

Salvador López Arnal (editor)

***CONVERSACIONES SOBRE MANUEL SACRISTÁN LUZÓN EN EL
PRIMER CENTENARIO DE SU NACIMIENTO***

Conversaciones sobre Manuel Sacristán Luzón en el primer centenario de su nacimiento.

Edición de Salvador López Arnal

Maquetador: Jaime Ramajo Escalera

Colección de Els Arbres de Farhenheit (EspaiMarx)

ISBN: 978-84-09-84321-3



2026

Salvador López Arnal
(editor)

***CONVERSACIONES SOBRE MANUEL SACRISTÁN LUZÓN EN EL
PRIMER CENTENARIO DE SU NACIMIENTO***

Enrique Alonso González, Alfredo Apilánez Piniella, Ascensión Cambrón, Miguel Candel, Manuel Cañada, Óscar Carpintero, Ernesto Castro, Andreu Claret i Serra, Albert Corominas, Juan Dal Maso, Gabriel Delgado Toral, Rafael Díaz-Salazar, Antoni Domènech, Alicia Durán, Mario Espinoza Pino, Francisco Fernández Buey, Lluís Filella Carballo, Montserrat Galcerán Huguet, Nicolás González Varela, José Luis Gordillo, Jesús Hernández Alonso, Francisco G. Jaén Coll, Andreu Llabina, Renzo Llorente, Guillermo Lusa Monforte, José Luis Martín Ramos, Víctor Méndez Baiges, Jordi Mir Garcia, Antonio Navas, Félix Ovejero, Ignacio Perrotini, Ariel Petrucelli, Vera Sacristán Adinolfi, Llorenç Sagalés, José Sarrión, Julio Setién, Iñaki Vázquez Álvarez.

*PARA LOS AMIGOS DE ESPAI MARX, POR SU GENEROSO Y
CONSTANTE APOYO EN EL AÑO SACRISTÁN*

*PARA ALFREDO IGLESIAS DIÉGUEZ, POR SU INFATIGABLE
LABOR*

*PARA LOS LECTORES Y ESTUDIOSOS DE LA OBRA DEL
TRADUCTOR Y PROLOGUISTA DE PLATÓN, MARX, ENGELS,
LABRIOLA, GRAMSCI, LUKÁCS, ADORNO, MARCUSE,
SCHUMPETER Y QUINE*

Índice

PRESENTACIÓN.....	15
1. Enrique Alonso González: “La concepción de Sacristán del papel de la Lógica con respecto a la Filosofía no era instrumental, sino doctrinal. La Lógica era una forma privilegiada y contemporánea de analizar la fundamentación del conocimiento.”.....	17
2. Alfredo Apilánez Piniella: “El pensamiento de Sacristán, al menos en sus últimos años, se sitúa más próximo al ecologismo social de cariz libertario que al ecosocialismo heredero de la tradición marxista, a pesar de que esa era paradójicamente la suya propia”.....	33
3. Ascensión Cambrón: “En el trato con él pude confirmar su coherencia filosófica entre la lógica, la ética y la política, lo que en conjunto justificaba sus críticas tanto a los análisis como a las propuestas y a las tácticas de los eurocomunistas y de otros muchos izquierdistas que pululaban en el ámbito intelectual.”.....	55
4. Miguel Candel: “Es difícil hacer justicia a una personalidad tan rica como la de Sacristán, por mucho que se diga de él.”.....	63
5. Manuel Cañada: “Algunas de las ideas genuinas de Sacristán ya se han convertido en “coplas populares” de las que nadie recuerda el autor.”.....	73
6. Óscar Carpintero: “La coherencia entre el decir y el hacer caracterizó el grueso de su vida. Ese tomarse en serio, esa apuesta por vivir evitando el autoengaño.”.....	91
7. Ernesto Castro: «La izquierda mayoritaria —signifique lo que signifique eso— sigue a Sacristán en todo salvo en su afición por el arte y la ciencia, lo cual es tanto como cocinar una paella sin arroz».....	101
8. Andreu Claret i Serra: “Su otra gran aportación fue su empeño en renovar el marxismo con la necesidad de incorporar a su arsenal ideológico y político una respuesta civilizatoria a lo que hoy llamamos la crisis climática.”.....	117
9. Albert Corominas: “La obra de Sacristán sigue despertando un gran interés, lo cual indica que nos habla de los problemas de ahora mismo	

- y de sus precedentes. No creo que pueda haber muchos pensadores que, tantos años después de su muerte, susciten tamaña atención entusiasta.”121
10. Juan Dal Maso: “Desde el punto de vista político, me parece fundamental la importancia que asigna Sacristán a la cuestión del “orden nuevo” en el pensamiento de Gramsci, tema que muchas veces se ha dejado de lado en función de miradas más “culturalistas” o socialdemócratas.” 133
11. Gabriel Delgado Toral: “No me gusta el adjetivo “heterodoxo”. Sacristán era más bien completo, abarcante. Toda la articulación de su marxismo no es sencilla de lograr. Por eso es singular.”147
12. Rafael Díaz-Salazar: “En esta noche oscura de la historia, en la que necesitamos “ganar la luz”, según el verso de León Felipe, Manuel Sacristán seguirá siendo una excelente compañía durante mucho tiempo.” 159
13. Antoni Domènech: “Manolo Sacristán tuvo la vida azarienta de un militante comunista que trabajó la mayor parte de su vida bajo una dictadura inclemente alejado de los circuitos académicos normales.”201
14. Alicia Durán: “Sacristán era por naturaleza un personaje incómodo. Nunca contestaba con las respuestas previstas y eso lo convirtió en un elemento perturbador en cada sitio donde vivió, trabajó o militó.” ...219
15. Mario Espinosa Pino: “Sacristán fue un intelectual militante, un filósofo riguroso que tenía un claro compromiso con la undécima tesis de Feuerbach: cambiar el mundo en clave comunista. Su práctica del intelectual militante permite comprender las demás caras del poliedro que integran su trabajo.”229
16. Francisco Fernández Buey: “Sacristán era un hombre que tenía una pasión política indiscutible que le acompañó siempre, desde muy joven. Era un hombre que se portaba bien sin necesidad de escribir tratados de Ética. Su coherencia como persona era tal que obligaba a los demás a pensar dos veces lo que iban a hacer antes de hacerlo.”. 247
17. Lluís Filella Carballo: “El hecho de estar trabajando en un barrio obrero me influyó directamente a posicionarme a favor de la tesis

- defendida por Manuel Sacristán, a afiliarme y empezar a organizarme en CC.OO.”271
18. Montserrat Galcerán Huguet: “Su comunicación a las Jornadas de ecología y política de 1979 es un texto increíble. Supone un antes y un después, y así fue recibido por muchos de los asistentes.”281
19. Nicolás González Varela: “Sacristán, como Engels y Marx, es un pensador eminentemente teórico-práctico, su pensamiento está siempre muy estrechamente conectado o cercano a la práctica, la anhela y tiene el horizonte de la acción en todos sus senderos teóricos. La mayoría de sus textos tienen *in pectore* a la praxis revolucionaria.”295
20. José Luis Gordillo: “Cuando Sacristán hablaba de emancipación o justicia, no estaba nunca regalando los oídos a sus lectores. Son palabras que utilizó dejándose un jirón de piel cada vez que las escribía. Hay mucha pasión moral traducida en actos antes, durante y después de que las pronunciase o las plasmase en un papel.”307
21. Jesús Hernández Alonso: “Sacristán fue la primera persona que explicó bien lógica formal y el autor del primer libro de lógica, excelente, sistemático, bien ordenado y con derivas filosóficas, publicado en nuestro país.”325
22. Fernando G. Jaén Coll: “Su dominio de cuanto nos decía, el rigor de sus planteamientos y de la argumentación, aquella enorme erudición que despertaba en mí la imperiosa necesidad de leer a cuantos autores mencionaba, pero, sobre todo, el rigor exigido a los autores leídos, fue, en mí, fruto de sus clases.”331
23. Andreu Llabina: “Sacristán es un autor incómodo para cualquier poder establecido, por eso gusta... y por eso disgusta a otros.”339
24. Renzo Llorente: “Después de haber terminado la traducción tengo más admiración aun por el Sacristán traductor (y, dicho sea de paso, también por el Sacristán filósofo marxista y por el Sacristán marxólogo). Es realmente asombroso que fuera capaz de traducir tan bien tantos textos de tantos idiomas.”347
25. Guillermo Lusa Monforte: “Como todos aquellos que tuvimos la oportunidad de conocer a Manuel Sacristán, estoy convencido de que por encima del indudable valor de sus aportaciones teóricas

prevalecerá el recuerdo de su actitud vital, de su postura personal ante las injusticias, de su insobornable rectitud, de su generosidad a la hora de prestar su colaboración en actividades culturales y políticas.”357

26. José Luis Martín Ramos: “En la formación intelectual y política de mi generación militante la traducción del *Anti-Dühring* y, sobre todo, la *Antología* de textos de Gramsci fueron fundamentales.”375

27. Víctor Méndez Baiges: “Ningún grande tiene de hecho interés en ser grande. Simplemente lo es. Ese es el caso de Sacristán.”387

28. Jordi Mir Garcia: “El manifiesto “Por una Universidad democrática” de 1966, continúa teniendo una gran vigencia. Conviene recordar que la concepción de la democracia en la que está pensando tiene poco que ver con la que hoy usan nuestros poderes.”399

29. Antonio Navas: “Sacristán es un pensador incómodo dentro del propio comunismo y la izquierda española. Esta incomodidad se puede atribuir a que es un intelectual en el sentido más pleno y profundo del término, un intelectual comprometido alejado de todo vedetismo o vanidad. Su pensamiento está lleno de verdad, de honestidad intelectual, y se encarnó en todo momento en sus opciones vitales y políticas”409

30. Félix Ovejero: “La relación que tenía con los autores que abordaba tenía todos los rasgos de una relación amorosa. Entraba en el autor, reconstruía su interna tensión, su poética, lo seguía, le mostraba cuando no estaba a la altura de sus propios proyectos, las incoherencias, las insuficiencias o las inseguridades.”421

31. Ignacio Perrotini Hernández: “Tengo para mí que la lectura e interpretación de Marx de Sacristán es la más acertada y profunda que existe no sólo en el mundo hispanoparlante, sino más allá.”451

32. Ariel Petruccelli: “Quien se introduce en el “archipiélago Sacristán” debe arriesgarse a navegar por cuenta propia y sin cartas náuticas.” 459

33. Vera Sacristán Adinolfi: “De su paso por la cárcel Modelo, Manolo guardaba una cajita para medicinas que le regaló un preso común de su misma celda, y la cuidaba con muchísimo cariño.”471

34. Llorenç Sagalés: “El filosofar de Sacristán es un filosofar incómodo, trasgresor, inquietante. Pues no sólo nace de una alta tensión entre el pensar y el vivir, sino que a la vez comunica y exige al que se le

aproxima participar de la misma tensión si quiere que se le haga comprensible algo de su secreto."	491
35. José Sarrión: "Sacristán se adelanta a temáticas y análisis que décadas después van a descubrir otros autores."	517
36. Julio Setién: "Creo que a la crítica de Sacristán al eurocomunismo le faltaba perspectiva global, que sin embargo se encuentra en toda su obra."	529
37. Iñaki Vázquez Álvarez: "En ningún momento percibí ninguna retribución por mi trabajo. Más que generosidad, fue militancia política, algo muy habitual en nuestra tradición, y a lo que tampoco hay darle más valor que el que tiene."	537

PRESENTACIÓN

Opino, sigo opinando, que la entrevista *puede ser* un buen género filosófico. Me vienen a la memoria, por ejemplo, las *Conversaciones* con Lukács de 1966 (mal traducidas al castellano), *¿Comunismo sin crecimiento?* de Wolfgang Harich o las entrevistas que el propio Sacristán concedió a lo largo de los años. Especialmente, la de José María Mohedano sobre la Primavera de Praga y la invasión de Checoslovaquia de 1969; la de Jordi Guiu y Antoni Munné para *El Viejo Topo* de 1979; la de Gabriel Vargas Lozano para la revista mexicana *Dialéctica* en 1983, o la recientemente publicada en *Viento Sur* de Laura Klein y Horacio Tarcus, también de 1983. Auténticas joyas filosóficas, en mi opinión, que siguen enseñando y conmoviendo, como interesan y conmueven sus imperecederas anotaciones a la autobiografía de Gerónimo editada por S. M. Barrett, por él traducida.

Tomando pie en la anterior consideración y en experiencias anteriores (especialmente en *Acerca de Manuel Sacristán*), he ido entrevistando a lo largo de 2025, el año en que hemos concelebrado el primer centenario de su nacimiento, a un buen número de estudiosos de su obra. Todas estas conversaciones están incluidas en este libro, junto con cuatro más que ya fueron publicadas en *Acerca* (las de Antoni Domènech, Francisco Fernández Buey, Félix Ovejero, Vera Sacristán); una quinta, la de Renzo Llorente, publicada en *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, y una más, la de Llorenç Sagalés Cisqueña, editada en la revista *Papeles de la FIM*.

En total, 37 entrevistas. Mi mayor agradecimiento a todas las personas entrevistadas. El apoyo de Espai Marx, una vez más, ha sido decisivo. Me ha faltado entrevistar, eso sí, a voces imprescindibles. Entre ellas, las de Eduard Rodríguez Farré, José Luis Moreno Pestaña, Víctor Ríos, Manuel Monleón Pradas, Miguel Manzanera, Joaquín Miras, Jorge Riechmann, Antonio Izquierdo, Giaime Pala, Joan Benach, Enric Tello, Alfons Barceló, Álvaro Ceballos, Albert Domingo Curto, Francisca Fernández Cáceres, Jordi Sancho, etc. Tarea pendiente. Algunos de los citados fueron entrevistados para los documentales "Integral Sacristán" dirigidos por Xavier Juncosa.

El lector observará que algunas caras del "Poliedro Sacristán" (también en el buen pensar y decir es de X. Juncosa) están poco (o incluso nada) reflejadas en el volumen. Por ejemplo: su relación con militantes y

camaradas obreros del PSUC-PCE (y de otras organizaciones comunistas); su participación en el encierro de Montserrat de 1970; su experiencia de alfabetización y formación en Can Serra; sus actividades en el CTD (Centre de Treball i Documentación); sus aportaciones en el ámbito de la crítica literaria y teatral; su relación con Rafael Sánchez Ferlosio y otros compañeros suyos de generación (Juan Carlos García Borrón, Josep M.^a Castellet, Gabriel Ferrater, Jaime Gil de Biedma, E. Pinilla de las Heras,...); los años de *Qvadrante* y *Laye*; sus consideraciones y opiniones sobre filósofos españoles; su militancia en el CANC (Comité Antinuclear de Cataluña),... Si la referencia no es demasiado osada, tal vez sí, Kurt Gödel ya nos enseñó que no siempre la completitud está a nuestro alcance.

Me permitirán una sugerencia de lectura, sin ser obligatorio el orden del índice: una entrevista diaria, no más, menos en los casos de Rafael Díaz-Salazar, Félix Ovejero y Llorenç Sagalés que acaso exijan dos o más sesiones, tomando notas a poder ser. Un mes y medio en total. Dos semanas más de reposo y repaso, de mayor asimilación y comprensión, y de ampliación, si cabe, de sus anotaciones y observaciones.

Tras ello, y a voluntad, lectura y estudio de la obra del autor de *Panfletos y materiales* y de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Muchos materiales suyos, con novedades de interés, pueden consultarse en este enlace: <https://espai-marx.net/?tag=centenario-sacristan>. Un buen libro para iniciarse, con prólogo de Francisco Fernández Buey y epílogo de Manolo Monereo: *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*. Otro más: *Pacifismo. ecologismo y política alternativa*. Ambos han sido reeditados por El Viejo Topo en 2025.

Añado tres más: *Socialismo y filosofía* (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2025; edición de Gonzalo Gallardo Blanco), *Ecología y ciencia social* (Irrecuperables, 2021, edición de Miguel Manzanera) y *El orden y el tiempo* (Madrid: Trotta mínima, 1998, edición de Albert Domingo Curto). Buena lectura. Que sea de su interés, que nos les deje indiferentes vital y filosóficamente.

Como en anteriores ocasiones, este libro no hubiera podido editarse sin el trabajo de Jaime Ramajo Escalera, un imprescindible de los de Brecht. Gracias, muchas gracias, compañero.

1. Enrique Alonso González: “La concepción de Sacristán del papel de la Lógica con respecto a la Filosofía no era instrumental, sino doctrinal. La Lógica era una forma privilegiada y contemporánea de analizar la fundamentación del conocimiento.”

Enrique Alonso González es profesor titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Entre sus publicaciones cabe citar *Curso de teoría de la computación* (1998), *Sócrates en Viena* (2007), *El Nuevo Leviatán. Una historia política de la Red* (2015).

¿Cómo llegaste a la obra de Sacristán? ¿Le conociste personalmente?

Por desgracia no tuve la oportunidad de conocerle personalmente y desde luego no supe nada de él dentro del ámbito de la Lógica. En mis primeros años de estudiante, alrededor del inicio de la década de 1980, solía frecuentar la FIM, la Fundación de Investigaciones Marxistas, muy activa en aquella época. Fue allí donde tuve noticia por primera vez de su existencia y de algunas de las líneas de su pensamiento. Tuve la sensación de que resultaba, en alguna medida difícil de interpretar para mí, un personaje polémico, pero también respetado.

Mucho más tarde, ya en 2020, elaboré, junto a Víctor Aranda, un artículo titulado *La Lógica Contemporánea en sus Manuales*. Fue entonces cuando tuve la oportunidad de analizar en detalle su manual de Lógica y entender a fondo su contribución en este campo.

Licenciado en Filosofía y Derecho, Sacristán partió en 1954 a estudiar lógica y filosofía de la lógica en el Instituto de Lógica Matemática y de Investigación de Fundamentos de la Ciencia de la Universidad de Münster. Por lo que sabemos, no parece que tuviera un interés especial por estas disciplinas antes de esa fecha. ¿Qué puede explicar su decisión?

Por lo que he podido investigar, todo apunta a la emergencia de un interés repentino seguramente motivado por sus primeros encargos en la Universidad.

En 1953 se hace cargo de la asignatura de *Fundamentos de Filosofía* bajo la dirección de Joaquín Carreras Artau en la UB. El deseo de ofrecer unos

contenidos debidamente fundamentados y, sobre todo, ajustados al estado actual del conocimiento tuvo que jugar un papel determinante en esa decisión.

Por otra parte, el Instituto de Lógica Matemática y de Investigación de Fundamentos de la Ciencia de Münster, creado por Heinrich Scholz, un lógico previamente conocido por su faceta académica como teólogo cristiano y por su ambigua relación con el régimen nacionalsocialista, hacía de éste un destino al cual el régimen franquista tampoco pondría pegas, permitiendo así que Sacristán recibiera las ayudas correspondientes.

Me sorprende lo que comentas de Scholz y su ambigua relación con el nacionalsocialismo. Si no ando errado -lo leí, si no recuerdo mal, en la entrevista a Mosterín que apareció en *Acerca de Manuel Sacristán*-, Scholz apoyó a Jan Łukasiewicz en su huida del nazismo, le dio refugio.

Es cierto. Y también es cierto que mantuvo la conexión entre Tarski, que había quedado en Estados Unidos al estallido de la Guerra y su familia, que permaneció en Polonia durante todo el conflicto.

Fue Montserrat Galcerán quien me puso en la pista de ese ambiguo papel que luego pude constatar documentalmente.

¿Qué tipo de materias estudió Sacristán en el Instituto de Lógica matemática de Müntser? ¿Quiénes fueron sus profesores?

Aunque desconozco el detalle menor de este asunto, parece que lo más probable es que Sacristán acudiera a los seminarios y cursos especializados impartidos por Hans Hermes o más probablemente por alguno de sus ayudantes, ya que por entonces era Hermes quien dirigía el Instituto creado por Scholz. Este dato lo he obtenido de conversaciones personales con María Manzano quien asistió a diversas conferencias sobre Metodología de la Ciencia impartidas por Sacristán en alguno de sus pasos por la Universidad de Barcelona. En cualquier caso, Jesús Mosterín también acudió, poco más tarde, a formarse en dicho centro por lo cual seguramente también supo de ese hecho.

En una carta que Sacristán escribe en 1954 a su amigo García Borrón le confiesa estar trabajando muy duro en *logística*, una expresión seguramente propia del Instituto, al punto de verse como un *discreto* especialista en no mucho tiempo.

Estas evidencias las he obtenido a su vez de un excelente trabajo publicado por Luis Vega en 2007 titulado “Lógica y Filosofía de la lógica en la obra de Manuel Sacristán” en Rebelión: <https://rebellion.org/logica-y-filosofia-de-la-logica-en-la-obra-de-manuel-sacristan/>.

Se puede concluir que, dado que regresa a España en 1956, su formación se centró en la Lógica formal con un especial interés en los problemas de fundamentación generados en Teoría de la Computación, ya que ese era el campo de especialización de Hermes.

En agosto de 1955, Sacristán dictó una conferencia en el Instituto sobre el *Ars Magna* de Ramon Llull. ¿De dónde el interés Sacristán por la obra y vida del pensador, teólogo y escritor mallorquín?

Sacristán no compuso una obra especializada muy extensa en Lógica formal y de ella apenas nada llegó a publicarse. Por eso mismo es más relevante aún este dato que también podría relacionarse con su interés por Leibniz. “Sobre el ‘Calculus Universalis’ de Leibniz en los manuscritos nros. 1-3 de abril de 1679” fue redactado años después para la oposición de Valencia en 1962 como trabajo de investigación, pero nunca llegó a publicarse en vida de Sacristán.

Tienes razón. Se publicó muchos años después, en 2007. Lo incluyó Albert Domingo Curto en su edición de *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea* en la editorial Trotta.

De acuerdo, tal como dices.

Es muy difícil saber si el estudio de la figura de Llull fue una idea suya o fue adquirida o sugerida en el Instituto durante su estancia. Es cierto que la figura de Leibniz ha sido siempre muy bien valorada por parte de los lógicos y en especial para aquellos cuya investigación se centra en Teoría de la Computación. Las razones son obvias y no hace falta que las comente aquí. En la medida en que Leibniz cita expresamente el *Ars Magna* de Llull como un precedente significativo para su *Mathesis Universalis* no sería de extrañar que la figura de este último fuera también conocida en el Instituto.

En cualquier caso, creo que el hecho de que Sacristán eligiera a Llull para una disertación en el Instituto confirma la impresión de que se encontraba en un centro donde la Teoría de la Computación impregnaba de forma sustancial toda la investigación que allí se realizaba. Elegir un medieval en lugar de un tema más nuclear pudo

haber sido una forma de escapar a un detalle técnico que recién había adquirido y dentro del cual quizá no se encontrara tan cómodo en aquel entonces.

Finalizados sus estudios, Sacristán recibió una oferta para quedarse como profesor contratado en el Instituto de Münster. Renunció a ello y volvió a España para militar, como se decía entonces, en el entonces duramente perseguido PSUC-PCE. ¿Cómo puede explicarse una decisión así?

Es cierto que tuvo la oportunidad de continuar su carrera en el Instituto aunque todo indica que su deseo era volver a España para incorporarse de manera activa en una Universidad que necesitaba de una urgente renovación. Como él mismo confiesa en unas notas autobiográficas de finales de los años 60, su decisión de volver a España suponía, entre otras cosas, el abandono de una investigación activa en Lógica. Sacristán tenía que ser muy consciente de que el trabajo productivo en Lógica era muy exigente en tiempo y esfuerzo por lo que quizá no era el campo más agradecido para producir el currículum necesario para el progreso académico.

Por otra parte, no creo que fuera ingenuo con respecto a la mala o nula recepción que esta materia iba a tener en nuestro país. Simplemente no existía una comunidad en la que incorporarse y con la que colaborar: por el contrario, había que crearla, y en esto sí fue activo. Aunque renunciara a una producción científica especializada, nunca renunció a su papel como *introducción* de la Lógica contemporánea en nuestro país. Pensó, quizá ingenuamente, que un comunista marcado por el régimen aún podía situarse en el marco académico contribuyendo a instalar una disciplina foránea, pero poco comprometida políticamente. Es obvio que se equivocó.

Como seguramente recuerdas, publicó en la revista *Convivium* a mediados de 1957 su primer artículo de temática lógica: "Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz". ¿Qué destacarías de esta sentida necrológica sobre el fundador del Instituto de Lógica de Münster? ¿Su filosofía de la lógica bebió de Scholz?

Aunque es cierto que este trabajo se presenta a veces como un *obituario* de la figura de Scholz, en realidad constituye un repaso de algunos de los puntos de vista fundamentales de este pensador acerca de la

disciplina de la Lógica. Cabe ver, además, a un Sacristán comprometido con muchas de las posiciones de un autor al que sin duda alguna admiraba. Me parece indudable que Sacristán debió tener con él diversas conversaciones durante su estancia en Münster, así como la oportunidad de oírle conferenciar sobre Lógica y otras materias de su interés.

En este texto se abordan básicamente la posición de Scholz con respecto a la semántica de los sistemas formales -teoría de modelos- y su rechazo matizado de las tesis convencionalistas en Lógica. Sobre todo el texto sobrevuela una cuestión fundamental para Scholz, pero sin duda también para Sacristán. Se trata del valor de la Lógica dentro de la Filosofía y en particular de la Metafísica. Cito a continuación unas palabras del inicio de esta contribución que para mí son de extraordinaria importancia. Dice Sacristán: “Scholz siguió siempre siendo un filósofo en tanto que lógico. Este es precisamente el aspecto de su obra que se considera en el presente artículo [...] El afirmar de un lógico que nunca dejó de ser, en tanto que lógico, un filósofo, es cosa que resultará poco sorprendente para todo cultivador tradicional de la Lógica. No así en el ámbito de los especialistas contemporáneos. Hoy es, en efecto, casi un lugar común de la literatura especializada la concepción de la Lógica como ciencia exacta independizada de la Filosofía” (LOGICA FORMAL Y FILOSOFIA EN LA OBRA DE HEINRICH SCHOLZ, pp. 113-4).

Creo que esta opinión expresa a la perfección el tipo de concepción de la Lógica que el propio Sacristán compartía y que responde al estilo, contenidos y problemas que se aprecian en su manual de Lógica de 1964.

Por esas fechas publicó también una reseña sobre *Lógica elemental*, de Ferrater Mora y Hugo Leblanc. ¿Qué destacarías de su escrito?

Creo que lo más notable de su reseña es la clara conciencia que manifiesta Sacristán de estar asistiendo a la creación de una tradición propia dentro del ámbito hispano. Se trata de producir manuales que puedan ser empleados en la enseñanza universitaria de la nueva disciplina y ello supone tomar decisiones.

En cuanto a las decisiones que Sacristán aprecia en la obra de Ferrater-Leblanc, manifiesta dudas y críticas que expone de forma abierta. La primera tiene que ver con la elección por parte de estos autores de una

exposición basada en sistemas axiomáticos y no en los cálculos tipo Gentzen. Según Sacristán esto dificulta que los estudiantes adquieran la práctica del cálculo que él juzga como inherente a enseñanza de la Lógica. Esta crítica contrasta con lo que luego adopta como estrategia en su manual de 1964, donde también se presentan sistemas axiomáticos para centrarse luego, eso sí, en el Cálculo de Deducción natural.

Creo que la base para estas consideraciones reside en el hecho de que Sacristán opinaba que la Lógica formal era una herramienta de trabajo efectiva dentro del campo de la Metodología de la Ciencia y en particular de la Metodología de las Ciencias sociales.

Aprovecha igualmente para tratar, y por extenso, un asunto que es transversal en su obra en torno a la Lógica. Se trata de la crítica a una concepción técnica y neutral de esta disciplina con respecto a los objetivos propios de la Filosofía. Sacristán llega a citar un fragmento de la obra reseñada en la que los autores proclaman la neutralidad de la Lógica con respecto a cualesquiera corrientes dentro de la Filosofía. Sacristán muestra en este punto su profundo desacuerdo ante cualquier intento de situar la Lógica al margen de la reflexión filosófica, tendencia que considera peligrosamente dominante en algunos entornos académicos y en especial dentro de los más conservadores y tradicionales. Desposeer a la lógica de un objetivo disciplinar propio convirtiéndola en una mera *techné*, permitía assimilarla a los contenidos y planteamientos propios de la filosofía tradicional escolástica sostenida por el Régimen. Sacristán, obviamente, no podía estar conforme con este planteamiento.

Por último, critica también el celo excesivo de Ferrater y Leblanc por adaptar a la norma del castellano algunas de las expresiones típicas de la nueva lógica. Aunque no lo desarrolla en exceso, pienso que Sacristán se muestra partidario en este punto de no desviarse en exceso del marco común que, inevitablemente, está asociado al uso del inglés como lengua franca.

En 1961 se publicó en la Enciclopedia Espasa su extenso artículo sobre “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958”. Son varias las páginas dedicadas al “Neopositivismo y corrientes afines” y a autores como Carnap, Russell o Wittgenstein. ¿De dónde el interés por Rudolf Carnap? ¿Por qué, en principio, apenas prestó atención a Otto Neurath?

Lo único que puedo hacer en este punto es indicar la más que evidente presencia de Carnap en su manual de 1964. Creo que se puede afirmar que las referencias principales a este autor se producen dentro de aquellos apartados más directamente relacionados con la Metodología de la Ciencia, y en particular, con la posibilidad de diseñar una lógica aplicable al problema de la verificación.

Hay que tener en cuenta que el manual de Sacristán no es un texto puro de Lógica. Contiene una exposición bastante cuidadosa de algunos de los problemas más candentes en la Metodología de la Ciencia del momento, los relacionados sobre todo con la *received view*, pero sin dejar de tratar a autores críticos como Popper.

La ausencia de Neurath, al que es cierto que no menciona en su manual, cuando muy bien lo podría haber hecho, requiere alguna explicación, pero la verdad es que no me atrevería en este momento a dar ninguna.

A principios de los años sesenta, con dos trabajos previos, se inicia su impresionante tarea de traductor. Quine fue uno de los autores más traducidos por él. ¿De dónde su interés por el lógico y filósofo norteamericano? ¿Coincidió con las posiciones filosóficas de Quine en el ámbito de la lógica?

Es cierto que entre la muy notable obra de traducción de Sacristán figuran numerosos textos de Quine, pero no me atrevería a decir que este dato pueda tomarse como un indicador de su admiración por este pensador. En su manual de Lógica no hay demasiados comentarios acerca de Quine y alguno de los pocos presentes resulta ser crítico, al mostrar la falta de elegancia en la presentación de alguno de sus formalismos.

¿Por qué entonces Quine? Seguramente era una opción bastante razonable a la hora de presentar el pensamiento analítico en España. Aunque empezar por un crítico y no por lo clásicos, pudo introducir algo de confusión, al desconocer a los interlocutores de muchas de las reflexiones de Quine, hay que reconocer que los primeros representantes de la cultura empirista contemporánea eran, con toda seguridad, pensadores mucho menos asequibles para la cultura filosófica del momento en España.

Poco después, en 1962, se presentó a las oposiciones de la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia celebradas en Madrid. No tuvo éxito, no las sacó. ¿Qué pasó?

Este es un asunto que está bien documentado y no me entretendré en los detalles. La oposición celebrada en Madrid en 1962 para dirimir a quién le correspondería la Cátedra de Lógica de Valencia es, a juicio de muchos, uno de los eventos determinantes en el proceso de introducción de la disciplina de la Lógica en nuestro país. Se trata de un periodo en el que el OPUS había lanzado una campaña activa para controlar las estructuras de poder de la Universidad pública del Régimen, campaña de cuyos resultados tenemos buena evidencia aún en la actualidad. Esta organización religiosa había conseguido el control del Tribunal de dicha plaza e hizo todo lo posible para que Sacristán no la obtuviera, buscando para ello un candidato afín suficientemente aceptable como para no convertir la operación en un caso para la Historia. Es obvio que no lo consiguieron. El candidato en cuestión no fue otro que Manuel Garrido. La cuestión no tendría tanto peso si a Sacristán se le hubiera permitido después ocupar el lugar que le correspondía en el panorama científico y académico español, pero esto nunca ocurrió. De hecho, ni siquiera obtuvo una Cátedra extraordinaria cuando en 1980 el Consejo de Rectores -lo que luego sería la CRUE- se negó a concedérsela junto a las figuras de Castilla del Pino, Vidal Beneyto, Sánchez Mazas y Manuel Castells.

Por tanto, la cuestión se reduce a qué hubiera sucedido si Manuel Sacristán sí hubiera podido ejercer como introductor de la Lógica en lugar de ceder su puesto a Manuel Garrido. Garrido, quien desde luego no tenía una formación especializada en esa materia antes de obtener la Cátedra de Valencia en 1962, experimentó desde ese momento un giro sustancial en su carrera convirtiéndose en un promotor de la Lógica y en general de la Filosofía analítica que en ese momento se hacía fuera de nuestras fronteras. Pese a ello, nunca fue un lógico *sensu estricto*, ni tuvo una producción apreciable en esta área de conocimiento, aparte, eso sí, de su conocido manual. Promovió una concepción neutral de la disciplina, más pronunciada aún que la que Sacristán criticara en el Ferrater-Leblanc y practicó una cierta hostilidad contra la Filosofía continental poco comprensible, dado su pasado más bien ligado a la figura de su mentor y maestro: Leopoldo Palacios.

Garrido, en definitiva, impulsó una interpretación técnica de la Lógica contemporánea sin replantearse a fondo si compartía o no los mismos motivos y el mismo marco conceptual que la Lógica a la que vino a reemplazar: la Lógica tradicional escolástica. Para justificar este reemplazo se vio seguramente obligado a entrar en conflicto con ciertas visiones tradicionales de la Filosofía, pero también con el pensamiento crítico y con el continental. En definitiva, se vio a sí mismo como un renovador enfrentado al resto de las corrientes de la Filosofía contemporánea en la lucha por los distintos nichos de poder, algo en lo que sin duda poseía habilidades notables.

No puedo imaginar en qué habría derivado el magisterio de Sacristán, pero estoy seguro de que no hubiera adoptado tales posiciones en caso de que su carrera hubiera podido transitar libremente por el camino de Lógica. Su concepción del papel de la Lógica con respecto a la Filosofía no era instrumental, sino doctrinal. La Lógica era una forma privilegiada y contemporánea de analizar la fundamentación del conocimiento. Y desde luego no era ajena a la filosofía crítica y en particular al pensamiento marxista. La ausencia de este enfoque de la disciplina ha provocado un conflicto que llega hasta nuestros días y que dista de estar resuelto. La Lógica, al seguir mayoritariamente en su implantación académica las líneas trazadas inicialmente por Garrido, se ha desgajado, de manera impropia a mi juicio, del resto de la tradición filosófica al punto de verse cuestionada como un elemento extraño en la formación del filósofo.

No sé qué evolución tendrá este debate, a veces larvado, en otras ocasiones explícito, pero sí creo poder afirmar que, si Sacristán hubiera tenido su oportunidad, no habría llegado a adoptar la forma presente o siquiera a plantearse.

Vayamos a su manual si te parece. En 1964 publicó en Ariel *Introducción a la lógica y al análisis formal*. ¿Qué ha significado este texto en la historia de la lógica en nuestro país?

Este texto, como el propio autor, tuvo una vida incierta y bastante injusta. Tras haberlo analizado en detalle para un trabajo de investigación publicado hace algún tiempo [1], puedo decir que representaba un tipo de manual mucho mejor que aquellos que vinieron después y que realmente protagonizaron el proceso de incorporación de la Lógica en el currículum de Filosofía en nuestro país.

Pertenecía, al igual que el de Mosterín, a la tradición de los manuales de *Lógica Matemática*. Es decir, se trata de un texto cuyos contenidos han sido inspirados por matemáticos o por lógicos de tradición matemática y no por filósofos incorporados a la fuerza a esta nueva disciplina. Por tanto, es un manual riguroso al que Sacristán añade el enfoque típico de la Filosofía dirigiéndolo hacia sus preocupaciones fundamentales. El manual de Mosterín es, por el contrario, mucho más sobrio en este último aspecto, concentrándose más en cuestiones técnicas que el del propio Sacristán. Los manuales de Garrido y Deaño pertenecen a una tradición distinta, la de la *Lógica para filósofos*, que se caracteriza por el intento de adaptar parte de los métodos de la Lógica contemporánea a la función que venía ejerciendo la Lógica escolástica en la formación filosófica.

La pronta marginación de Sacristán de puestos preeminentes en el sistema académico español condenó su manual a entrar, y no siempre, como segunda o tercera opción en las bibliografías que los docentes encargados de la materia repartían a sus estudiantes. Téngase en cuenta que estas bibliografías eran, a menudo, elaboradas por el *Catedrático al mando* y que, por supuesto ofrecía como primera opción aquellos materiales propios, o en su defecto, del de colegas afines.

En definitiva, cabe decir que el manual careció de la influencia que merecía, localizándose su uso en el ámbito catalán donde tuvo pronto que competir en desigualdad de condiciones con el Mosterín, solvente sin duda, pero quizá con menos sensibilidad filosófica que el de Sacristán.

En el Centro y Sur fueron los manuales de Deaño y Garrido los que se impusieron de manera clara, imponiendo una visión de la Lógica cuyas consecuencias aún se padecen en la actualidad.

Sin embargo, *Introducción a la lógica y al análisis formal* tuvo varias reimpressiones y recibió elogios de gentes diversas, no solo de lógicos: Salvador Espriu, Víctor Sánchez de Zavala, Josep Ferrater Mora, Miguel Sánchez-Mazas,...

Cierto, pero no cabe decir que alcanzara el peso y repercusión de los otros tres manuales. Como ya he dicho, era una referencia presente en las bibliografías, pero no como primera opción.

Maestros y amigos como Luis Vega o Paula Olmos han destacado el tratamiento dado por Sacristán en el libro a los teoremas de limitación de Gödel. ¿Qué destacarías de la presentación de estos resultados?

Conozco el texto de Luis y Paula [2] y tuve también la oportunidad de debatir con Luis sobre el problema más general de la introducción de la Lógica en España a partir de su magnífico estudio titulado “Lógica y Filosofía de la lógica en la obra de Manuel Sacristán”, el publicado en Rebelión en 2007 que he citado antes.

En cuanto al tratamiento de los teoremas de Gödel en el manual de 1964 hay que decir que se trata de una de las primeras ocasiones en que dicho resultado se presenta formando parte de un manual de Lógica elemental. Se hace, además, dentro de un capítulo extenso dedicado a problemas fundamentales en el ámbito de la Lógica titulado “Limitaciones y alcance del cálculo lógico”. Es decir, Sacristán cree que los teoremas de Gödel son materiales típicamente metateóricos que, sin embargo, forman parte propia y sustantiva de los contenidos de un curso de Lógica elemental. No quedan más allá de la formación del filósofo, sino que son relevantes por el mero hecho de tratar de las limitaciones de nuestra cognición en el tratamiento de sistemas de símbolos. Este planteamiento está prácticamente ausente en los manuales de Deaño y sobre todo en el de Garrido.

Sacristán incide en el componente crítico que estos teoremas confieren a la investigación en Lógica, matiz que me parece relevante para desestimar un comportamiento dogmático que el autor no ve en la Lógica, pero que fue explotado por los críticos, dogmáticos donde los haya, de esta disciplina.

En cuanto al desarrollo específico del asunto, hay que decir que Sacristán no ofrece una prueba detallada del desarrollo de los teoremas, sino una exposición esquemática de sus puntos principales, algo que, en principio, puede resultar suficiente para llevar a cabo un desarrollo pormenorizado en el aula. Incurre en ciertos sesgos como puede ser una lectura mentalista del primer teorema y discute la esencia realmente matemática del predicado indemostrable G de Gödel. Tiende a mezclar el problema de la incompletitud esencial de la Aritmética recursiva con el propio asunto de la completitud de la Lógica elemental y el de su indecidibilidad, entrando en un terreno en el que seguramente no se sentía del todo cómodo.

Llama también la atención el poco espacio dedicado al 2º teorema de incompletitud, el que establece la imposibilidad de establecer una demostración absoluta de la consistencia de la Aritmética de Peano, tal y como Hilbert demandaba. Pienso que comentar este resultado le hubiera permitido profundizar en cuestiones de fundamentación de la matemática sin duda de su interés, pero como ya he dicho apenas tuvo desarrollo en su manual.

Creo que Sacristán manifiesta una cierta inseguridad al recorrer un asunto tan denso en consecuencias como los teoremas de Gödel incurriendo, como ya he dicho, en algunos sesgos de interpretación o buscando relaciones no del todo justificadas.

Cabe decir, no obstante, que en esto no se distingue en exceso de muchos otros profesionales foráneos que, quizá con menos justificación, mostraron los mismos sesgos y pisaron los mismos charcos que Sacristán en este punto.

Expulsado de la Facultad de Económicas de la UB en 1965 vía no renovación de su contrato laboral, Sacristán ganó su vida como trabajador editorial. ¿Qué pudo significar para la Universidad de Barcelona y para el desarrollo histórico de la lógica en nuestro país su expulsión?

Sacristán, a diferencia de Mosterín y sobre todo Garrido, no tenía una actitud hostil hacia la Filosofía. Su concepción de la Lógica Formal como una disciplina orientada a los fundamentos del conocimiento ofrecía vías evidentes de diálogo con el resto de las escuelas filosóficas representadas por entonces en nuestro país. Al marginar sistemáticamente a Sacristán del mundo académico, esa forma de hacer Lógica se perdió de manera definitiva. Han tenido que darse dos generaciones más, quizá tres, para que los Lógicos podamos compartir escenarios con otros sabores de la filosofía y me refiero en especial a aquellos que no formarían parte necesariamente de la corriente analítica.

¿No resulta extraño que alguien de su altura y preparación filosófica solo fuera durante tres años, de 1956 a 1959, profesor de la Facultad de Filosofía?

No existe para esto razones distintas de la persecución política a la que se vio sometido a lo largo de su carrera profesional. A cambio tuvo la

oportunidad en diversas ocasiones de tener alguna responsabilidad docente en la Facultad de Económicas en la Universidad de Barcelona. Esto le permitió introducir autores contemporáneos dentro de la tradición marxista y también analítica entre un público que le brindó una excelente acogida como docente.

Situándonos en los años sesenta y setenta del siglo pasado, ¿no resulta extraño que uno de los difusores del marxismo en nuestro país, dirigente del PSUC-PCE además, fuera al mismo tiempo un filósofo muy puesto en asunto de lógica y de filosofía analítica? ¿Ese saber lógico-analítico se nota en sus artículos y trabajos marxistas?

En realidad, todo indica que la evolución hacia el pensamiento marxista se inicia en su caso inmediatamente después, o de forma simultánea a, su formación como lógico. Esta suerte de hermandad no fue coyuntural en su caso, sino que le acompañó de manera más o menos explícita durante toda su carrera. Sacristán ha sido considerado en ocasiones como un marxista científico o analítico, una corriente sin demasiados representantes y dentro de la cual dejó una producción que tampoco puede considerarse sistemática.

Este intento por trabajar el marxismo desde una perspectiva digamos que positiva o científica, contribuyó en nuestro país a establecer una asociación no tan evidente entre el marxismo y en general el pensamiento progresista y la filosofía analítica, algo no tan común fuera de nuestras fronteras. La filosofía analítica, pero sobre todo la Lógica, vino a representar, gracias al empeño y a la propia biografía de Sacristán, una suerte de punta de lanza contra el pensamiento escolástico y conservador en cuyas manos se encontraba la Universidad de aquel entonces.

Esta disposición de las escuelas solo se entiende desde la peculiar coyuntura de un país sometido a una dictadura en la que el pensamiento católico tradicional tenía al sistema educativo bajo su supervisión y control.

Cuando pudo volver de forma más estable a la universidad tras la muerte del dictador golpista, Sacristán siguió explicando lógica y filosofía de la ciencia en sus clases de Metodología de las Ciencias Sociales. Se observa en los apuntes que nos han llegado y en los cursos que impartió -“El sistema de lógica de John Stuart Mill”, “Inducción

y dialéctica"- un destacado interés por la lógica inductiva. ¿Qué puede explicar ese interés?

No hay mucho que pueda decir a este respecto, pero es cierto que el interés por la Lógica inductiva y por la Lógica probabilística tienen presencia entre sus preocupaciones ya desde el manual de 1964.

Es mi impresión que Sacristán veía en el *método* una herramienta fundamental para cualquier forma de conocimiento, incluido todo aquel que tuviera que ver con la emancipación de la clase obrera. Seguramente es en este punto en el que su vocación marxista y analítica tocan de forma más clara. Pero poco más me atrevo a decir en este punto.

En una carta de agosto de 1983, enviada desde México D.F. a su amigo y discípulo Antoni Domènech, comentaba: "El segundo comentario es subjetivo: desde que estoy aquí estoy, como quizá te dije, enterrado en temas de lógica; durante el semestre pasado hice inducción, y este semestre, que ahora empieza, estoy haciendo dialéctica. En un rincón de la estantería tengo libros que tratan de cosas, y no de palabras -desde lengua náhuatl hasta entropía-, pero la verdad es que no tengo tiempo de mirarlos. Las cuestiones lógicas son (al menos para los aficionados) mucho más peligrosas que la morfina; cuando me dieron morfina en cantidad, a los veintitantos años [NE: cuando se le practicó una nefrectomía], no me crearon hábito; en cambio, la lógica crea inmediatamente adicción. Pero, de todos modos, durante todo el año he estado sabiendo que trabajar es lo otro. Tu ponencia me ha devuelto a las cosas reales, y aunque no creo que en lo que queda de semestre pueda dedicarme a ellas, me ha agudizado mucho la esquizofrenia lógico-material". ¿Fue así? ¿La lógica creó adicción en Sacristán? ¿Tiene sentido esa esquizofrenia lógico-material a la que alude?

Creo que puedo entender hasta cierto punto sus comentarios. Sacristán tenía una forma tan sistemática y rigurosa de afrontar los problemas que seguramente le llevaban a planteamientos en los que cabía imaginar la aplicación expresa de algún tipo de formalismo.

Por otra parte, es cierto que una imaginación poderosa como sin duda lo era la suya, podía verse fácilmente cautivada por las posibilidades que las herramientas de la Lógica pueden ofrecer al que sabe como usarlas. En ocasiones, la Lógica se parece a esos juegos de tipo mecano en los que es posible crear en poco tiempo construcciones complejas a

partir de piezas muy simples. Esas construcciones plantean retos que la imaginación no puede sino atender a su vez, sumergiéndole a uno en un mundo imaginario pero sumamente placentero. Cuando uno pasa un tiempo jugando ese juego es fácil sentirse perdido y tener la sensación de haber dedicado el tiempo a entretenimientos irreales útiles tan solo para el propio disfrute.

El auténtico valor en este caso es darse cuenta de ello y saberlo reconocer, como parece que hizo Sacristán en palabras dirigidas a Domènech.

¿Quieres añadir algo más?

Tan solo una nota autobiográfica. En mis primeros años de estudiante, me vi atraído a partes iguales por el pensamiento marxista y la Lógica. Leí con auténtica devoción la *Introducción a la metamatemática* de Stephen Kleene al mismo tiempo que me adentraba en los escritos filosóficos de Marx y en las elaboraciones de contemporáneos como Gramsci, Lukács, etc. No tenía muy claro a donde podía llevar esta mezcla, extraña para muchos de mis compañeros de promoción, para los que la Lógica tenía un componente dogmático y *opresor* incompatibles con el carácter dialéctico del pensamiento marxista.

Sensible a estos comentarios me atreví a preguntar a un viejo profesor, marxista él también, pero con formación técnica, por la cuestión. Me recomendó que me procurara obras de Manuel Sacristán y que acudiera a la FIM -Fundación de Investigaciones Marxistas- muy activa en aquel entonces.

La realidad del país me llevó algo después a la militancia comunista y, tras los consabidos desengaños, a afrontar la incompatibilidad de una militancia activa en la política y la carrera académica. Opté por esta última y no me arrepiento, al menos no del todo, pero siempre me quedará la duda de qué hubiera ocurrido si me hubiera tomado más en serio la vida política y el pensamiento marxista siguiendo así la vía abierta por alguien que, como Sacristán, era un ejemplo respetado de intelectual comprometido con el activismo político. Queda para otra vida.

Que así sea. Muchas gracias por tu tiempo y por tus respuestas.

Notas

- 1) Alonso, E., & Aranda, V. (2020). La Lógica contemporánea en sus manuales. 1940-1980. ENDOXA, (46), 165–192. <https://doi.org/10.5944/endoxa.46.2020.25474>.
- 2) Olmos, P., & Vega, L. (2003). La recepción de Gödel en España. ENDOXA, 1(17), 379–416. <https://doi.org/10.5944/endoxa.17.2003.5077>.

2. Alfredo Apilánez Piniella: “El pensamiento de Sacristán, al menos en sus últimos años, se sitúa más próximo al ecologismo social de cariz libertario que al ecosocialismo heredero de la tradición marxista, a pesar de que esa era paradójicamente la suya propia”.

Alfredo Apilánez Piniella (Gijón, 1966) es economista de formación y ha desarrollado su carrera profesional en el ámbito de la enseñanza como profesor de ciencias sociales. Desde hace aproximadamente veinte años investiga y publica sus trabajos acerca de temas económicos, principalmente en el ámbito financiero-monetario, y de actualidad político-social, desde una perspectiva de izquierda transformadora que pugna por integrar las tradiciones marxista y anarquista. La mayor parte de sus escritos se han publicado en el blog “Trampantojos y Embelecós”.

En diciembre de 2021 publicó en Dado Ediciones su primer libro: *Las entrañas de la bestia. La fábrica de dinero en el capitalismo desquiciado*. En El Viejo Topo publicó en febrero de 2023 *Los vicios del ecologismo. El abismo entre el diagnóstico y las soluciones*. Actualmente tiene en preparación un tercer libro: *Contra el culto al trabajo. Clase, reproducción social y subversión de la vida cotidiana* con la Editorial Milvus.

Si no ando errado, no llegaste a conocerle personalmente. ¿Cómo llegaste a la obra de Sacristán, a su hacer?

No, no andas errado. Pero antes que nada, permíteme que explicito mi agradecimiento por la oportunidad que me das de poder hacer una humilde aportación a este gigantesco esfuerzo que estáis haciendo tú mismo y algunos compañeros más -me abstengo de decir nombres para no dejarme a nadie- para rendir un merecidísimo homenaje al maestro de tantos que fue Manuel Sacristán.

Muchas gracias por tu generoso comentario. Esfuerzo, trabajo de muchos.

Yendo ya a tu pregunta, te diría que mi acercamiento a Sacristán fue bastante oblicuo e intermitente. El primer conocimiento que tuve de su figura fue en mis años de estudiante en la Universidad de Oviedo, allá por finales de los 80. En el círculo en el que me movía había algunos estudiantes de letras -Filosofía, Psicología, etc.- que orbitaban en torno a la figura de Gustavo Bueno, que por entonces era el *pope* de la

intelectualidad progresista asturiana. De ahí que la primera referencia que tuviera de Sacristán fuera a propósito de la famosa “polémica” entre los dos -lo entrecomillo porque, en realidad, no hubo tal polémica, ante la falta de respuesta de Sacristán- sobre el estatus de la filosofía en el conjunto del saber y en los estudios superiores.

Sin entrar ni mucho menos a fondo en el asunto sí que referiré que, tras leer los dos textos, me pareció que Sacristán tenía razón en que la Filosofía como tal no es un saber sustantivo, sino de segundo grado o crítico -“un filósofo es un especialista en Nada”, según su provocadora formulación-, que bebe de una rica tradición milenaria, pero que se encuentra actualmente supeditada a los desarrollos de las ciencias sociales y a los enormes avances de las ciencias naturales. Quizás -si me permites la especulación- la degeneración sectaria y reaccionaria que ha tenido la llamada “Escuela de Oviedo”, encabezada por el propio Bueno y continuada por sus epígonos, no deja de ser una contraprueba empírica del carácter estéril de la pretensión de Bueno de construir un gran sistema filosófico -el llamado Materialismo filosófico y su concreción en la teoría del “cierre categorial”- totalizador y, a su vez, de la consistencia de los argumentos de Sacristán contra la especialización de la filosofía y su reclusión en una “torre de marfil”.

El segundo -y ya más serio y directo- acercamiento a su obra fue hacia mediados de los 90, a partir de la lectura de los variados y muy feraces textos de los volúmenes de *Panfletos y Materiales*. Ahí fue donde descubrí realmente la fertilidad y la impresionante amplitud de la “paleta” sacristaniana. Y el “enganche” -si me permites la expresión- se consolidó en gran parte por “culpa” tuya, a partir de la aparición de *Rebelión* a finales de los 90 y de la publicación de todos tus trabajos de edición, recopilación y recuperación de su obra, en gran parte inédita y que, por razones bien conocidas, no pudo tener una difusión adecuada en vida. Quiero destacar, por último, el extraordinario libro *M.A.R.X.*, que editaste en El Viejo Topo en 2003. Todavía a día de hoy sigue siendo para mí una fuente inagotable de fulgurantes destellos de una lucidez y amplitud de miras sin parangón.

Este fue, en resumen, si me permites el coloquialismo, mi proceso de “enamoramiento” del inabarcable magisterio sacristaniano.

Muchas gracias de nuevo. Cuarenta años después de su fallecimiento, ¿sigue teniendo interés y vigencia su pensamiento?

Mucho me temo que, si me permites la cariñosa descortesía, se trata de una pregunta retórica. Solo tiene uno que fijarse en el enorme impacto que están teniendo todas las actividades que tú y otros compañeros estáis organizando para conmemorar su centenario. Creo que la impresionante “nómina” de personas cualificadísimas que han contribuido al merecidísimo tributo de muy diversas formas es suficiente demostración de la extraordinaria influencia y de la candente actualidad del “poliedro” Sacristán.

Si me pides que diga los principales motivos de la absoluta vigencia de su pensamiento, serían para mí -muy telegráficamente- los siguientes:

La necesidad de renovación radical de la tradición de la izquierda, expresada en su famosa *boutade* acerca de la necesidad de “volver a empezar de nuevo, como si hubiéramos perdido” y, en consonancia, de superación de los “ismos” y de vuelta a 1848, como si no hubiera división entre marxistas y anarquistas.

En relación con lo anterior, su crítica de los dogmas canónicos de la izquierda revolucionaria -lo que llama el “milenarismo”, la idea de que la historia corría a su favor y la creencia en la revolución como el fin de los tiempos-; el cuestionamiento asimismo de los instrumentos clásicos -partido político, sindicatos, etc.- y de las estrategias de lucha político-social tradicionales, fundamentalmente estatistas. Y, en consecuencia, su defensa de las “pequeñas agregaciones”, de la necesidad de transformación de la vida cotidiana y de una “mutación” antropológica. Todos estos ingredientes me parecen esenciales para la lucha antagonista del presente.

Es evidente su condición de pionero de la inclusión de los “nuevos problemas” -ecologismo, feminismo y pacifismo- en el tronco de la tradición de la izquierda transformadora y su crítica de los resabios productivistas e ingenuamente progresistas de la tradición marxista ortodoxa.

Creo que estás especialmente interesado en la arista ecologista de su obra. ¿Ha sido Sacristán un pionero del ecologismo en España?

Y tanto que lo fue. Creo que no ando errado si afirmo que fue el primer pensador relevante de habla hispana que, sin abandonar en absoluto la tradición de la izquierda revolucionaria, se percató del carácter perentorio de la recuperación de la alianza entre -utilizando sus propias palabras- “el movimiento obrero y la ciencia”, en aras de incorporar al

ADN de la lucha anticapitalista el carácter acuciante de la cuestión ecológica. Y esa fusión conllevaba un replanteamiento profundo de los principios básicos que habían regido la evolución de la izquierda política y social -en concreto, de los sindicatos- durante los siglos XIX y XX.

Sacristán se dio cuenta muy pronto -probablemente influido en gran medida por el Informe al Club de Roma sobre los límites del crecimiento de 1972- de que el carácter de omnívoro biofísico del capitalismo neoliberal había superado la «línea de no retorno» y, por tanto, su compulsión a pasar por encima de sus límites en pos de contener, agónicamente, su degradación, abocaba a la sociedad humana a enfrentarse a su propia supervivencia: “la especie de la hybris, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada”.

Esto exigía, entre otras cosas, el abandono del productivismo ingenuo -sustanciado en la introducción del concepto de “fuerzas productivo-destructivas”-, que hasta entonces había caracterizado a la tradición marxista, y la fusión del movimiento obrero con los movimientos sociales que afrontaban los nuevos problemas civilizatorios, entre ellos, y en lugar muy destacado, el desastre ecológico. Esta constatación, unida a su aguda percepción de la encrucijada vital en la que se hallaba la especie humana, supusieron un replanteamiento radical -y muy incomprendido por sus supuestos correligionarios- de los principios basales de la izquierda tradicional.

¿Cuál de sus escritos ecologistas destacarías especialmente?

Diría que el más importante y clarificador, en mi opinión, es la “Comunicación a las jornadas de ecología y política” de Murcia de 1979. Creo que ahí es donde mejor sintetizadas están sus ideas profundamente renovadoras. Empezando por la primera frase: “En los párrafos siguientes me propongo una consideración general de los problemas que la crisis ecológica plantea a la izquierda revolucionaria”. Se trata por tanto de un texto programático, en el que esboza las líneas generales de su propuesta de fusión entre la izquierda transformadora y los movimientos sociales “amigos de la tierra”.

Sin embargo, y de nuevo en mi humilde opinión, en cuanto a la frescura -a veces incluso un poco brutal- y la luminosidad inspiradora de sus reflexiones, el texto más impactante es la transcripción de la conferencia “¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?”. Sobre todo

destacaría la parte de las preguntas finales donde Sacristán habla “a calzón quitado” de cuál debería ser la forma de lucha sociopolítica anticapitalista más apropiada para esta época de derrota y de ecocidio. Por supuesto que son jalones imprescindibles también su conferencia sobre la “Tradición marxista y nuevos problemas” y las siempre jugosas opiniones vertidas en sus, desgraciadamente escasas, entrevistas. Por ejemplo la que tuvo con la revista *Dialéctica* en 1983.

Sé que me dejo muchas cosas -la extensa pero interesantísima conversación con Wolfgang Harich, por ejemplo-, pero si tuviera que elegir me quedaría como digo con las dos primeras.

Desde tu punto de vista, ¿qué tipo de ecologismo era el suyo? ¿Cuáles serían sus tesis más relevantes?

Antes de entrar en materia, y si me permites la leve matización, más que de ecologismo, hablaría del ecosocialismo de Sacristán, o incluso del ecologismo social de cariz libertario. Creo que no es una cuestión baladí porque, como decíamos antes, Sacristán se distancia simultáneamente del culto al progreso, consustancial a la ortodoxia de la tradición “obrerista” y marxista, pero también del “ambientalismo”, de cariz conservacionista y romántico, que era el ecologismo más habitual en su época. Pensemos por ejemplo -y conste que lo digo con todo el respeto- en la descomunal tarea de divulgación natural realizada por Félix Rodríguez de la Fuente en su famosísimo programa de televisión “El hombre y la Tierra”. A pesar de su indudable valía, que creo que todos los de mi generación recordamos con mucho cariño, se trata de una contribución que carece de crítica social y, excuso decir, de anticapitalismo. Es decir, se centra únicamente en el conservacionismo y en la apelación romántica a los “humanos” a mejorar su relación con la naturaleza. Sacristán es por tanto, en mi opinión, el primer pensador -al menos en el ámbito hispano- que fusiona con seriedad y rigor sin parangón la tradición revolucionaria de la izquierda con la cuestión ecológica. Pero también rechaza tirar al «niño con el agua sucia». Es decir, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con la mayoría de los economistas ecológicos y con muchos partidarios del Decrecimiento, Sacristán mantiene la vigencia del núcleo del pensamiento marxiano, amén de defender los «Atisbos político-ecológicos de Marx», basados en la noción de metabolismo socionatural.

En relación de nuevo con el “problema del poder”, Sacristán afirma taxativamente la necesidad de un ecologismo revolucionario y, como se desprende de la siguiente cita, consecuentemente antirreformista: «No es posible conseguir mediante reformas que se convierta en amigo de la Tierra un sistema cuya dinámica esencial es la depredación creciente e irreversible. Por eso lo razonablemente reformista es, también en esto, irracional»

Es muy importante señalar también -sobre todo proviniendo, como era su caso, de la tradición marxista- su defensa de las pequeñas agregaciones y de las comunidades de convivencia como vías de comenzar la transformación social y ecológica desde abajo. Como creo que él lo expresó de forma impecable, lo mejor es darle de nuevo la palabra: “Cuando la gente que tenemos convicciones ecologistas propugnamos lo pequeño, por decirlo de la manera más ‘cursei’, las pequeñas agregaciones, no estamos pensando sólo a lo Gramsci, y eso es ya importante, que esa es ya una manera de cubrir el planeta, empezar por las moléculas, sino que además estamos pensando que hay que evitar que la dinámica de las grandes agregaciones vuelva a hacer lo que está haciendo hasta ahora con la individualidad. Es decir, hay además una afirmación positiva, que es sustancial, la de que la pequeña agregación es un tipo de cultura que preferimos a la vista de lo que está pasando con las grandes agregaciones”.

Creo que estas breves pinceladas permiten sostener la opinión de que, si partimos de las coordenadas actuales, el pensamiento de Sacristán, al menos en sus últimos años, se sitúa más próximo al ecologismo social de cariz libertario que al ecosocialismo heredero de la tradición marxista, a pesar de que esa era, como hemos señalado, paradójicamente la suya propia.

¿Qué opinión te merece *mientras tanto*, la revista fundada inicialmente por él, Giulia Adinolfi y otros amigos y compañeros: Francisco Fernández Buey, Toni Domènech, Miguel Candel, María José Aubet, Ramon Garrabou?

Creo que la aparición de *Mientras Tanto* es un hito decisivo en esa afirmación de la necesidad de una renovación profunda de la tradición emancipatoria que guía toda la trayectoria de Sacristán -y también por supuesto de su compañero y discípulo Francisco Fernández Buey y del resto de componentes de la revista- a lo largo de los años 70 y 80. De

hecho, y dicho sea de paso, diría que es bastante significativo que su creación coincida casi en el tiempo con el abandono definitivo de su militancia en el PSUC. La publicación de la revista -en continuidad con *Materiales*, el proyecto editorial previo de vida efímera- incide, por tanto, en este aspecto básico de la fusión de la tradición de la izquierda revolucionaria con los nuevos movimientos que reflejan la aparición de “los nuevos problemas” civilizatorios. De ahí que la línea editorial de la revista quede expresada por sus colores: rojo, verde y violeta. El rojo expresa su identificación con los proyectos de emancipación social y política de las clases trabajadoras; el verde, su ecologismo y el violeta, su feminismo.

Creo que la mejor prueba de ese carácter profundamente innovador de la revista está en la extraordinaria “Carta de la redacción” del primer número escrita por Sacristán. Diría que se trata, en mi opinión, del mejor programa de acción revolucionaria que conozco, escrito además con un lenguaje y un estilo marca de la casa, es decir, deslumbrantes. Para ofrecer solo un botón de muestra de su carácter asombrosamente premonitorio, me gustaría destacar la mención que hace Sacristán a una paradoja que hoy, en plena expansión de la ola de la ultraderecha, se vuelve cada vez más lacerante. A saber, la coincidencia de una crisis profunda -quizás terminal- de la civilización del capital con un reforzamiento de la “hegemonía ideológico-cultural burguesa”, en medio de la parálisis de la izquierda social y política y de la pérdida irremediable de la vieja cultura proletaria de las clases subalternas. En fin, creo que se trata de un retrato, no por áspero y amargo, menos lúcido, de la catástrofe en la que casi medio siglo después nos encontramos, si cabe incluso con mayor virulencia.

De modo que vuelvo, si me permites, a darle la palabra porque creo que no se puede explicar mejor esa, cada vez más ardua, tarea de reconstruir una “perspectiva esperanzadora” que como él lo hace en este luminoso paso: “La tarea se puede ver de varios modos, según el lugar desde el cual se la emprenda: consiste, por ejemplo, en conseguir que los movimientos ecologistas, que se cuentan entre los portadores de la ciencia autocrítica de este fin de siglo, se doten de capacidad revolucionaria (...). Quienes de verdad tienen la palabra son los movimientos potencialmente transformadores, desde las franjas revolucionarias del movimiento obrero tradicional hasta las nuevas

comunidades amigas de la Tierra. Sólo cuando unas y otras coinciden en una nueva alianza se abrirá una perspectiva esperanzadora”.

¿Qué tipo de política socialista y ecologista de la ciencia defendía Sacristán? ¿Tiene vigencia para nuestro hoy?

Diría que, en este punto y hasta donde alcanzan mis escasos conocimientos, la posición de Sacristán es también de una gran lucidez. Su punto de partida es lo que denominaba, siguiendo a Aristóteles, el principio de *mesotés*, de la cordura, de la medida.

A partir de ahí, cuestionaba radicalmente la confianza ilimitada en la tecnociencia como fuerza emancipadora -el desarrollo de las fuerzas productivas-, que era característica de la mayor parte de la tradición de la izquierda marxista y, aunque en menor medida, también anarquista. Argumentaba a colación que la "bondad epistemológica" del conocimiento científico se tornaba peligrosa al aplicarse a fines destructivos (como las bombas atómicas), lo que le llevó, como decíamos antes, a reformular las fuerzas productivas como "fuerzas productivo-destructivas". Dejo rápidamente dos botones de muestra de esos muy sensatos y ecológicos principios de los fundamentos de una política socialista de la ciencia:

“Por el contrario, habría que entender que un programa socialista no requiere hoy (quizá no lo requirió nunca) primordialmente desarrollar las fuerzas productivas, sino controlarlas, desarrollarlas o frenarlas selectivamente”.

“No hay antagonismo entre tecnología (en el sentido de técnicas de base científico-teórica) y ecologismo, sino entre tecnologías destructoras de las condiciones de vida de nuestra especie y tecnologías favorables a largo plazo a ésta. Creo que así hay que plantear las cosas, no con una mala mística de la naturaleza”

Pero quizás la cuestión para mí más importante es el acento que ponía en que la clave era de nuevo el “problema del poder”, es decir, que, sin ser en absoluto un asunto sencillo, la decisión sobre la conservación, transformación o destrucción de partes de la “megamáquina” generada por el capital era -salvo ejemplos flagrantes como el armamento, el automóvil o la energía nuclear- una cuestión de poder, es decir, de situar la prioridad, como se refleja en el siguiente paso, en la transformación social radical:

«Pues el problema de las técnicas no parece grave en absoluto. El problema del poder se plantea de un modo todavía más crudo al movimiento ecologista porque no es una cuestión de técnicas. Incluso en el punto más difícil, el punto energético, la cosa parece salvada. Yo estoy dispuesto a rectificarme, tampoco soy un ingeniero, soy un ignorante, que académicamente se llama filósofo, pero todo hace pensar que el problema no son las técnicas».

¿No idealizó Sacristán en exceso el papel del movimiento obrero, al que siguió considerando hasta el final de sus días la vanguardia, por decirlo de modo clásico, de la lucha anticapitalista?

En este punto neurálgico te diría que, en mi opinión, el último Sacristán parece vacilar. Mientras que, por un lado, es consciente de la aguda crisis del trabajo asalariado, de la degradación y precarización del empleo en la fase neoliberal, del conflicto insalvable ecologismo-sindicalismo y de la necesidad, en definitiva, de construir un sujeto más integral, no centrado solo en la clase trabajadora, por el otro, mantiene la confianza, digamos que “agónica”, en que la clase obrera es el agente principal del cambio social. Es decir, que mantuvo la creencia, a pesar de todo, en la pervivencia del carácter preferente como sujeto transformador de la clase trabajadora, concebida como los «sustentadores de la especie», «aquellos que crean la vida social». Sin embargo, la sensación de vacilación se incrementa al comprobar cómo su posición parece oscilar entre, por un lado, la afirmación de la necesidad de continuar con el trabajo y la militancia en las viejas organizaciones obreras, al menos para tratar de radicalizarlas y de aprovechar la infraestructura y la logística de sus aparatos sociopolíticos; pero, por otro lado, como hemos mencionado ya, aboga reiteradamente por potenciar las pequeñas agregaciones, las comunidades de convivencia, al hilo de la necesidad de “poner telar en casa” y transformar la vida cotidiana.

Creo que esa vacilación es, como siempre en él, muy auténtica y se debe a que, incluso en una persona tan abierta al cuestionamiento y a la autocrítica, las adherencias de la tradición a la que pertenecía y a su propia biografía política, eran demasiado poderosas para realizar un replanteamiento radical de esta cuestión.

Sin embargo, creo que es bastante evidente a estas alturas que las predicciones de Sacristán acerca de la pervivencia del «sujeto»

tradicional, encarnado en los restos del movimiento obrero, no se verificaron: «Yo creo que la nueva problemática no cambia la vieja concepción del movimiento obrero revolucionario, según la cual el agente del cambio social está en las clases trabajadoras (si es que llega a haber un agente con consciencia y voluntad), principalmente en el proletariado urbano».

Quizás entonces -por muy desgarrador que resulte para los viejos militantes- habría que perder la esperanza histórica en que el ámbito laboral -la lucha de clases en sentido tradicional- sea necesariamente emancipatorio y, como muestra el siguiente paso del texto clásico de crítica del marxismo tradicional de Moishe Postone, darle la vuelta incluso al argumento, dado que los trabajadores dependen en realidad del crecimiento capitalista: «Más aún, ya que el trabajo está determinado como un medio necesario para la reproducción individual en la sociedad capitalista, los trabajadores asalariados siguen dependiendo del «crecimiento» del capital incluso cuando las consecuencias de su trabajo, ecológicas o de cualquier otra clase, funcionan en detrimento de ellos mismos o de los demás».

Es decir que en esta peliaguda cuestión se refleja a la vez la agudeza de sus intuiciones acerca de la crisis quizás terminal del movimiento obrero tradicional y, simultáneamente, también el desgarro y la dificultad que conllevaba la ruptura con las viejas concepciones de la tradición revolucionaria a la que pertenecía.

Has hablado en alguna ocasión de la frescura y capacidad de percepción de la realidad de Sacristán, de su “limpieza de miras”. ¿Puedes desarrollar esta idea, esta bella metáfora?

Creo que lo que mencionas se desprende directamente de todo lo que estamos desarrollando.

Como se constata fehacientemente en las consideraciones previas, Sacristán combina una extraordinaria capacidad para detectar los “nuevos problemas” y las implicaciones tectónicas que su asunción crítica tiene para la tradición de la izquierda y, simultáneamente, una honestidad “brutal” -si me permites de nuevo el coloquialismo- a la hora de asumir hasta el final las consecuencias derivadas de esa necesidad de “volver a empezar de nuevo, como si hubiéramos perdido”.

Estos dos rasgos convierten a Sacristán en un pionero, una *rara avis*, alguien adelantado a su tiempo que desbroza senderos no transitados. La prueba es que la mayor parte de sus intuiciones y reflexiones han sido extraordinariamente certeras.

Un motivo, en mi opinión, digamos pragmático, de esta frescura y capacidad de percepción de la realidad, en ocasiones incluso masoquista por lo que suponía de autoinmolación, sería que siempre voló por libre, nunca hizo carrera académica ni tuvo una posición acomodada. Es muy probable que esta «ligereza de equipaje», el hecho de no tener vinculación orgánica con ningún estamento académico-corporativo -no tener que defender el «cocido»- de ser un poco «perdedor» -como Gramsci, el Che, Gerónimo o Miguel Hernández-le ayudara a pensarlo todo con esa “limpieza de miras” a la que te refieres.

Te has referido también a su idea de derrota de la izquierda social y política y a la necesidad de volver a empezar de nuevo. ¿A qué “empezar de nuevo” se estaba refiriendo?

Como ya hemos también esbozado, Sacristán percibió con nitidez el impacto devastador de la contrarrevolución neoliberal sobre las organizaciones tradicionales del movimiento obrero, la destrucción de la cultura obrera que ello implicaba y la progresiva retirada de la izquierda institucional -incluido el Partido Comunista en el que él había militado- hacia posiciones no ya reformistas sino incluso -en el caso del PSOE, por ejemplo- socialliberales. La transición posfranquista hacia el “Régimen del 78” es un buen ejemplo: Pactos de la Moncloa, referéndum de la OTAN, reconversión industrial, reformas laborales, etc.

Creo que merece la pena mostrar, si me permites, esa degeneración sin paliativos de lo que en otra época se conoció como izquierda revolucionaria en sus propias palabras, siempre tan descarnadas y al mismo tiempo luminosas, y cuya palpitante actualidad no deja de impresionar: «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 del planeta, etc, sin olvidar el punto del etcétera que más importa, a saber, la amenaza de guerra. Los únicos

valores positivos siguen estando donde estaban, en esa izquierda social por derrotada que esté. Desde esos valores hay que volver a empezar otra vez como si hubiéramos perdido, que de hecho lo hemos perdido, disculpame la brutalidad de viejo con la que he decidido hablar esta noche aunque sea brevemente, como hemos perdido lo que empezó en 1848. El lado positivo de todo esto sería que si hay que empezar como en 1847, entonces habría que empezar como si no estuviéramos divididos en las distintas corrientes del movimiento de renovación social, como si todos fuéramos socialistas, comunistas y anarquistas, sin prejuicios entre nosotros, volviendo a empezar de nuevo, a replantearnos cómo son las cosas, en qué puede consistir ahora el cambio, y sobre todo al servicio de qué valores, admitiendo de una vez que lo que hay en medio lo hemos perdido».

Sacristán apunta por tanto a la necesidad perentoria de fusión de las dos tradiciones históricas del movimiento obrero y, como ya ha quedado dicho, quizás su mayor contribución sea la apelación a la urgencia de la integración de la izquierda tradicional con los nuevos movimientos sociales -ecologismo, feminismo y pacifismo-. De hecho, en otro lugar se refiere a la necesidad de superar las “disputas de escuela” y los distintos -ismos -con la excepción, eso sí, del más importante: el comunismo- para enfrentar limpiamente y sin lastres ideológicos los acuciantes problemas de este mundo grande y terrible.

Y todo esto lo afirma no solo frente a la traición reaccionaria o a la deriva reformista de muchos antiguos revolucionarios, sino también respecto a la actitud de dar la espalda al mundo de muchos intelectuales que dejan de luchar y se acomodan en la melancolía de la derrota, situación por desgracia cada vez también más frecuente en estos tiempos desencantados. Creo que -si no te parece que estoy abusando de las referencias- lo mejor también sería darle la palabra.

No abusos de referencias, démosle la palabra:

«Los cambios de pesimismo, que es muy frecuente encontrar tanto en Madrid como en Barcelona entre intelectuales procedentes de la izquierda marxista, pueden verbalizarse de muchos modos. El que más interesante me resulta es el de aquellos que teniendo a sus espaldas bastantes años de pelea ideológica por lo menos y, muchas veces, incluso de política orgánica, un buen día deciden que el mundo no presenta ya ninguna esperanza, que lo único que se puede hacer es

prepararse a bien morir para cuando estallen los primeros cohetes, y que entonces a lo que hay que dedicarse es no ya a teoría sociológica ni a problemas más concretos, como por ejemplo el de la energía o el de la contaminación, sino que más vale leer simplemente poesía, algo de filosofía, lo más especulativa posible, y esperar el final».

Imposible expresar mejor esa confianza agónica en la necesidad de -parafraseando otro de sus famosos lemas- seguir dando la batalla, aunque íntimamente se vea perdida.

Has hablado de ello, pero déjame insistir. No hay duda de que Sacristán fue un pensador comunista-marxista. ¿Fue también, y sin contradicción, un pensador anarquista? Si es así, ¿qué tipo de anarquismo defendía?

Creo que hemos ido esbozando esa arista anteriormente, pero sin duda merece la pena, dada su trascendencia y originalidad, seguir afilándola. Este es otro punto en el que la evolución de Sacristán resulta totalmente extraordinaria, ya que se trata de un pensador que proviene de la tradición marxista y que evoluciona -como muestran los diversos atisbos que hemos ido señalando- hacia posiciones cercanas, no ya al anarquismo, sino incluso al comunismo libertario.

Miguel Manzanera Salavert -uno de los mayores expertos en la obra y la trayectoria vital de Sacristán- hace un excelente resumen de esa evolución tan insólita: «Después de haber sido dirigente del PSUC, Sacristán abandonó su puesto en la dirección en 1969 acusándola de oportunista y reconoció lo justo de la crítica anarquista al poder político, descubriendo el carácter dogmático e ideológico que había tomado el materialismo histórico en su uso por el Estado soviético -idea que compartió con Lukács-».

También es muy ilustrativa en este punto la candente cuestión que Sacristán plantea en el ya mencionado debate final de la conferencia “¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?”: la «cuestión de la eficacia», en relación con las dos principales estrategias de lucha del marxismo y del anarquismo, y la necesidad del cambio molecular, de empezar desde abajo, precisamente en la línea de los nuevos movimientos pos 68: «En la tradición marxista, a la que me parece que pertenecemos los dos, era corriente al menos en ambientes de discusión, así como suele decirse de marxismo vulgar, añadir a un discurso como el tuyo, «y la prueba es que el anarquismo nunca

consiguió nada». Lo que pasa es que a estas alturas habría que añadir «y la contraprueba es que nosotros tampoco». Tampoco la tradición marxista ha conseguido nada, nada en ese sentido trascendental, de mutación total, porque claro que en otros campos sí, anarquistas y marxistas han conseguido cosas; sin ninguna duda, la situación de las clases trabajadoras en el mundo industrial no sería ni siquiera higiénicamente la que es sin esa tradición. Pero lo sustancial, el cambio de mundo que se esperaba, ese igual no se ha producido cuidando la eficacia que descuidándola. Quiero decir que, si se me permite la frase un poco provocativa, la eficacia ha sido tan ineficaz como la ineficacia. Ha habido cambios técnicos en la detentación del poder y nada más, con gran desesperación de los más clarividentes protagonistas del cambio. Sería hora de decir de una vez que Lenin murió deprimido, convencido de haberlo hecho mal y que todo había fracasado».

Así pues, la defensa que hace de las “pequeñas agregaciones”, la desconfianza hacia las grandes organizaciones -recordemos una vez más que llegó a ser miembro del comité ejecutivo del PCUS durante la dictadura-, así como la insistencia en la necesidad de la transformación de la vida cotidiana y de las costumbres y hábitos individuales, son todos ellos rasgos que, en mi opinión, son ingredientes suficientes para situarle muy próximo a lo que en la tradición de la izquierda social se denomina comunismo libertario.

Sin embargo, es obvio que no ignora la cuestión clave: el problema del poder -o el de la necesidad de organización, de coordinación y también de internacionalismo- y la dificultad de fusionar las “pequeñas moléculas” con la lucha global contra las catástrofes planetarias que provoca el omnívoro biofísico capitalista.

Cuando Sacristán hablaba de transformar “la vida cotidiana”, ¿a qué se estaba refiriendo? ¿De qué “vida cotidiana” hablaba? ¿Qué camino de transformación señalaba?

Creo que, para evitar excesivas reiteraciones, me puedo limitar a señalar de nuevo esa necesidad, en la que insistía tanto, de “poner telar en casa”, es decir, de desarrollar hábitos y estilos de vida “comunistas”, que de alguna manera prefiguren -con todas las limitaciones que impone el acerbo entorno circundante- la nueva sociedad.

Incluso la acuciante necesidad del cambio molecular y de la transformación radical de los hábitos personales la lleva a comparar,

provocadoramente, con las conversiones religiosas: «Todos estos problemas tienen un denominador común que es la transformación de la vida cotidiana y de la consciencia de la vida cotidiana. Un sujeto que no sea ni opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece para llamarles la atención, aunque sea un poco provocador, tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba una conversión».

Por ejemplo, y en relación con la necesidad de la coherencia en la conducta individual, insiste en que, a pesar de la impopularidad de la recomendación -dirigida a una clase obrera que acaba de llegar al pseudobienestar consumista- hay que decirle claramente a las clases populares que el coche es un artefacto “no comunista”. “Es un terreno en el que no hay más remedio que expresarse en términos que les pueden parecer un poco utópicos, pero que hay que tener la decisión de no ponerse colorado por ello: mientras la gente siga pensando que tener un automóvil es fundamental, esa gente es incapaz de construir una sociedad comunista, una sociedad no opresora, una sociedad pacífica y una sociedad no destructora de la naturaleza. ¿Por qué? Porque se trata de bienes esencialmente no comunistas, como diría Harich”

Como recuerdas, Sacristán usó en alguna ocasión la expresión “ir en serio”. ¿De qué seriedad hablaba? ¿En qué consiste ese “ir en serio”?

En este caso creo que, si no ando errado, se refería a esa necesidad de ir hasta el fondo de las cosas y a lo que Toni Domènech, en un artículo magnífico, denominó el antifilisteísmo de Sacristán. Es decir, su ausencia absoluta de componendas o de cinismo digamos pragmático a la hora de ir hasta el final, hasta la verdad de las cosas, incluso a costa de realizar un *harakiri*, es decir, una apertura en canal de las propias posiciones pasadas. Es lo que yo interpreto del final de la cita en la que habla de los intelectuales-filisteos como aquellos tíos “que no van en serio”. Y también en su afirmación de que Ulrike Meinhof -cuya evolución desde posiciones de izquierda radical hacia la “insania” terrorista describió con una cercanía y comprensión desgarradoras- “no era una intelectual: era una científica, iba en serio, quería conocer de verdad las cosas”.

Creo que su *boutade* acerca de la fatuidad del intelectual apoltronado encaja muy bien con el resto de piezas del poliedro Sacristán y también con su propia biografía, de casi proscrito podríamos decir, y de estar siempre al margen de las capillitas y de los que tienen que guardar un prestigio, hacer carrera o cuidar el “cocido”, si me permites que abuse del coloquialismo.

¿Y qué opinión te merece su obra de traducción?

La verdad es que no me siento cualificado en absoluto para hacer una valoración global de su ingente tarea de traductor que infinidad de personas realmente conocedoras habéis glosado como de una calidad y minuciosidad insuperables. Pero sí que me parece posible señalar dos cuestiones digamos colaterales.

En primer lugar, el extraordinario mérito y la muestra de honestidad intelectual que reflejan esa enorme calidad de todo su trabajo, teniendo en cuenta que fue una tarea no elegida, a la que se tuvo que dedicar a raíz de la represión sufrida durante la dictadura y por la imposibilidad de continuar con una carrera académica normal. Que a pesar de ese profundo sinsabor y de tener que hacerlo con seguridad a regañadientes, se entregara en cuerpo y alma a la ardua tarea de la traducción en varias lenguas y a la divulgación del pensamiento de infinidad de autores interesantísimos y desconocidos por estos lares, no deja de ser otra prueba más de su acrisolada fibra moral.

Y, aunque solo sea como anécdota personal, añadiría también que no existe mejor traducción del primer volumen del *Capital* de Marx que la suya para Grijalbo: es sencillamente deslumbrante.

En tu conferencia en la librería Anònims de Granollers del pasado 24 de septiembre de 2025 apuntaste unas “leves críticas a los planteamientos de Sacristán”. ¿Nos haces un resumen?

En primer lugar, quiero darte las gracias por mencionar mi modesta contribución a este inmenso océano en el que se ha convertido la conmemoración del centenario del maestro. Y, para ser justos, debo hacer constar asimismo un encarecido agradecimiento al compañero Lluís Guix, el *alma mater* del extraordinario proyecto de divulgación político-cultural -siempre a la izquierda y desde abajo- que se desarrolla bajo su sabia dirección en el Anònims de Granollers. Animo por tanto a todos los compañeros que no lo conozcan a visitarlo. Encontrarán

calidez a raudales y una programación de charlas y de encuentros siempre muy interesante.

Me sumo a tus palabras. Anònims siempre ha apoyado causas justas. También cuando hemos recordado la obra y hacer de Francisco Fernández Buey.

Yendo a tu pregunta, es cierto que en la charla hacía una referencia a dos aristas críticas de los planteamientos de Sacristán que en mi opinión, con el tiempo, no resultaron certeros. Aunque también he de hacer constar que, como dijo alguien, incluso cuando se equivocaba levemente las aportaciones seguían siendo muy enjundiosas y sus errores muy ilustrativos de la dificultad intrínseca de los asuntos, lo cual muestra que eran cuestiones complejas y que en su época estaban aún en muy en ciernes.

La primera ya la hemos mencionado *in extenso* -se refería a la digamos agónica confianza que muestra en el papel del movimiento obrero como agente revolucionario- así que para no aburrir en demasía al paciente lector creo que no es necesario reiterarlo.

En segundo lugar, creo que su esperanza en el desarrollo de un ecologismo revolucionario tampoco se ha verificado y quizás se deba en parte a que los mimbres no eran suficientemente sólidos. A pesar de las esperanzas de Sacristán de una aproximación simbiótica entre economía ecológica, ciencias naturales y ecologismo revolucionario, el carácter reformista y antimarxista de la economía ecológica y de la mayoría de los científicos naturales con competencias ambientales ha frustrado, en mi opinión, esa alianza.

La economía ecológica se ha desarrollado -a diferencia del planteamiento enriquecedor de Sacristán, ponderando los atisbos ecológicos de Marx y rectificando sus residuos productivistas- en oposición o ignorando el marxismo. Esa animadversión ya estaba en ciernes en tiempos de Sacristán en la obra por ejemplo de Georgescu-Roegen. Y el movimiento del decrecimiento, incluso el ecosocialista o libertario, ha dado lugar en la mayoría de los casos a posiciones reformistas y a propuestas inconsistentes, como por ejemplo su propuesta estrella: la renta básica universal.

Por otro lado, el marxismo ecológico de Bellamy Foster, Saito o Malm sigue en general con la visión leninista de la estrategia estatista, de la confianza estéril en las transformaciones «desde arriba» y el olvido del

cambio molecular, «desde abajo», de la transformación radical de la vida cotidiana.

Diría en conclusión que Sacristán tenía una percepción demasiado favorable de las fuentes nutricias y de las potencialidades del movimiento ecologista, que se ha mostrado demasiado remiso a reconocer la prioridad de la degeneración endógena de la acumulación capitalista -descrita magistralmente por Marx- como causa primordial del ecocidio.

¿Fue Sacristán un pensador pacifista en tu opinión?

Hasta donde alcanzo modestamente a conocer es indudable que sí, si equiparamos el pacifismo con la “no violencia”, es decir, con la adopción de métodos de lucha anticapitalista que eviten la violencia digamos de raíz. Pero creo también que se distancia claramente de un pacifismo de tipo contemplativo, pasivo, como el que se puede asociar con ciertas formas, ahora tan de moda, de espiritualidad oriental. En este sentido, es muy significativa su opinión favorable sobre Gandhi -el apóstol de la resistencia pacífica- y la provocadora comparación que hace con la estrategia leninista: “Por decirlo un tanto provocativamente; no se ve que la III Internacional (ni la IV, para el caso) se haya acercado a sus objetivos doctrinales más que el gandhismo a los suyos”.

Es decir, Sacristán se distancia, en tiempos de reflujo revolucionario, de la teoría clásica de la revolución como asalto al poder del estado, principalmente por medios armados, que bebe de la tradición bolchevique: “Por una parte, los clásicos marxistas están convencidos de la inevitabilidad de la violencia interna a un Estado, es decir, de la inevitabilidad de la guerra civil, digámoslo en forma genérica, y también de la inevitabilidad de la guerra entre Estados”.

También creo que está muy relacionado su pacifismo con la importancia que otorga a las transformaciones capilares, de la vida cotidiana, a las pequeñas agregaciones y al cambio cultural.

Asimismo es imprescindible destacar su denuncia del “peligro atómico” -en la línea de la idea de “exterminismo” del historiador marxista E.P. Thompson- que sigue tan candente -sino más incluso- que en su época de la destrucción mutua asegurada, en el contexto de un hipotético enfrentamiento entre los dos bloques de la Guerra Fría.

Pero como digo no se trata en absoluto de un pacifismo contemplativo, e incluso [aboga](#) por ciertas formas de lo que en el anarquismo clásico se

conocía como acción directa o “propaganda por el hecho”, anticipando premonitoriamente las tácticas de movimientos ecologistas actuales como las *Sublevaciones de la Tierra* o *Extinction Rebellion*: «Las cuales pueden ir desde protestas civiles propias incluso de asociaciones de consumidores, por ejemplo, contra las autopistas, contra las tarifas de las compañías eléctricas, hasta acciones ocasionalmente más enérgicas, como intentos no violentos de sabotaje, de bloqueo no violento de instalaciones o de su funcionamiento».

También he recordado, a colación de tu pregunta, que, aparte de lo que comenté al principio, una de las primeras veces que tuve noticia de Sacristán fue leyendo un artículo suyo en *El País* contra la “traición” flagrante que estaba perpetrando el PSOE de Felipe González con su viraje belicista y atlantista en la campaña del referéndum de la OTAN de 1986 -que Sacristán ya no llegó a ver-. Creo que este dato es otra prueba fehaciente del acendrado pacifismo crítico y nada ingenuo de Sacristán.

Por último, y como ya se puede suponer, su pacifismo no tiene nada que ver con la aceptación obediente de las vías legales de la democracia formal, es decir, con la opción típicamente reformista, que entiende por “violencia”, por ejemplo, el simple hecho de okupar una vivienda de un fondo buitre: “Pero en la tradición marxista tuvo mucha importancia el hecho de que el abandono de una tesis belicista o de la violencia fue generalmente acompañado por una aptitud ideológica reformista”.

Con “limpieza de miras”, como decíamos antes, sin idealismos, sin cegarnos, ¿ha influido el pensamiento y acción de Sacristán en las luchas de los movimientos emancipatorios de estos últimos años?

En mi opinión, mucho menos de lo que debería. De hecho creo que es un autor bastante desconocido para los colectivos sobre todo de la izquierda social y de los ya no tan nuevos, movimientos. Y es una verdadera lástima ya que, como estamos viendo de forma palpable, su pensamiento es premonitorio en muchas cuestiones de candente actualidad y por tanto sería muy útil su conocimiento por todos aquellos que creen que otro mundo es posible.

En cuanto a las causas de esa falta de conocimiento de su obra, y por mor de brevedad, podría esbozar telegráficamente algunas que pienso que son relevantes:

Incumplimiento del pronóstico de Sacristán de la fusión del movimiento obrero con los nuevos movimientos sociales, e incluso acentuación del “diálogo sordos” entre las dos tendencias.

Incumplimiento de su previsión de la evolución hacia un ecologismo revolucionario. Alergia, ya mencionada, al marxismo de la economía ecológica y de la economía feminista. Evolución del feminismo *mainstream* hacia el abandono de las cuestiones materiales por un cultivo primordial de asuntos de tipo identitario relacionados con el género.

Inexistencia del movimiento por la paz, a pesar del belicismo y del imperialismo rampantes que vivimos en la actualidad.

Incomprensión de su internacionalismo en medio del marasmo identitario y nacionalista, que ha cooptado a buena parte de la izquierda y de los movimientos sociales.

En fin, que ese diálogo de sordos que sigue existiendo entre las organizaciones que aún creen en la necesidad de una revolución social y, por otro lado, los movimientos de “un solo asunto” -en la feliz expresión de Paco Fernández Buey- no es el caldo de cultivo más adecuado para el arraigo de las enseñanzas de Sacristán.

Por último, y a beneficio de inventario, también mencionaré los prejuicios -creo que totalmente infundados- que todavía existen respecto a su presunto autoritarismo en su etapa como dirigente comunista.

Sé que vas siguiendo las publicaciones, conferencias y encuentros que se están celebrando con ocasión del primer centenario de su nacimiento. ¿Qué opinión te merecen?

Pues, como te decía al principio, la verdad es que estoy muy impresionado con la tremenda tarea que estáis haciendo. Me parece que ya se puede afirmar sin asomo de duda que es el mayor acto de reconocimiento intelectual, desarrollado además al margen del ámbito institucional o formalmente académico, del que al menos yo tengo noticia. Esta formidable tarea de divulgación de todo tipo de materiales, algunos inéditos, además muy bien estructurados por temas, que estáis haciendo me parece por tanto de una valía extraordinaria. Excuso decir asimismo la impresionante nómina de colaboradores y de testimonios que recuperan su memoria y analizan desde todas las aristas posibles sus fecundísimas contribuciones en múltiples campos. Diría que ese es el mayor mérito de los que habéis organizado la efeméride: visibilizar la

gigantesca ola de admiración y la descomunal influencia de un pensador no convencional, es decir, de alguien que desarrolló, por razones harto conocidas, la mayor parte de su obra fuera de los circuitos académicos. Ese masivo “afloramiento” es la mejor prueba fehaciente del profundo poso que ha dejado su huella en infinidad de personas y colectivos. En fin que, como digo, no salgo de mi asombro. Sin duda además es de justicia poética que un autor que por sus circunstancias vitales no pudo desarrollar una obra sistemática haya alcanzado cuarenta años después de su fallecimiento este nivel de reconocimiento tan abrumador.

Solo espero, en definitiva, que todo este enorme esfuerzo pueda tener algún tipo de continuidad y que sirva para que las nuevas generaciones tengan cumplido conocimiento de las valiosísimas aportaciones sacristanianas a los enormes problemas que aquejan a este mundo grande y terrible.

¿Quieres añadir algo más?

Únicamente, porque antes se me pasó mencionarla, me gustaría, aunque sospecho que estoy abusando demasiado de tu paciencia y de la de los lectores, añadir una última cita que refleja de una manera insuperable el carácter premonitorio de sus intuiciones y que sirve además como perfecto colofón de esa profesión de fe libertaria a la que me he referido anteriormente: “La necesidad de esas medidas ecologistas en gran escala –necesidad que se hará sentir un día u otro, si antes no producimos una catástrofe para nuestra especie– va a sugerir (está sugiriendo ya) la instauración imperial de un gran poder mundial más o menos totalitario y autoritario. La única respuesta de izquierda a ese grave riesgo consiste en construir una alternativa a la vez plausible científicamente e inspirada en motivos comunistas primigenios, es decir, lógicamente anteriores a la división entre marxistas y anarquistas: motivos de comunismo libertario”. Ojalá que así sea.

Y, por último, solo me queda agradecerle de nuevo encarecidamente la oportunidad que me has dado de aportar mi humilde granito de arena a esta gigantesca pirámide de admiración y de reconocimiento que estáis levantando a propósito de la conmemoración del centenario del maestro de tantos que es -utilizo a propósito el presente para resaltar la candente actualidad de sus aportaciones- Manuel Sacristán.

El agradecido soy yo, querido Alfredo. Gracias por tus muy interesantes observaciones y reflexiones.

3. Ascensión Cambrón: “En el trato con él pude confirmar su coherencia filosófica entre la lógica, la ética y la política, lo que en conjunto justificaba sus críticas tanto a los análisis como a las propuestas y a las tácticas de los eurocomunistas y de otros muchos izquierdistas que pululaban en el ámbito intelectual.”

Presentación de la persona entrevistada: “Mi nombre es Ascensión Cambrón Infante y nací en Córdoba. Casi por azar llegué a Premià de Mar (Barcelona), invitada por un tío abuelo, para algo para mí tan especial como “ver el mar”. Tras un mes gozoso, en lugar de regresar con mi familia cordobesa, decidí quedarme en Barcelona y proseguir allí mis estudios. Mi familia catalana me buscó una plaza en la residencia de las Javerianas, donde residí hasta 1968. Frecuentaba la biblioteca del Ateneo barcelonés y preparaba el curso preuniversitario en la academia Peñalver. Junto a dos compañeras, sustituimos la residencia por un piso en la Bonanova (calle Sant Gervasi de Cassoles). Después me matriculé en la Facultad de Filosofía y Letras (UB,) rama de Filosofía y, al finalizar (1975), inicié la docencia en un centro de Enseñanza Media de Barcelona hasta que, en 1978, por razones familiares, trasladé mi residencia a Galicia. Mi proyecto de tesis sobre Ortega y Gasset, urdido con la colaboración de Manuel Sacristán, hube de sustituirlo por otro en la universidad de Santiago. Con el título de *El socialismo racional de Ramón de la Sagra* (1987), obtuve el título de doctora (1987). Años más tarde, creada la Universidad de A Coruña (UDC), fui contratada como profesora titular de Filosofía del Derecho en el que continué hasta mi jubilación. En la actualidad, continuo como profesora emérita de Filosofía del Derecho. Durante varios años, he participado en el Consello da Cultura Galega (sección Pensamento). Y, en la actualidad, soy numeraria del Instituto José Cornide de Estudios Coruñeses.

Como resultado de mis investigaciones, he publicado nueve libros y cincuenta capítulos en libros colectivos relacionados con la historia del *pensamiento sociopolítico* decimonónico español y sobre *Bionomía jurídica*. Entre estos últimos, quiero destacar temas como el de los orígenes, funciones y limitaciones de las comisiones de bioética, la génesis y problemas de la bioética, el proyecto Genoma Humano, el derecho a la propiedad intelectual, el derecho a la salud ante la realidad del VIH/Sida, la reproducción asistida, los óvulos en el mercado o las madres de alquiler. Y entre los primeros, me gustaría subrayar *A razón de Estado e os dez mandamentos. A proposta de Urbano Feijoo e as suas derivadas na emigración galega (1853-1856).*”

Leída tu presentación, intentaré no repetirme mucho.

Empezaste a estudiar Filosofía en la Universidad de Barcelona a finales de los años sesenta. ¿Fue entonces cuando conociste a Paco Fernández Buey?

Comencé la licenciatura un poco más tarde, en el curso 1970-71 con el Plan Maluquer. Durante estos años tuve como profesor a Francisco Fernández Buey. Y poco después, como amigo, junto con Neus Porta, con la que coincidí en algunas asignaturas. Con ella compartí posteriormente el tiempo de embarazo (ella de Eloy, yo de Miguel), la ropita y los útiles de atención a los bebés.

La relación fluida con ellos perduró hasta su muerte, con visitas frecuentes a su piso de la calle Bonaplata.

¿No viviste entonces la experiencia del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona?

Si se entiende como “experiencia” en sentido estricto, no participé en ella directamente, aunque seguí los acontecimientos con atención. Y sí me impliqué en la proyección pedagógica posterior del experimento en la UB, plasmada en la creación de los “comités de curso”.

En ese momento inicial, conocí a Víctor Ríos, a Oriol Romaní, a Josu, a Àngels Martínez, Carles Fabra, Josep Maria Fradera, Angela Sierra y otros cuatro estudiantes canarios, todos comprometidos con la transformación de la universidad.

Más adelante formé parte del comité de Estudiantes del PSUC, donde amplí el conocimiento, en el que participaron algunos otros estudiantes de distintas facultades, de la Politécnica, de la Universidad de la Central y de la Autónoma.

¿Qué profesores recuerdas de tus años de Facultad? Creo que fuiste alumna de dos compañeros de Sacristán, de Jacobo Muñoz y de Jesús Mosterín.

Considero que en mi formación fueron fundamentales las enseñanzas de los tres. Pero la lectura de los escritos de Sacristán es anterior a mis inicios en la universidad, pues ya había leído *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968), publicado por la revista *Realidad* en París. Este documento llegó a mis manos a través de un amigo cordobés que estudiaba en la Politécnica de Madrid, amigo y militante del PCE. Ya en

la UB la enseñanza de Jesús Mosterín me desveló las posibilidades epistemológicas de la lógica, completada con la filosofía de la ciencia. A consolidar la dimensión crítica y rigurosa del pensamiento contribuyeron positivamente las enseñanzas (casi inabarcables) de Jacobo Muñoz sobre la filosofía contemporánea.

Estas aportaciones se completaron con las enseñanzas de Paco Fernández Buey, maestro y amigo. Con él profundicé nociones metodológicas importantes para el estudio de figuras históricas, sin falsear el contexto o el contenido de sus aportaciones. Para ello proponía aplicar la hermenéutica que Manolo defendía en su publicación de 1968. También considero muy significativos en el proceso de mi formación las aportaciones de dos excelentes profesores como Emilio Lledó y Miguel Candel, imprescindibles para el conocimiento tanto de la filosofía y la cultura griegas como del pensamiento medieval.

¿Cuándo se inició tu militancia en el PSUC? ¿Qué te impulsó a tomar una decisión tan arriesgada en aquel entonces?

Durante mis últimos años en la residencia de las javerianas de la avenida de la Catedral, las responsables de la congregación organizaban con frecuencia charlas para las chicas residentes sobre temas de actualidad. Eran temas que de algún modo se relacionaban con las líneas teológicas del Concilio Vaticano II, e invitaban a exponerlos, entre otros, a frailes capuchinos, miembros de una comunidad instalada en una capilla de Baix de Sant Pere. Destacaba el fraile José Luis, cuyos planteamientos sociales eran bien aceptados por las residentes.

El grupo de asistentes a las charlas adquirió una mayor consistencia al ampliarse a personas externas a la residencia, lo que generó la formación de un grupo. Nos reunimos clandestinamente entre 1968 y 1969 en una sala de la iglesia de Sant Pere de las Puelles. De la mano de José Luis, me vinculé primero con las luchas de las incipientes CC.OO. y simultáneamente con el PSUC. En 1969 abandoné la residencia junto a dos compañeras y alquilamos un piso en la calle Sant Gervasi de Cassoles, en cuyo entresuelo tenía el despacho Manuel Sacristán.

El curso siguiente cambié mi domicilio a la calle Córcega (cruce con Balmes) junto a dos compañeras de militancia. Una de ellas, la periodista Manolita Sanz Ferré, me escribió recientemente, después de leer en la prensa un artículo sobre Manuel Sacristán, en donde me decía lo siguiente: “Llegeixo un llarg article a Cultura de *La Vanguardia* i penso

en tu i en la veneració que li teníem en temps [...]. Tu amb fonament, jo d'oïda [...]. Sí, un article sobre Manuel Sacristán. Temps era temps [...]" [Leo un largo artículo en Cultura de *La Vanguardia* y pienso en ti y en la veneración que le teníamos en tiempos [...]. Tú, con fundamento; yo, de oídas [...]. Sí, un artículo sobre Manuel Sacristán. ¡Qué tiempos aquellos! [...]"]. El texto de mi compañera refleja el estado de ánimo que me causaba la cabal comprensión de la filosofía del maestro.

A Sacristán, como has comentado, le conociste en 1970, cuando residías en un piso de estudiantes en Sant Gervasi de Cassoles, justo encima de un despacho donde él estudiaba. ¿Qué recuerdas de aquellos primeros encuentros?

A Sacristán lo conocí personalmente al inicio del primer curso de licenciatura, aunque dos años antes llegó a mis manos el folleto de *Realidad* antes citado, *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Muy pronto conseguí la versión en catalán traducida por Ramon Folch i Camarasa. Su lectura y mis reflexiones habían motivado que adquiriera el extenso libro de Gustavo Bueno en el que objetaba la propuesta de Sacristán.

Pero le conocí en persona porque un camarada no universitario me informó que en el edificio en el que yo residía, Sacristán tenía su estudio en la primera planta. Una mañana llamé a su puerta, me presenté y le trasladé mis impresiones sobre el contenido del libro y los interrogantes que me había generado. Enseguida se ofreció a colaborar y me recomendó un listado de textos para leer, que yo pasé a recoger al día siguiente. Iniciamos así una relación fraterna en la que además de detallarme sus conocimientos, fue desgranando confidencias de sus diferencias políticas con la dirección del partido y de algunas experiencias poco gratas con destacados intelectuales. También me explicó otras cuestiones que no he podido olvidar como, por ejemplo, las circunstancias de la caída en Madrid de Julián Grimau y su condena a muerte. Me describió también la escasa respuesta de los intelectuales a la convocatoria de protesta tras su asesinato en la plaza de Cataluña, en Las Ramblas.

También recuerdo haber participado en la recogida de dinero para comprar medicinas para los defensores del pueblo vietnamita contra los norteamericanos en Vietnam. Manolo me puso en contacto con una hija de Joan Comorera, a la que acompañé a consultas de médicos

progresistas en la parte alta de la calle Muntaner con esa finalidad. A punto de finalizar la licenciatura, residiendo ya Manolo en la avenida Diagonal y yo con mi familia en el barrio de Les Corts, continuamos la relación en las actividades organizadas por la asociación de vecinos. A estas reuniones asistía Vera, y también su padre de tarde en tarde.

Residente ya en Galicia y como profesora interina en la enseñanza media pública, me presenté en Barcelona a una convocatoria de oposiciones durante el verano de 1978, y pude contar con la presencia de Manolo durante la exposición del tema de lógica que me había correspondido por sorteo.

También me ayudó Sacristán a trazar las líneas generales de un proyecto de tesis doctoral sobre la filosofía de J. Ortega y Gasset. Fue un proyecto que hube de abandonar por las dificultades que entrañaba atender a un hijo pequeño, a la carga docente y a las dificultades para departir sobre los avances en la investigación.

En ese tiempo, nuestra relación se había transformado con la mediación de Paco Fernández Buey y de Juan-Ramón Capella, una amistad que ha perdurado hasta el fallecimiento sucesivo de los tres maestros y amigos.

¿Conociste también a Giulia Adinolfi?

A Giulia la conocí casi al mismo tiempo que a Manolo, porque por entonces frecuentaba el estudio de su compañero, a media mañana, para saber cómo se encontraba y para llevarle algo ligero de comer. Poca conversación mantuve con ella hasta que se publicó el primer número de *mientras tanto* (1979) en el que aparece su nombre en el consejo de redacción y su artículo "Sobre las contradicciones del feminismo" (pp. 15-17).

Como he comentado antes, todos residíamos en el barrio barcelonés de Les Corts. Pudimos participar en la asociación de vecinos y con frecuencia coincidía con Vera, algunas veces con Manolo, pero nunca con Giulia.

Permíteme que insista en un punto comentado. Tu trato con Sacristán se fue estrechando a lo largo de tu licenciatura y, finalizada ya esta, él te ayudó a elaborar tu proyecto de tesis doctoral sobre Ortega y Gasset.

¿Fue así?

Sí. Terminé la licenciatura en junio de 1975, pero el "místico" profesor Canals se negaba a dar por válidas las notas puestas por los profesores

PNNs (interinos). Mantenía retenidas las actas y, mediante chantajes, nos sometió a los y las estudiantes a mantener una entrevista personal en su despacho. Hicimos lo que pudimos, pero al final tuvimos que “pasar por el aro”. Resultado de ello fue que hasta el 20 de diciembre de 1975 no nos despacharon el título.

Durante estos meses nuestra relación se fue consolidando, aunque con interrupciones, porque Manolo no gozaba ya de buena salud. Comentaba con él algunas publicaciones de historia de la filosofía en las que aparecía su nombre como encargado de la colección, pero no de la traducción, y le trasladaba la intención de leerlo. Pero a veces me desaconsejaba su lectura por el poco interés del contenido del libro. Yo tenía amplias lecturas de J. Ortega y Gasset y él me sugirió que hiciera unas calas en algunos de sus escritos, los de Ortega, para perfilar el tema y el método de trabajo.

En el trato con él pude confirmar su coherencia filosófica entre la lógica, la ética y la política, lo que en conjunto justificaba sus críticas tanto a los análisis como a las propuestas y a las tácticas de los eurocomunistas y de otros muchos izquierdistas que pululaban en el ámbito intelectual.

Has hablado del interés que tuvo para ti su texto del verano de 1967, publicado en febrero de 1968, “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”. ¿Qué destacarías de este texto tan controvertido?

La lectura comprensiva de este texto me proporcionó la posibilidad de corregir, precisar y sustituir los conceptos estándar de marxismo (Diamat y/o Althusser) de los que yo partía. La inmersión en esa nueva construcción teórica me permitía integrar el procedimiento de la obtención de conocimiento, su objetivo crítico y, a la vez, su relación con las prácticas humanas, los códigos de valores y los fundamentos que las personas sostienen. Este esquema venía acompañado de importantes claves epistemológicas y lógicas ínsitas en las ciencias sociales precisas para, sobre ellas, situar el conocimiento de la historia, la sociedad y de la lucha de clases. Partiendo de estas enseñanzas no me era fácil ni convincente explicar las propuestas políticas del PSUC a los aspirantes a militantes del partido. Estoy segura que yo ponía fuerza en los argumentos para su adhesión al marxismo y sus objetivos, pero también estoy segura que dejaba en la penumbra promesas tácticas que me parecían la *cuadratura del círculo*.

Con el tiempo, fui completando en extensión la propuesta matriz de Manolo con los planteamientos de Paco Fernández Buey y Juan-Ramón Capella.

Coincidiste con él, como decías, en una Asociación de Vecinos que agrupaba a los barrios donde vivíais...

En el barrio de Les Corts existía una asociación de vecinos muy activa y a las reuniones periódicas que convocaba el presidente acudían algunas veces Manolo y otras Vera. En ella había una amplia participación de los afiliados al PSUC, por lo que cuando acudíamos a las reuniones llevábamos preparados los planteamientos que nuestra organización proponía para el barrio.

Al trasladarte tiempo después a Galicia, ¿te seguiste relacionando con él?

Mi traslado a Galicia modificó mis proyectos. Durante el curso 76-77 me habían contratado como profesora interina en el instituto de Martorell. Ese verano mi esposo obtuvo por oposición una plaza en Santiago de Compostela, por lo cual, en septiembre, cerramos el piso de María Barrientos y nos trasladamos a Compostela. Como la enseñanza no estaba todavía transferida a las comunidades autónomas, en Galicia yo tenía derecho a un empleo de interina. Me lo dieron, pero no en Compostela sino en A Coruña. Esta circunstancia motivó que tuviera que viajar a diario de una ciudad a la otra. Mi vida se complicó porque sólo en viajes tardaba cuatro horas, por lo que hube de renunciar a trabajar en el proyecto de tesis. (Sin embargo, pronto aprendí a frecuentar la rúa del Franco, a tomar las familiares tacitas de vino de finales de semana).

En el segundo año, la vida se normalizó un poco y pude matricularme en los cursos de doctorado de la Universidad de Santiago de Compostela (USC). Seguí militando igualmente en el PCE gallego, donde no encontré el marco político y organizativo participativo, aunque seguí como afiliada algún tiempo, pero pude desarrollar una intensa actividad en el sindicato de CC.OO. de enseñanza.

Durante estos años, seguí en contacto con Manolo mediante visitas cuando viajaba a Barcelona y a través de Paco Fernández Buey y Juan-Ramón Capella. Cuando falleció Giulia, le trasladé mis condolencias y conservo la carta que me escribió de acuse de recibo.

Este 2025, el primer centenario de su nacimiento, se le está recordando con más intensidad. Desde el punto de vista de una filósofa del Derecho como eres tú, ¿qué destacarías especialmente de su obra?

Para quien como yo ha pretendido actuar como una marxista por el socialismo, en los términos expuestos por Manolo, a lo largo de mi trayectoria profesional y vital, plasmando y activando esos principios al estudio de la filosofía del Derecho, los objetivos críticos de mi docencia han basculado destacando, en primer lugar, la importancia de la precisión del lenguaje. Y, en segundo lugar, explicitando el método y las categorías jurídicas empleadas, su naturaleza convencional e histórica. Asimismo, se han de añadir otros dos rasgos imprescindibles en esta materia: la ética y la política. Sin su consideración, es imposible presuponer y explicitar la legitimidad para luchar con el derecho por una sociedad más justa. No tengo marcadores de las valoraciones estudiantiles de mis actividades docentes, aunque tengo señales de lo poco que les gustaban a ciertos mandamases de la UDC, como a su rector, José Luis Meilán Gil, quien, mientras fue rector, no desperdió ocasión para actuar en mi contra.

O sea, que en tiempos más democráticos que los que vivió Manuel Sacristán, quienes modestamente hemos seguido sus enseñanzas también hemos experimentado el sectarismo de aquellos mandamases.

¿Quieres añadir algo más?

En primer lugar, quiero expresar mi agradecimiento a quienes han realizado el esfuerzo de organizar este año en recuerdo de Manuel Sacristán y desvelar el valor de la persona y su integridad moral, el alcance político e intelectual de sus aportaciones y mi satisfacción por haberme invitado a participar.

En segundo lugar, quiero añadir mi deseo de que, finalizado este año, los resultados exitosos de este esfuerzo no pasen al olvido, sino que se puedan concretar en revalidar los presupuestos de Sacristán en un esfuerzo por alcanzar una sociedad con menos desigualdades, injusticias y miserias.

Que así sea. Gracias, muchas gracias.

4. Miguel Candel: “Es difícil hacer justicia a una personalidad tan rica como la de Sacristán, por mucho que se diga de él.”

Discípulo, amigo y compañero de Manuel Sacristán, Miguel Candel Sanmartín (Barcelona, 1945), reconocido traductor de Aristóteles, ha sido profesor titular de Historia de la Filosofía en la UB (1998-2018). Entre sus obras principales cabe citar *Metafísica de cercanías*, *Tiempo de eternidad*, *Ser y no ser*. *Crítica de la razón narcisista* y *Más allá del ser y el no ser*.

En 1985 tradujo el undécimo cuaderno de la cárcel de Antonio Gramsci para la editorial Crítica. Sacristán fue el autor del prólogo.

¿Cuándo y cómo conociste a Manuel Sacristán?

Fue en 1973, cuando ingresé en el PSUC, tras una larga conversación con Paco Fernández Buey, a la sazón profesor no numerario, como yo, en el Departamento de Historia de Filosofía de la Universidad de Barcelona, dirigido por el doctor Emilio Lledó. La entrevista con Paco me fue sugerida por el también colega, buen amigo y miembro del PSUC, Jacobo Muñoz, tras preguntarme éste por mis preferencias políticas y responderle yo que, de ingresar en un partido, éste sería el PC, en cuyas juventudes (las JSU) había militado mi padre durante la guerra civil.

En dicha entrevista fue donde oí hablar por primera vez de Manuel Sacristán, cuando Paco me comentó que Sacristán tenía una posición más bien crítica respecto a ciertos aspectos de la política del partido.

Mi encuentro personal con él se produjo semanas más tarde, cuando me incorporé a la célula de profesores universitarios del PSUC.

Escribiste en 1985: “Mi relación con él será para siempre (nada más definitivo que lo que ya no es) la de amistad personal y simple (la más sólida, según creo)”. ¿Sigue siendo así 40 años después?

Naturalmente. Y lo mismo vale para Paco. Porque los lazos de camaradería que se tejieron con ellos y con otros camaradas en aquellos mis primeros años de militancia fueron para mí la experiencia moral e intelectual más enriquecedora que recuerdo en toda mi vida, más allá de la política propiamente dicha, en la que no faltaron, al cabo del tiempo, discrepancias entre nosotros (por ejemplo, en la cuestión del pacifismo, en que él tenía una posición muy de principio y yo personalmente la tenía más bien instrumental: la lucha por la paz como

medio para frenar la agresividad del bloque occidental, ejemplificada en el famoso asunto de los llamados "euromisiles"; algo parecido se podría decir en el asunto de la intervención soviética en Afganistán).

Estuviste muy implicado en la lucha antifranquista de los profesores no numerarios, en la lucha por la dignificación de vuestras condiciones laborales. ¿Qué papel jugó Sacristán en esa lucha?

En aquellos últimos años de la dictadura (entre 1973 y 1975) Sacristán acababa de volver provisionalmente a la universidad, tras años vetado, por decisión del entonces rector de la UB, Arturo Caballero, situación que se consolidaría luego en el rectorado del economista Fabián Estapé, interesante personaje al que podríamos considerar un aperturista que quería congraciarse con la izquierda con vistas a lo que pudiera pasar tras la muerte de Franco.

Para la célula de profesores, que él coordinaba, era un lujo contar con su talento y dedicación, lo que nos permitía sentirnos seguros en nuestro trabajo dentro del movimiento de los llamados PNN. Paradójicamente, en la célula de estudiantes del PSUC, Sacristán no contaba con el mismo grado de confianza que entre nosotros, pues lo consideraban demasiado "radical".

Si se me permite la digresión, aquello fue para mí el primer indicio de que estaba dejando de ser verdad que la gente joven sea más "revolucionaria" que las generaciones mayores, fenómeno que, en mi opinión, ha ido a más, sobre todo dentro de las organizaciones políticas.

¿Qué te parece más destacable de su larga militancia política?

Seguramente su capacidad de anticipar la evolución de los acontecimientos, cosa que en muchos casos le creaba problemas, pues la gente no suele entender a quienes tienen razón "antes de tiempo". Y como la evolución política de España y del mundo ha sido la que ha sido, pese a ocasionales momentos de mejoría, Sacristán aparecía a los ojos de mucha gente como un pesimista recalcitrante.

Tu tesis versó sobre las categorías de Aristóteles, tema y autor que no le eran desconocidos a Sacristán. ¿Hablasteis alguna vez de tu trabajo?

Por supuesto. De hecho se puede decir que yo tuve dos directores de tesis: el oficial, que fue Emilio Lledó, y el oficioso, que fue Manuel

Sacristán. Lledó me orientó en todo lo relativo a filosofía del lenguaje y Sacristán en todo lo relativo a lógica formal.

Fuiste también uno de los fundadores de la federación de enseñanza de Comisiones Obreras en Cataluña. No fue una lucha fácil, la dirección del Partido apostaba a otras cartas. ¿Qué papel jugó Sacristán en esa lucha?

Manolo fue decisivo en esa pugna. Puso toda la carne en el asador para hacerle ver a la dirección del PSUC y de Comisiones Obreras que la propuesta de dichas direcciones de ir a la creación de un sindicato "unitario" de profesores, al margen de las centrales obreras, era un error desde el punto de vista político, pues consagraba el divorcio entre trabajo manual e intelectual fomentando el clasismo entre los trabajadores, y una estupidez desde el punto de vista organizativo, pues no podía prosperar de ninguna manera, ya que los socialistas, por su parte, tan pronto como fue legalizada la UGT, se apresuraron a crear su federación de enseñanza, la FETE.

Al final de aquel viaje, para ridículo de las direcciones mencionadas, en lugar de lograr una cierta unidad sindical, se consiguió una mayor división, pues al margen de las federaciones de enseñanza de UGT y CC.OO acabó surgiendo en Cataluña el presunto sindicato unitario denominado USTEC.

En noviembre-diciembre de 1979, empezasteis la enrojecida y ecologista aventura de *mientras tanto*. Tú eres uno de los miembros fundadores. ¿Qué papel jugó Sacristán en la edición de esta revista de filosofía, política y ciencias sociales?

Superada la etapa de la revista *Materiales*, inspirada igualmente por Sacristán, pero con importante aportación de personas como Jacobo Muñoz y Rafael Argullol, y en la que también participé, se puede decir que *mientras tanto* es "sacristaniana" de los pies a la cabeza, empezando por el nombre (toda una declaración de principios según la cual nos hallábamos en un momento de reflujo de las ideas de izquierda y había que ir haciendo lo que buenamente se pudiera hasta que, en algún momento, esas ideas recobraran fuerza). En la carta de la redacción en que se presentaba la revista se podía leer casi íntegro el pensamiento político de Sacristán en aquella época. El texto fue discutido a fondo y consensuado hasta la última coma. Por mi parte sólo recuerdo haber

hecho una aportación: el texto inicial de Manolo hablaba de "una sociedad más justa en una tierra habitable", y yo objeté que el adverbio "más" rebajaba demasiado la propuesta, pues que algo sea "más justo" no implica que sea justo de verdad, igual que lo mejor no necesariamente es bueno ni lo mayor es forzosamente grande. Y se aceptó la enmienda.

Aunque has hablado antes de ello, me permito insistir.

Los tres colores-símbolo de la publicación fueron el rojo, el verde y el violeta. Había acuerdo en estos temas centrales (movimiento obrero, ecologismo, feminismo). ¿Y respecto al pacifismo y el antimilitarismo? ¿Qué posiciones defendía Sacristán en este asunto?

Había acuerdo en lo de los tres colores y también en lo del pacifismo. Pero con matices. Algunos le dábamos más importancia al rojo que a los otros dos tonos (de hecho, en *Materiales* se había manifestado claramente esa jerarquía de valores, pues a raíz de las discusiones sobre el mantenimiento de la bandera bicolor o la recuperación de la tricolor republicana, en la contracubierta de un número de *Materiales* sacamos una bandera republicana en que la franja roja era mucho más ancha que las otras dos). En cuanto al pacifismo también había matices: no todos pensábamos que toda guerra fuera por principio injusta, al menos por parte de quien se defiende de una agresión, como fue el caso de la Segunda República española. Aunque ni por asomo pensaba Manolo que la resistencia republicana a Franco hubiera sido injusta: el pacifismo radical de sus últimos años tenía más que ver con la crítica a una supuesta corresponsabilidad del bloque soviético en la carrera de armamentos, en la línea del historiador británico E.P. Thompson, acuñador del concepto "exterminismo".

¿Fueron importantes las ideas de Giulia Adinolfi en lo relativo al feminismo?

Para mí, al menos, fue muy clarificadora la concepción de Giulia al respecto, a saber, que no hay que confundir diferencia con desigualdad, algo que muchas feministas parecen seguir sin haber entendido.

Escribiste un artículo para el número de homenaje de *mientras tanto*, el 30-31: "Las idas gnoseológicas de Manuel Sacristán". El título tomaba pie en la tesis doctoral del propio Sacristán, *Las ideas*

gnoseológicas de Heidegger. ¿Qué es lo que te parece más destacable de su ensayo?

Pues la idea básica, que comparto totalmente, de que Heidegger eleva a categorías ontológicas lo que no son sino categorías psicológicas, como "cuidado", "angustia", etc.; no digamos ya la famosa fórmula "ser para la muerte", que ontologiza un simple hecho biológico contingente (aunque todo ese mejunje no lleva exclusivamente el copyright de Heidegger, sino que es "patrimonio común" del existencialismo de entreguerras y posguerras). Oportunamente mutado en irracionalismo relativista (o anti-"logocéntrico", como dirían luego los llamados "posmodernos"), ese virus ha infectado a partir de Heidegger a la mayor parte de la llamada filosofía "continental".

En cuanto a sus ideas gnoseológicas, ¿cuáles serían las principales ideas gnoseológicas de Sacristán?

Para mí las que están magistralmente expuestas en su texto "El filosofar de Lenin", al que por mor de la brevedad remito al lector [1].

¿Qué te parece más singular y más destacable del marxismo de Sacristán?

Seguramente su purificación del método científico de Marx de los excesos dialécticos, a la par que su transformación de la dialéctica en reconducción de las abstracciones científicas hacia la realidad concreta.

¿Fue Sacristán un pensador, un filósofo antimetafísico?

Si se toma "metafísica" en el sentido peyorativo que adquirió a partir de las críticas empiristas, sí. Pero Sacristán tenía claro que bajo el cielo de ese término se han edificado algunos de los edificios conceptuales más importantes de la historia del pensamiento.

¿Por qué su obra, a día de hoy, sigue siendo tan desconocida en el ámbito del marxismo europeo, aunque no tanto tal vez en el ámbito del marxismo latinoamericano?

Supongo que porque a las dificultades de su difusión dada la precaria posición de Manolo en el ámbito universitario del franquismo se sumó ya antes de su muerte la caída del marxismo del pedestal de la fama académica.

¿No ha estado Sacristán demasiado fuera de la Academia filosófica española tras su fallecimiento, durante estos cuarenta años?

Sí, por las razones que apunto en la respuesta anterior.

¿Cuáles fueron las principales críticas de Sacristán al que fuera su partido durante más de dos décadas en los años de la transición?

Por lo que pude ver, todo empezó con el llamado "caso Claudín". Como todos los que han estudiado la historia del PCE saben, Claudín, importante dirigente del partido, secundado por algunos miembros del mismo, formuló en cierto momento (allá por 1964) una serie de críticas a la línea política seguida por la mayoría del Comité Central bajo la dirección de Santiago Carrillo, que en síntesis desmentían la creencia de la mayoría de dicho comité en que la estrategia del partido debía orientarse a una ruptura revolucionaria con el sistema capitalista atrasado y semifeudal, supuestamente existente en España. Para Claudín, en cambio, estaba claro que el capitalismo español se había modernizado lo bastante como para dar lugar a una clase media formada por profesionales y empleados con estudios, fácilmente integrables en una democracia liberal controlada por las clases dirigentes. Ello, según Claudín, exigía un replanteamiento general de la estrategia.

Pues bien, por lo que sé (fue Paco Fernández Buey quien me explicó con bastante detalle el asunto), Sacristán opinaba que el análisis de Claudín era descriptivamente correcto, pero no así sus conclusiones, que tendían a propugnar una amplia alianza interclasista a costa de rebajar la radicalidad de los cambios sociales propugnados. La crítica de Sacristán señalaba además la hipocresía de expulsar a Claudín del partido para, a continuación, adoptar, sin decirlo, sus propuestas. Para Manolo y Paco (y la mayoría de la célula en la que militábamos) estaba claro que la política del partido en aquellos años (los setenta) seguía esa línea "claudinista" sin Claudín (creo haber hecho en algún momento un fácil juego de palabras con "Claudín" y "claudicar").

Visto desde hoy, casi 60 años después, ¿qué opinión te merecen las tesis filosóficas y metafisológicas que defendió en "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores" y en escritos afines?

Me siguen pareciendo lo mismo que me parecieron desde el primer momento: una buena crítica de la enseñanza de la filosofía en España y

una errónea conclusión práctica de esa crítica, como he dicho ya en alguna que otra ocasión.

La filosofía no es sólo (aunque también) una reflexión de segundo orden a partir de las tesis científicas, sino sobre todo una reflexión original a partir de la experiencia (que, por supuesto, cuanto más enriquecida por los hallazgos científicos, mejor). Proponer que los estudios de filosofía no se puedan cursar sino después de completar otra carrera, dando a entender que, si no es así, no se puede filosofar, posiblemente ha contribuido a la progresiva marginación de la filosofía en los estudios secundarios. Son precisamente los estudios secundarios de lengua, matemáticas, historia, etc., los que, en mi opinión, proporcionan (o deberían proporcionar) una base suficiente para abordar el estudio de la filosofía en la universidad.

Por otro lado, habría que preguntarse qué ciencias positivas deberían servir de conocimiento previo para abordar cuestiones de filosofía moral: es obvio que en este caso el "suelo" de la filosofía no serían en modo alguno las ciencias positivas, sino el conocimiento no teorizado que nos otorga la vida por nuestras relaciones sociales y familiares.

Abías “La largueza del pensamiento”, el artículo que escribiste un día después de su fallecimiento, con estas palabras: “Su drama fue el más colectivo de todos los dramas moral-intelectuales de la generación de posguerra. Nunca nadie, entre los pensadores que he conocido, ha pensado tanto para los demás”. ¿Lo sigues pensando?

Por supuesto. Manolo era la persona más despreocupada que conocí de hacer valer, por así decir, sus "derechos de autor". Cierto que la clandestinidad, que obligaba a no firmar los escritos políticos de oposición al régimen, contribuyó mucho a adquirir el hábito del anonimato. Pero es que luego, en condiciones de legalidad, Sacristán mostró hasta la saciedad que le importaba un pito el reconocimiento de su autoría o, si más no, lograr que los textos en cuya redacción participaba reflejaran sus propias opiniones, como demostraba continuamente en la elaboración de manifiestos o textos colectivos similares, con una paciencia infinita para lograr que la redacción final incluyera todos los matices aportados por los participantes, a más de alguno de los cuales yo habría enviado a paseo sin contemplaciones, por el tiempo que nos hacía perder a todos.

No te pido ningún ejemplo... aunque estoy tentado. Se ha hablado en ocasiones de Sacristán como un pensador incómodo. Así lo ha hecho Félix Ovejero, por ejemplo. Si es también así desde tu punto de vista, ¿dónde radicaría su incomodidad?

Incómodo no, incomodísimo. La incomodidad que causaba a los dirigentes de su partido (hasta que, al final de su vida, lo abandonó) llegó al extremo de que, cuando se celebró, en 1974, la reunión clandestina del comité central del PSUC en que se debía debatir, a instancias de la dirección del PCE, la incorporación de Bandera Roja con el fin de reforzar aún más la línea "claudinista" antes mencionada, se le convocó, como era preceptivo, pero no se pasó a recogerlo en el punto de cita, con el consiguiente riesgo de que tratándose de una persona fichada por la BPS, levantara sospechas su actitud de espera prolongada en el lugar señalado y fuera detenido. Manolo nos lo explicó luego en la célula con visible indignación. Y ese fue uno de los motivos que le llevó a dimitir como miembro del Comité Central del PSUC, aunque siguió militando aún unos años en el partido. Ya he dicho también que provocaba el recelo de los dirigentes de la organización estudiantil del PSUC, encantados de apoyar en casi todo al rector Estapé, antes aludido. Pero tampoco gozaba de simpatías unánimes entre los intelectuales de su entorno, que lo consideraban demasiado radical tanto en lo político como en lo ético.

Como ya he apuntado, a nadie se le perdona tener razón antes de tiempo, algo parecido a aquello de que no se puede ser profeta en la propia casa.

Te vuelvo a citar: "Le debo a Manolo mis convicciones políticas actuales (1985), convicciones que, sin embargo, y paradójicamente, nunca fueron exactamente las suyas, aun sobre la base fundamental del marxismo." ¿Dónde residían vuestras diferencias?

Aludo a ellas en mis respuestas a preguntas anteriores. Pero si he de añadir alguna precisión más, diría que su marxismo, en el que ciertamente se produjo en cierto momento lo que podríamos llamar, a lo Althusser, una "ruptura epistemológica" (y sobre todo ética), era mucho más autocrítico que el mío, que él podría con justicia haber calificado anteponiéndole el prefijo "paleo-". Más concretamente, yo estaba mejor dispuesto que él a tragarme el sistema soviético, si más no, como un mal necesario, dada la situación histórica, especialmente la

guerra fría a la que nos había conducido, no en parte, sino totalmente, la histeria anticomunista de Occidente (pero que en el fondo, como lo demuestra la actual rusofobia cuando Rusia es un país capitalista más, tenía más de pugna geopolítica que ideológica).

Tomo pie en un pasaje de Matthew Stewart de *El hereje y el cortesano* (Montesinos-Buridán, 2006), un libro que sé que ha sido (y es) de tu interés: "Algunos filósofos simplemente *exponen sus filosofías*. Cuando acaba sus disquisiciones, cuelgan sus herramientas de trabajo, vuelven a casa y se permiten los bien merecidos placeres de la vida privada. *Otros filósofos viven sus filosofías*. Tienen por inútil toda filosofía que no determine la manera como emplean sus días, y consideran absurda cualquier parte de la vida que no incluya a la filosofía. Estos filósofos nunca vuelven a casa". Supongo que ubicarías a Sacristán entre los segundos. Si es así, ¿cómo vivió él su filosofía?

Por supuesto que pertenecía a ese segundo grupo. Y aunque no cabe meter en el saco de la filosofía todos los asuntos que le interesaban vitalmente, si incluimos la política, que para él tenía mucho que ver con la filosofía como cosmovisión, está claro que la decepción causada por la evolución política de su partido en particular y del comunismo en general fue responsable, al menos en parte, de sus conocidos períodos de depresión.

¿Fue Sacristán un sabio? Si es así, ¿qué tipo de sabio?

De todo lo anterior se desprende una respuesta afirmativa a la primera pregunta. Respecto a la segunda, basta recordar la etimología de *sapientia*, que no se agota en la noción epistemológica de *sapere*, sino que incluye la sensorial de "saborear"; es decir, recurriendo a Pascal, no sólo lo que éste llamaba "esprit de géometrie", sino también el "esprit de finesse".

¿Quieres añadir algo más?

Simplemente, que es difícil hacer justicia a una personalidad tan rica como la de Sacristán, por mucho que se diga de él, figura que por algo Víctor Méndez Baiges, en su excelente libro *La tradición de la intradición* (Madrid, Tecnos, 2021), ha situado por delante, entre otros, de Ortega y Gasset en el elenco de los filósofos españoles del siglo XX. En todo caso

hay que agradecer y felicitar a los organizadores (empezando por un tal Salvador López Arnal y siguiendo por José Sarrión, Alicia Durán, Espai Marx, Jorge Riechmann, Víctor Ríos, Montserrat Galcerán, y tantos otros compañeros y colectivos) el gran esfuerzo empeñado en la organización de estas entrevistas y charlas y la gran difusión de materiales con que se están conmemorando los cien años de su nacimiento y cuarenta de su muerte.

Cabe esperar que, gracias a todo ello, dentro de otros cuarenta años el nombre de Manuel Sacristán Luzón suene menos raro que en los cuarenta pasados.

Notas edición

1) Manuel Sacristán, "El filosofar de Lenin". *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona: Icaria, 1983, pp. 133-175. También en *Nuestra Bandera*, 264, tercer trimestre de 2024, pp. 165-192, con presentación del propio Miguel Candel: "¿Es posible filosofar sin hacer filosofía? Acerca de *El filosofar de Lenin*, de Manuel Sacristán", *Ibidem*, pp. 159-164.

5. Manuel Cañada: “Algunas de las ideas genuinas de Sacristán ya se han convertido en “coplas populares” de las que nadie recuerda el autor.”

Educador social, Manuel Cañada (Badajoz, 1962) fue secretario general del PCE de Extremadura desde 1992 hasta 1995 y Coordinador general de IU Extremadura entre 1995 y 2003. Desde entonces su militancia se centra en los movimientos sociales, entre los que cabe destacar en la última década el Campamento Dignidad y la Asociación 25 de Marzo.

Autor de numerosos artículos, entre sus libros publicados cabe citar: *La huelga más larga; Otra Extremadura; La dignidad, última trinchera.*

¿Conociste personalmente a Manuel Sacristán? ¿Cómo llegaste a su obra?

No, no le conocí.

Llegué a su obra a través de la militancia en el Partido Comunista y en Izquierda Unida. No sabría decirte exactamente la primera vez que leí algo de él, pero debió ser a finales de los ochenta o principios de los noventa, en la etapa en la que Julio Anguita fue secretario general del PCE y coordinador de IU. Es decir, que en cierto modo conocí tardíamente la obra de Sacristán, ya que me afilié al PCE en enero de 1980.

Creo que la gran mayoría de los militantes comunistas –o al menos de los militantes “de provincias” o de extracción obrera- no conocía su obra, salvo quienes habían tenido más responsabilidad o interés por los debates teóricos. Y me temo que, a pesar del trabajo enorme de algunos batalladores como tú, así sigue ocurriendo en gran medida.

Pero tal como señalas, en los años de Julio Anguita...

En ese período, Sacristán sí empieza a ser una referencia muy presente. Y creo que tiene que ver por un lado con la revisión crítica que se hace de la Transición y del penoso papel del Partido en ese proceso, y por otro lado con la importancia creciente del polo ecológico. Basta recordar, como ejemplo, el protagonismo de Aedenat en esos años o la ILP “Vivir sin nucleares”, en 1991.

El conocimiento de la obra de Sacristán me llega sobre todo a través de los debates y la participación en las escuelas de formación del PCE y de IU. Las dos personas del núcleo de dirección en las que el legado de

Sacristán se hacía más evidente eran Víctor Ríos y Manolo Monereo. Son los años de la Izquierda Unida roja, verde y violeta, como decíamos entonces. Recuerdo unas jornadas de Medio Ambiente –debió ser el año 90 o 91- en las que Jorge Riechmann citaba a Sacristán.

También puede ser significativo este sencillo dato: en el año 92 hubo un relevo en la dirección del PCE de Extremadura; recuerdo que una de las cosas que hicimos al principio fue suscribirnos a la revista *mientras tanto*.

En cuanto a lecturas...

En cuanto a las lecturas, creo que me hice con algunos tomos de *Panfletos y materiales* a principios de los años noventa. Pero muchos de los textos me parecían muy densos, muy difíciles. El libro de entrevistas y conversaciones que tú hiciste junto a Pere de la Fuente, en 1996, hablo de *Acerca de Manuel Sacristán*, fue un salto magnífico, porque permitía un acceso más fácil a una figura gigantesca.

Sacristán era –es- una montaña alta, riquísima, pero muy escarpada.

Ya has dicho algo, pero déjame insistir. ¿Qué te interesó más de *Acerca de Manuel Sacristán*? ¿Alguna entrevista en concreto?

El libro me parece una joya, un auténtico acierto. En el mundillo académico o cultural suele menospreciarse la entrevista, se considera un formato menor comparado con el tratado o el ensayo. En este caso, por el contrario, se muestra cómo puede llegar a constituir un género filosófico de primer orden.

Las conversaciones con Sacristán son amenas, sugerentes, irradian al mismo tiempo hondura e ingenio. Son muy representativas de ese “estilo a la par científico y poético” del filósofo que subrayaba Ernesto Castro recientemente en la entrevista que publicasteis en *Espai Marx*. Sacristán combina la precisión y el rigor con una extraordinaria capacidad para vincularse al presente, para leer la coyuntura. La coyuntura entendida no como las últimas espumas de la actualidad sino como ese punto nodal donde se condensan las contradicciones, como le gustaba decir a Julio Anguita. Nuestro filósofo se sitúa en un espacio tan difícil como fructífero: atento al presente, sí, pero sin enredarse en los reclamos político-publicitarios, reflexionando con luces largas, estratégicas.

El interés -y la vigencia- de estas conversaciones se acrecienta con el paso del tiempo. Pueden servir como ejemplo las consideraciones que

hace Sacristán sobre la crisis de la universidad y el movimiento estudiantil. En la entrevista, de 1976, señala la radicalidad y “autenticidad democrática” que supuso la experiencia del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB): “Habría que aprender a desprenderse de sectarismos, de espíritu de capilla, a reírse ya para siempre de las disputas tontas de los estudiantes de los años 68 y siguientes alrededor de un adjetivo o de un adverbio (...) Esto habría que aprender de aquel intento: su generosidad, su capacidad de reconocer la autoridad de la asamblea, la capacidad que sus dirigentes tuvieron de ser meros –y espléndidos– portavoces”. La importancia de construir movimientos sociales sólidos, de generar una genuina cultura asamblearia y democrática... A muchos dirigentes actuales de la izquierda -vieja o nueva- les vendría muy bien leer o releer un poquito a Sacristán. Y aplicarse el cuento, claro.

Queda dicho.

Todas las conversaciones incluidas en *Acerca* rezuman lucidez. Pero entre ellas hay cuatro que me interesan especialmente. La primera a destacar es de 1977 y se encabezaba con un título muy ilustrativo: “Gramsci es un clásico, no una moda”. Sacristán esclarece la frivolidad teórica y el oportunismo que representó el eurocomunismo. La defensa de Gramsci como un pensador revolucionario choca con los usos oportunistas que se han hecho de su legado, con el que realizó en aquel momento Carrillo o con la interpretación más reciente por parte de algunos de los dirigentes de la nueva izquierda. Lecturas de Gramsci que disuelven la potencia del pensador sardo; por ejemplo, reducen la compleja noción de hegemonía a un atajo electoral cuya fortaleza principal -por no decir exclusiva- residiría en la comunicación política, en la habilidad para enunciar y colmatar significantes vacíos.

Otra entrevista memorable es la que realiza para la revista mejicana *Dialéctica*, en 1983.

Coincidimos. Entre las mejores en mi opinión.

En ella está maduro el Sacristán ecologista, que ha reformulado su visión del marxismo “para pensar problemas nuevos de la civilización contemporánea” y al tiempo aquilata su singular visión de la dialéctica. También me parece muy relevante la conversación con Carlos Piera para *Mundo Obrero* en 1985. El título apuntaba a cuál había sido el desenlace

de la transición política en España: “El PSOE ha traicionado a la izquierda”. El tiempo vendría a corroborar la caracterización que, ya entonces de modo premonitorio, hacía Sacristán respecto de la política de Felipe González y compañía.

Pero la entrevista más deslumbrante es, sin duda, la que le hicieron Jordi Guiu y Antoni Munné para *El Viejo Topo* en 1979, que no sería editada hasta quince años más tarde.

Efectivamente. En *Acerca* y en el *mientras tanto*, 63.

Ahí se expresa la lúcida amargura de Sacristán, la conciencia de la derrota histórica del movimiento comunista y de la necesidad de un nuevo comienzo, la pesadumbre ante lo que denomina “la locura satisfecha de los partidos comunistas occidentales”, sometidos a un proceso de progresiva socialdemocratización y la decepción ante el proceso de la Transición. Sacristán explicita las razones de su inhibición, de su silencio.

La entrevista sobrecoge por su sinceridad, por la combinación de duelo y clarividencia. El retrato implacable de la figura del intelectual como “un payaso siniestro”, cuya función no es otra que la de reproducir el dominio de la clase dominante, nos revela la talla moral y política de Sacristán, su capacidad autocrítica, su generosidad y su lealtad a las clases subalternas. En ese desgarrador testimonio va de la mano de Benjamin, a la búsqueda de “todo lo que había quedado liquidado en la cuneta de la marcha histórica”. El interés por el jefe indio Gerónimo o por Ulrike Meinhof adquiere aquí su pleno sentido. “Ir en serio” es la divisa de Sacristán. No hay otro camino para quienes aspiran a una transformación radical y socialista del mundo.

La entrevista es estremecedora, creo que somos muchos los que nos conmovimos al leerla y a los que nos ha marcado profundamente.

Efectivamente, somos muchos. Yo también soy ejemplo de ello.

Por último, destacaría también las sustanciosas conversaciones con personas vinculadas a la vida y obra de Sacristán. La entrevista a su hija, Vera, con perlas como los hilarantes poemas que su padre le regalaba el día de Reyes; los testimonios certeros y afectuosos de Vicente Romano, de Serradell o de José María Valverde, y las reflexiones de algunos de sus discípulos como Paco Fernández Buey, Juan Ramón Capella, Toni

Domènech, Miguel Candel, María Rosa Borrás o Quim Sempere son todas ellas aportaciones muy recomendables.

Sin duda es un libro que debería ser reeditado.

Pero no será reeditado, querido Manuel. Gracias por tus comentarios. En *Panfletos y materiales*, en *Sobre Marx y marxismo*, el primero de los cuatro volúmenes, se incluyó como seguro recuerdas el prólogo a su traducción del *Anti-Dühring*. ¿Qué opinión te merece a día de hoy un texto que en opinión de algunos compañeros ha sido decisivo en su formación, en su concepción del marxismo?

Lo primero que llama la atención en este magnífico texto es la frescura, la irreverencia con la que Sacristán lee e invita a leer a Engels o a Marx. Sacristán critica la “inveterada beatería” y urge a “liberar al marxismo de la dogmática y clerical lectura de sus clásicos”. El escrito está fechado el 1º de mayo de 1964, en plena dictadura. Es de suponer la incomodidad que sentirían entonces algunos dirigentes o militantes, que estaban desarrollando su actividad en la clandestinidad, una condición *a priori* tan poco proclive a sutilezas.

Manolo Sacristán subraya que “la inmadurez del pensamiento dialéctico de Engels, al menos en lo que hace referencia a la relación entre concepción comunista del mundo y ciencia positiva de la naturaleza, se encuentra sin duda también en Marx”. A los clásicos, viene a decirnos, hay que leerlos con rigor, sin idolatría. La dialéctica es mucho más que una letanía de “leyes generales del movimiento” y no puede aplicarse alegremente a cualquier ámbito (el ejemplo-abreojos del grano de cebada de Engels, interpretado “según la forma sacramental hegeliana de negación de la negación”). Los clásicos del marxismo “son clásicos de una concepción del mundo, no de una teoría científico-positiva especial”. Sacristán nos enseña a leer con una mirada limpia, con ojos críticos, sin anteojeras. Ser militante es cosa bien distinta a ser un hooligan. Pensar con la propia cabeza es la forma más honesta de contribuir a la causa colectiva. Creo que esa es la mejor, la más indeleble lección de este escrito.

El prólogo es una doble refutación, una respuesta a dos concepciones del marxismo que Sacristán consideraba erradas. Por un lado es una impugnación al “utopismo”, al idealismo: “El fundamento del socialismo moderno no es la voluntad moralista, sino el conocimiento de la realidad”. Y al mismo tiempo es una crítica a la soberbia del

cientificismo, a “la falacia de la falsa exactitud”, como dirá años más tarde refiriéndose a las lecturas más mecanicistas de Althusser. El marxismo no es un bienintencionado discurso moral ni tampoco una ciencia, es -como dirá años más tarde- “un intento de vertebrar racionalmente, con la mayor cantidad posible de conocimiento y análisis científico, un movimiento emancipatorio”. Esta doble refutación supone en el campo filosófico una crítica tanto del existencialismo como del positivismo. Y en el ámbito más directamente político representa, al mismo tiempo, una censura del subjetivismo y del economicismo o del estructuralismo más chato.

Pienso que Sacristán, a lo largo de su trayectoria, se ha mantenido muy fiel a esa doble impugnación.

A Rafael Chirbes le gustaba recordar una frase del pintor Juan Gris que afirmaba, refiriéndose al nacimiento del cubismo, que “todo sistema de estética debería ir fechado”. A veces -en casa del herrero, cuchillo de palo- los teóricos marxistas leen los escritos de la tradición como si fuesen intemporales, como si hubiesen sido escritos por sus autores en una burbuja aislada de su tiempo histórico, o a lo sumo acompañados de otros libros o autores también levitantes de la realidad que les rodea. En el telón de fondo histórico de este texto de Sacristán, escrito -recordemos- en 1964, se encuentra entre otros acontecimientos, la ruptura chino-soviética. A un lado, en la Unión Soviética, el Diamat, el materialismo dialéctico, momificado como doctrina oficial; al otro, el Gran Salto Adelante, la pulsión de un atajo subjetivo que desembocaría dos años más tarde en la revolución cultural.

Pienso que no es descabellado aventurar que la lectura que hace Sacristán del texto de Engels está influida y pretende influir en los debates que se están produciendo en ese momento en el movimiento comunista respecto de aquel cisma.

Muy bien visto, Manuel, nunca había pensado en ello.

Las reflexiones de Sacristán sobre la noción de concepción del mundo y en particular sobre la concepción comunista del mundo son también de mucho interés.

Para él es necesario repensar la dialéctica, que es uno de los pilares fundamentales sobre los que se asienta la concepción comunista. Aunque el marxismo intente “llevar y mantener el socialismo a una altura científica” el conocimiento pleno de la realidad se escapa siempre,

“los todos concretos y complejos no aparecen en el universo del discurso de la ciencia positiva”. Pienso que Sacristán apunta aquí algo que será una de las características más originales de su pensamiento, una noción de la dialéctica como metódica o estilo de pensamiento, como saber praxeológico, en palabras de Fernández Buey.

El marxismo es -o debería ser- una praxis creadora, no un catecismo, ni un conjunto de elucubraciones producidas al margen del movimiento real. El texto de Manuel Sacristán es coetáneo a un período de despliegue del movimiento obrero en toda España, a una etapa de excepcional creatividad y audacia. La huelga minera de Asturias en 1962 había abierto las puertas al terremoto de las Comisiones Obreras, que se constituirán en 1964 como movimiento organizado y que, para sorpresa del régimen, de tirios y troyanos, vencerá en las elecciones de enlaces sindicales en 1966. El PSUC y el PCE se encuentran en un momento de expansión organizativa y de producción de hegemonía. Los comunistas, como señalan Carme Molinero y Pere Ysàs, se convertirán “en el referente de la oposición a la dictadura durante el ventenio que va de la mitad de los cincuenta a la mitad de los setenta”. Ese es el marco donde se inscribe, del que se nutre y al que a su vez alimenta, este hermoso escrito. Un texto que se adentra y nos adentra en un marxismo vivo, crítico, antidogmático.

La arista ecologista irrumpió en Sacristán a principios de los años setenta. ¿Qué tipo de ecosocialismo o ecomunismo fue el suyo en tu opinión?

En mi opinión, la concepción de Sacristán tiene poco que ver con el capisayo eco-socialista con el que se suelen engalanar formaciones políticas declaradamente socialdemócratas y menos aún con las quimeras del capitalismo verde. El ecologismo de nuestro filósofo es de raíz y naturaleza anticapitalistas. *“No es posible conseguir mediante reformas que se convierta en amigo de la Tierra un sistema cuya dinámica esencial es la depredación creciente e irreversible”*, escribe en 1979, en un texto crucial, la Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política.

Las que se celebraron en Murcia en mayo de 1979 y a las que él, finalmente, no pudo acudir.

Exacto. Las cavilaciones “socio-físicas” de Sacristán parten de una crítica profunda a la noción de progreso y al “desarrollismo

desaforado”, ideas que contaminaron -y siguen contaminando en gran medida- al movimiento obrero y a la izquierda. Para él la crisis ecológica está ligada íntimamente a la crisis de civilización. La cuestión decisiva, como expondrá en otro escrito fundamental años más tarde -¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?- es “*si la naturaleza del socialismo es hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, o consiste en vivir otra cosa*”. El comunismo presupone otra forma de vida, otro modo de producción, otro orden social y político, arraigado en valores radicalmente distintos a los del capitalismo. La sobriedad, la superación de la alienación del trabajo y del consumo, la democracia de base o la armonía con la naturaleza habrán de ser algunos de esos principios rectores. En definitiva, el eco-comunismo de Sacristán es una renovación profunda del proyecto revolucionario.

Pienso que en la arista ecologista de Sacristán habría que destacar tres elementos distintivos: el entronque en Marx, la necesidad de construir el sujeto de la revolución ecológico-social y la transformación de la vida cotidiana.

“Toda fuerza productiva es al mismo tiempo una fuerza destructiva”. Esa es la idea original, fundadora, del ecologismo en Sacristán. Una idea que ha sido “señalada enérgicamente por Marx, pero escasamente atendida en la tradición del movimiento”. Los peligros del desastre ecológico dimanaban de la prevalencia del valor de cambio sobre el valor de uso, de la dictadura de las mercancías, de la tensión dialéctica entre creación y destrucción, inherente al desarrollo capitalista. Sacristán apuntará de forma emblemática al capítulo XIII del libro primero de *El Capital*, donde Marx desvela cómo “el modo capitalista de explotación de la agricultura no sólo depreda al trabajador sino también a la tierra”. El segundo elemento característico en la visión de Sacristán es la insistencia en la necesidad de construir el sujeto de la revolución ecológico-social. Esta idea será una obsesión, una constante presente en todas las conferencias, entrevistas o textos. El filósofo defiende que “hay que hacer un puente entre los movimientos alternativos y el grueso del movimiento obrero”. Sólo si se pone en pie esa nueva alianza se abrirá una perspectiva esperanzadora.

Resulta deprimente constatar, más de cuarenta años después, cómo el sindicalismo mayoritario es incapaz de trascender el corporativismo y, por ejemplo, llega a defender con uñas y dientes la prórroga de la vida útil de las centrales nucleares; y cómo, al otro lado, otra parte no menos

sustancial del movimiento ecologista no es capaz de ver más allá del derecho al paisaje o de la respuesta localista a las agresiones ambientales. El presentimiento de colapso ecológico, la certera intuición de habitar “el tiempo del todo se acaba” (Marina Garcés) urge a la puesta en pie de esa gran alianza revolucionaria de la que hablara Sacristán.

Por último, el tercer elemento distintivo sería la apelación a la transformación de la vida cotidiana. “Los cambios necesarios requieren una conversión, un cambio en el individuo”, afirma Sacristán, en una formulación que respira el aire de las tradiciones religiosas. La idea de austeridad adquiere en ese planteamiento un peso propio. Austeridad no como sinónimo de recortes o “represión del consumo popular”, que es el sentido que han impuesto los poderes -los planes “austericidas” de la Troika, por ejemplo-, sino como lo formulara Enrico Berlinguer en 1975: “La austeridad puede ser una decisión con un contenido de clase elevado y concreto, puede y debe ser una de las maneras a través de las cuales el movimiento obrero se haga portador de otro modo de vivir social”.

Extremadura, como Cataluña, sigue siendo una comunidad con centrales nucleares donde la lucha antinuclear ha estado muy presente. ¿Han podido influir sus escritos, sus argumentos críticos contrarios a la industria nuclear?

No directamente, al menos en los años setenta y ochenta.

La lucha contra la central nuclear de Valdecaballeros será la principal movilización durante la transición en Extremadura. El punto más alto del movimiento tendrá lugar el 1 de septiembre de 1979, cuando más de 30.000 personas se manifiesten en Villanueva de la Serena, a pesar de que la convocatoria había sido prohibida por el Gobierno Civil. Una parte importante de los asistentes llegaron por caminos y veredas, puesto que el gobierno había bloqueado el acceso por carretera. El movimiento contra la nuclear de Valdecaballeros consiguió unir al incipiente movimiento ecologista y a toda la izquierda social y política. Pero quizás el hecho más relevante fue la enorme implicación del pequeño campesinado, de los colonos del Plan Badajoz, que desde mediados de los años setenta se habían convertido, junto al movimiento obrero, en la punta de lanza de las luchas populares.

La influencia intelectual mayor en este pulso vendrá de la mano del economista José Manuel Naredo, una de las tres figuras fundacionales para la ecología política, junto a Joan Martínez Alier y Sacristán, como resalta Jorge Riechmann. El libro *Extremadura saqueada*, en el que participarán Naredo y algunos de los dirigentes de la movilización, constituirá una herramienta de formación y generación de conciencia muy importante en esos años.

A partir de la década de los noventa sí creo que es mucho más perceptible la influencia de Sacristán no sólo en el movimiento antinuclear, sino en el conjunto del movimiento ecologista, tanto en Extremadura como en todo el país. Creo que la huella del filósofo es mucho más evidente en las últimas décadas, en dirigentes y cuadros del movimiento como Ladislao Martínez, Ramón Fernández Durán, Luis González Reyes o Yayo Herrero, y también en la propia orientación de Ecologistas en Acción. Pienso que el ecologismo social que todos ellos representan bebe, entre otras fuentes, del manantial Sacristán.

Las ideas transformadoras se expanden de un modo diferente a como se transmite el saber académico, con sus departamentos, seminarios, héroes intelectuales e influencias de escuelas. Son las luchas populares las que utilizan una u otra herramienta o caja de herramientas y, como ocurre con la copla de Manuel Machado, “hasta el que pueblo las canta/ las coplas, coplas no son,/ y cuando las canta el pueblo, / ya nadie sabe el autor”. Creo que algunas de las ideas genuinas de Sacristán ya se han convertido en “coplas populares” de las que nadie recuerda el autor.

Muy hermoso lo que dices, muy verdadero.

Gracias. Por ejemplo, hemos aprendido que las luchas ecologistas se ganan cuando se consigue la implicación del conjunto de la población, cuando se trabaja con inteligencia unitaria, cuando el ecologismo se hace pueblo. Las victorias del movimiento en Extremadura (el cierre de la central de Valdecaballeros, el rechazo de la refinería en Villafranca o del macrovertedero en Salvatierra) se han producido cuando se pone en pie una alianza social sólida, en la que se implican las clases populares.

La conciencia creciente en Extremadura de que somos tierra de sacrificio y de que estamos sufriendo la tercera colonización energética (tras la hidroeléctrica y la nuclear), ahora con latifundios de placas solares y minas; o la certeza de que las grandes corporaciones como Iberdrola, vestidas ahora con ropaje ecológico e infladas sin pudor con dinero

público, manejan a su antojo a los gobiernos estatal y autonómico; ese poso de conciencia crítica también se alimenta aunque sea por caminos imperceptibles o insospechados del manantial Sacristán: “Ningún gigantismo (tampoco por cierto, el de descomunales estaciones de energía solar) es sometible a la voluntad de la comunidad, sino que reclama una concentración de poder despótico”.

Muchos ciudadanos, muchos lectores y activistas, han dado y siguen dando gran importancia a un escrito suyo que publicó inicialmente en el diario *Liberación*: “La OTAN hacia dentro”. (Puede verse ahora en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*). Dicen que dio en la diana, que no se equivocó. ¿Es esa tu opinión?

Sí, lo comparto plenamente. Hay que recordar que Sacristán escribe este artículo en diciembre de 1984, quince meses antes del referéndum, cuando el PSOE no había cambiado todavía su posición oficial contraria a la pertenencia de España a la alianza militar, aunque ya había empezado a “magrear” a la sociedad a través de sus intelectuales orgánicos, contándonos las benéficas y pacíficas consecuencias que nos acarrearía el ingreso. El texto es una muestra más de la capacidad prospectiva de Sacristán, de su inteligencia para vislumbrar en este caso las consecuencias que tendría a medio y largo plazo la traición de Felipe González y su partido.

La frase final del escrito condensa la tesis principal: “Hacia dentro es la OTAN para España tan temible como hacia fuera y más corruptora”. Sólo hay que reparar en lo que vino después -aunque ahora prolifere la amnesia y parezca de mal gusto recordarlo- para darse cuenta de hasta qué punto el augurio de Sacristán era acertado. Los años de gobierno del PSOE, el felipismo, representaron en lo fundamental una etapa de intensa corrupción económica, ideológica y moral. Envuelta en la capa de la modernización supuso la puesta en marcha y el desarrollo de las políticas neoliberales que habían iniciado en sus países Reagan y Thatcher. Solchaga, la “beautiful people” y la cultura del pelotazo, el IBEX 35 y la España de los negocios, el inicio de la privatización de empresas públicas, las ETT y la desregulación laboral, los GAL, la implicación en las guerras del Golfo o Yugoslavia, y cómo no, la reválida de la corrupción estructural heredada del franquismo. Filesa, Ibercorp, Roldán y tantos otros episodios venían a demostrar la podredumbre y al tiempo la solidez de un bloque de poder político-económico, blindado

por el bipartidismo. El 15M le puso nombre a todo aquel entramado: régimen del 78.

Sacristán alertaba sobre lo que podría ocasionar aquella “violentación de unos cuantos millones de conciencias por procedimientos tortuosos, por “lavado de cerebro”.” En su opinión, aquel engaño manifiesto sólo podía “acabar por corromper políticamente a muchos y sumir a otros tantos en la inhibición”. La falsedad y el chantaje, el sentimiento de impotencia inculcado a la sociedad supondría “desintegrar moralmente a los militantes de su propio partido y de ahí la gangrena se extendería a través de la potente estela de arribistas que arrastra el PSOE, hasta sectores populares extensos”.

La potente estela de arribistas, decía Sacristán. Viendo lo que ocurre en nuestros días -la proliferación de ábalos, cerdanes y montoros, la complicidad de todos los gobiernos europeos en el rearme y el genocidio en Palestina, y la irrupción de la extrema derecha- es inevitable preguntarse si esa expresión y los temores de Sacristán nos remiten sólo al pasado.

¿Qué fue Sacristán desde tu punto de vista: pacifista, antimilitarista?

No conozco en profundidad su posición ni los matices del debate que hubo en *mientras tanto*, pero, hasta donde sé, considero que fue las dos cosas, pacifista y antimilitarista. Su vinculación al movimiento anti-OTAN, su participación en las campañas por la desnuclearización y el desarme de Europa junto a Thompson, su apoyo a los primeros objetores de conciencia en España o la llamada a estudiar las estrategias gandhianas de desobediencia civil me parece que abonarían esa afirmación. Ahora bien, como indicaba Juan-Ramón Capella, el suyo era un pacifismo “problemático”, no fundamentalista. En la conferencia que pronuncia en Sabadell en 1983, “Tradición marxista y nuevos problemas”, él mismo da testimonio de la dificultad para cerrar algunos debates al respecto. En el guión de la conferencia escribe: “Problemas particularmente arduos para una sincera lucha por la paz para marxistas radicales o revolucionarios”.

Sacristán mencionaba en aquella conferencia el ejemplo de El Salvador, hoy podríamos hablar de Palestina. Gandhi, nos recordaba Paco Fernández Buey, no dejó de observar que “ser honesto es todavía más importante que ser pacífico”. Me pregunto parafraseando a este otro gran filósofo marxista: ¿se puede ser hoy honesto negando el derecho

del pueblo palestino a la resistencia, a defenderse del genocidio que quiere borrarlos del mapa utilizando todos los medios a su alcance?

A propósito de Paco Fernández Buey. En tu opinión, ¿qué papel ha jugado su discípulo y amigo en la difusión y conocimiento de la obra de Sacristán?

Enorme, impagable. Jorge Riechmann decía que el “marxismo abierto y autocrítico de Sacristán tuvo en Paco a su mejor discípulo”. Pero Fernández Buey, además de discípulo, es como Sacristán, otro maestro de verdad, el otro gran referente filosófico del marxismo en España.

Su obra tiene una íntima conexión con la de Sacristán, tanto en las temáticas preferentes como en su orientación. El *Marx (sin ismos)* de Fernández Buey forma parte de la misma constelación que “el marxismo laico, para adultos” de Sacristán. La política entendida como ética de la colectividad formulada por el primero, casa con la crítica a la politiquería que hace el segundo. El interés de Paco por el indio metropolitano y Bartolomé de las Casas está emparentado con el apego a las culturas amerindias de Manolo Sacristán. En los dos hay un afán y una capacidad para aprehender los matices; en los dos hay también una preocupación casi obsesiva por el método, por unir ciencia y conciencia. Los dos comparten afinidades electivas (Gramsci, Lukács, Simone Weil o Brecht, entre otros) y también la brega incansable por abrir y ensanchar el diálogo con otras tradiciones emancipatorias.

Fernández Buey difundió la obra de su maestro con sus escritos y conferencias, pero también con su activa implicación en las luchas sociales y políticas. Como lo hacen los auténticos filósofos, con integridad moral, con el ejemplo de su vida. Defendiendo en la práctica otra forma de hacer política, ya fuera dentro del PSUC o en la IU de Julio Anguita, o bien en el terreno de “lo prepolítico”, como le gustaba decir: batallando en un abanico muy amplio de movimientos sociales, que abarcaría desde la formación del sindicato de estudiantes universitarios de Barcelona, el SDEUB, en su juventud a la participación en el movimiento anti-globalización o el 15M al final de su vida.

“Para Manolo Sacristán lo de ser marxista era secundario. Manolo quería considerarse fundamentalmente comunista. Yo también”. Esta frase de Paco Fernández Buey, en la entrevista que le hizo Jaume Botey, define muy bien no sólo la coincidencia de caminos o el afecto al maestro

y amigo, sino además la lealtad que ambos profesaban a “la tradición cultural autónoma de los de abajo”.

¿No es sorprendente que un filósofo como Sacristán, un gran filósofo según reconocimiento de muchos, fuera miembro del Comité Ejecutivo del PSUC? Si no ando errado, no hay muchos casos como el suyo.

Pienso que es sorprendente sólo hasta cierto punto. Ha habido grandes intelectuales como Gramsci, Rosa Luxemburg o Lukács implicados en las luchas del movimiento comunista y en la primera línea orgánica. En los años sesenta y setenta, el PSUC consiguió ser un foco de imantación para el mundo intelectual y la figura de Sacristán tiene mucho que ver con ello. Basta con reparar en la composición de la primera célula comunista que se constituyó en la universidad de Barcelona en el año académico 1956-1957, bajo la supervisión de Sacristán, que estaba integrada por Octavi Pellissa, Joaquín Jordà, Luis Goytisoló y Salvador Giner. Vienen a la cabeza muchos nombres de intelectuales vinculados en ese período al PSUC que han tenido una gran influencia: Josep Fontana, Vázquez Montalbán, Alfonso Carlos Comín, Francesc Vicens, Solé Barberà, Solé Tura... Sacristán, como muchos de los mencionados, es un intelectual orgánico, gramsciano. Un tipo de intelectual que, como recordaba recientemente Giaime Pala, “se adhiere a un proyecto de clase y que ayuda a la clase a darle conciencia de sí, homogeneidad política, seguridad, fortaleza cultural, consistencia teórica”. Sacristán fue un filósofo de la praxis, un intelectual al servicio de las clases populares y de los movimientos sociales emancipatorios.

Lo que creo que sí es sorprendente es el extraordinario trabajo de Sacristán, su contribución a poner en pie una formidable herramienta de producción hegemónica como fue el PSUC de aquel período. Pienso que la excepcionalidad de Sacristán reside en sus certeros análisis -por ejemplo, en la previsión sobre las fatales consecuencias que acarrearía la invasión de Checoslovaquia-, en su noción de comunismo sin mística ni presuntuosidad científica o en la insistencia sobre la necesidad de crear una nueva cultura. Pero será justamente todo eso y su forma de entender la hegemonía, el trabajo y la lucha con otros, lo que acabará llevándole primero a la dimisión de los órganos de dirección y después, a finales de los años setenta, al abandono de la militancia partidaria.

Lo que sí es bastante insólito es su concepción de la militancia y también lo fue, por qué no decirlo, su forma de abandonar el partido, tan ajena al festival de los arrepentidos, que fue -y sigue siendo- lo habitual.

No iba de vaca sagrada; al revés, mantenía la vara alta frente a los letratenientes y el corporativismo académico, “huía del medro como de la peste” (Antoni Domènech) y “no podía soportar el oportunismo” (Fernández Buey). Pero, sobre todo, fue muy crítico con el politicismo y el burocratismo de la dirección del PSUC. Me parece muy elocuente la carta que dirige a Serradell, cuando dimite del comité ejecutivo del partido, en 1969: *“Se trata de los hábitos adquiridos en el modo de dirigir. La dirección por ese núcleo es un dominio mecánico, superficial y retórico sobre hombres, nunca producción colectiva de pensamiento político concreto, para el detalle de la lucha. Esa falsedad reduce la vida del partido al manejo de unas pocas palancas burocráticas”*. Politicismo, burocracia y ostracismo deberían rimar mal con comunismo.

A pesar de todo, como recordaba Quim Sempere, Sacristán “no hizo nunca de su ruptura, cada vez más profunda con el comunismo oficial, ningún motivo de vedetismo”. Años después de la muerte de su maestro, Paco Fernández Buey declaraba: “Sacristán ha sido uno de los poquísimos pensadores valiosos de este país que siguió llamándose comunista hasta la muerte, a pesar de sus diferencias con el partido comunista. Y eso, en los tiempos que corren, se paga”.

¿Te sigue inspirando su figura, su obra, su hacer, en tu militancia, en tu lucha?

Sí, creo que para muchos de quienes somos militantes de la izquierda revolucionaria o de los movimientos sociales, Sacristán es una figura de referencia inexcusable. Su pensamiento y su praxis es una fuente constante de inspiración, una invitación al estudio, al compromiso riguroso, a luchar en serio.

Sacristán, como tú has subrayado en diversas ocasiones, es un pensador poliédrico, que ha brillado en muchos campos y ha generado una riquísima obra. Es un manantial que no se agota y del que pueden brotar múltiples enseñanzas y lecturas posibles. A mí lo primero que me atrae de su obra es el estilo, la impronta. Sacristán habla y escribe con una claridad y precisión asombrosas. Su metódica, su ejercicio de la dialéctica, la forma de combinar coyuntura y estructura, el saber de Perogrullo y el pensamiento filosófico, te atrapan.

Comparto plenamente también un afán que él persigue, el de intentar zafarse del activismo, pero sin levantar nunca de la realidad. El intelectual comunista, le decía Sacristán a la dirección del PSUC, debe ser productor, no productivista. Paulo Freire, en su *Pedagogía del oprimido*, llamaba a superar tanto el activismo ciego como el verbalismo inoperante. Ese equilibrio fue también una obsesión para él. Y creo que debería serlo para cualquier militante. Praxis no es practiconería ni pragmatismo ramplón. La praxis creativa supone estudio individual y colectivo, entrar y salir, “compromiso activo, pero no únicamente activista, vínculo profundo pero abierto”, como señala Marina Garcés recordando la respuesta de Joaquim Jordà, cuando le preguntaron cómo había conseguido resistir tantos años haciendo cosas sin venderse, ni autodestruirse ni abandonar.

Me parece primordial, y más en estos tiempos, la reivindicación de la ética y la crítica de la politiquería que hace Sacristán. Sin honestidad y sin “voluntad de modestia” - virtudes tan estimadas en la tradición obrera- es imposible construir prácticas políticas de izquierda.

El marxismo heterodoxo de Sacristán es hoy uno de los veneros en los que puede fundarse la renovación del proyecto revolucionario. Un marxismo leal a la tradición comunista, pero al mismo tiempo sin miedo a mezclarse, abierto al diálogo con otras tradiciones emancipatorias, como el anarquismo o la teología de la liberación. Sacristán contribuyó a que muchos nos curásemos -espero que para mucho tiempo- de lo que representó el eurocomunismo, una forma de nueva socialdemocracia que, con distintos ropajes, tiende a reproducirse con facilidad asombrosa, especialmente entre quienes viven la política como electoralismo permanente y olvidan la centralidad de la lucha de clases. Renovar el proyecto revolucionario y poner en pie nuevas formas de hacer política, de democracia de base; unir ecologismo, feminismo y movimiento obrero. Esos son algunos de los caminos que sugiere la trayectoria intelectual y política de Sacristán con los que me siento más identificado. Pero me gustaría subrayar otra idea fundamental, que estuvo muy presente en toda la vida del filósofo, y que considero especialmente urgente hoy: la necesidad de una cultura de resistencia.

En la carta que envía Sacristán el 24 de agosto de 1985, tres días antes de su muerte, a Félix Novales, que se encuentra preso en Soria, lo expresa de forma conmovedora: *“Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la*

realidad moralmente, no sólo intelectualmente". Sacristán salía al paso de la apelación al "realismo político", tan habitual en la izquierda durante la transición y en las décadas siguientes. El historiador Juan Andrade nos recuerda el apego de Sacristán a tres personajes, Antonio Gramsci, Gerónimo y Ulrike Meinhof, sobre los que escribió en esos años. En su empatía con ellos se revelaba la lúcida conciencia de la derrota, pero al mismo tiempo la afirmación indoblegable de resistencia. Sacristán, señala Andrade, "pensó y militó en la transición, pero lo hizo más allá de un proceso de cuyas tentaciones de asimilación logró zafarse. Lo hizo a costa de transitar por caminos periféricos, que, con el tiempo, se revelaron de mayor recorrido".

Una cosa es la realidad y otra la mierda. No doblar la rodilla frente a la realpolitik. No adaptarse al "esto es lo que hay" con el que todos los días nos salmodian los poderosos. No sacrificar los principios en los altares del oportunismo o en el mercado de las prebendas. Construir con otros, con paciencia y con generosidad, poner en pie otra vez la esperanza, el horizonte de la revolución. Esa es la tarea.

Estamos recordando este 2025 el primer centenario de su nacimiento. ¿Qué opinión te merecen los actos que se están organizando?

En primer lugar me gustaría reconocer el extraordinario esfuerzo que estáis haciendo personas como José Sarrión, Miguel Manzanera, Víctor Ríos o tú mismo. Una entrega en la recuperación y divulgación del legado de Sacristán que, en tu caso, es constante e incansable desde hace décadas. La implicación de Espai Marx y de la Fundación de Investigaciones Marxistas me parecen también dignas de elogio.

Dicho esto, creo que habría que darle vueltas a la necesidad de extender esa recuperación de Sacristán más allá de los espacios académicos o partidarios. "No hay institucionalización que no suponga también unos límites a la iniciativa", recordaba Carlos Piera, en su aportación a *El legado de un maestro* en 2005, cuando se cumplía el vigésimo aniversario del fallecimiento del filósofo. Sacristán fue un pensador revolucionario, disidente, alérgico a la casta académica y a los profesionales en la reapropiación -a posteriori- de insumisos. Él se burlaba del Marx de los académicos, "el Marx tema-de-oposiciones". Sacristán es también un bocado muy jugoso y resulta muy tentador convertirlo en mercancía cultural o en herramienta de sublimación política.

Ojalá llegue el día en el que se hable del legado de Sacristán en jornadas del movimiento ecologista, en los clubes de lectura de las bibliotecas públicas, en las reuniones de los estudiantes universitarios o en las asambleas del movimiento obrero.

¿Quieres añadir algo más?

Darte las gracias, Salvador. Por tu tesón y por tu generosidad.

Gracias a ti, querido y admirado Manuel, que acaso no por casualidad te llamas como el maestro.

6. Óscar Carpintero: “La coherencia entre el decir y el hacer caracterizó el grueso de su vida. Ese tomarse en serio, esa apuesta por vivir evitando el autoengaño.”

Óscar Carpintero es catedrático de Economía Aplicada y miembro del *Grupo de Energía, Economía y Dinámica de Sistemas* (GEEDS) de la Universidad de Valladolid. Sus líneas de investigación y publicaciones se han centrado en el campo de la economía ecológica, con especial atención al metabolismo socioeconómico y la transición energética.

Por tu edad no pudiste conocer personalmente a Sacristán. ¿Cómo llegaste a su obra?

Efectivamente, cuando Sacristán murió yo tenía 13 años. Haciendo memoria, creo que la primera vez que supe de Sacristán fue a través de un texto de Paco Fernández Buey (al que aún no conocía personalmente). Se trataba de su artículo “Sobre la Universidad, desde Ortega a Sacristán”, que Paco publicó en *mientras tanto* en 1988. Yo lo leí en 1990-1991, al comienzo de mis estudios de Económicas. En aquellos años formaba parte de la representación estudiantil de izquierdas en la universidad y me interesaban especialmente los análisis y las reflexiones críticas sobre el papel de la universidad y su contribución a la mejora de la sociedad. El texto de Paco me fascinó porque ponía a dialogar *Misión de la Universidad* de Ortega con *La Universidad y la división del trabajo* de Sacristán. La lucidez y rigor de los argumentos de Sacristán expuestos por Paco me llevaron de inmediato a leer el texto original de Sacristán recogido en los *Panfletos y materiales*, y desde entonces... hasta ahora.

Como anécdota, me gustaría añadir que, una vez terminada la carrera en 1995 y al acceder en 1996 a una beca predoctoral de formación del profesorado universitario del Ministerio para realizar la tesis doctoral, una de las primeras cosas que me compré con uno de mis primeros sueldos fueron, precisamente, todos los tomos de *Panfletos y materiales*.

¿No es algo extraño, incluso paradójico, que un filósofo como Sacristán fuera la mayor parte de sus años de profesor universitario, 19 en total, profesor de Metodología de las Ciencias Sociales y de otras materias en la Facultad de Económicas?

Extraño y paradójico, efectivamente, para el gremio filosófico..., ¡pero qué suerte para los economistas! Es sabido que la influencia de otro

filósofo, Karl Popper, desde la *London School of Economics*, en Londres, fue responsable de que los contenidos de filosofía y metodología de la ciencia se impartieran en numerosas facultades de economía del mundo en buena parte de la segunda mitad del siglo XX.

Por lo que hace a nuestro país, me parece que Manuel Sacristán tuvo un papel muy relevante, no solo en la introducción de la lógica y el análisis formal en la década de 1960 en España, sino también en cómo se planteó la enseñanza de la filosofía y la metodología de las ciencias sociales en las facultades de economía durante los años 70 y 80 del siglo XX. Así lo demuestra el notable poso que dejó en muchos economistas durante varias generaciones (tanto en Barcelona como en otros lugares), y que siguió manteniéndose muchos años a través de la labor de discípulos como Paco Fernández Buey, Félix Ovejero, Toni Domènech, etc.

Reflexionando sobre lo que queda y quedará de él y su obra en el primer centenario de su nacimiento, has hablado de su actitud intelectual, de la libertad con la que se aproximaba a los clásicos de su propia tradición o de otras tradiciones lejanas. ¿Puedes desarrollar un poco más esta idea?

Un aspecto que siempre he valorado de Sacristán es su falta de papanatismo. Lo cual no es más que una consecuencia de su compromiso con la verdad. Su aspiración a comprender honestamente cómo funciona el mundo estaba muy alejada de los peligros de la ideologización. Esto hizo que, por ejemplo, sostuviera el interés científico de leer (o incluso traducir) a economistas como Milton Friedman o Schumpeter, o a filósofos como Karl Popper, aunque, desde el punto de vista político, estuviera en las antípodas de estos pensadores.

Recuerdo un paso de una entrevista que le hicieron en 1983, donde traía a colación a Popper “para ejemplificar que para entender las cosas hay que estudiarlas, y que el creerse de izquierdas no da automáticamente comprensión al que no se molesta en estudiarlas”. Y lo mismo a la hora de juzgar las aportaciones de autores de su propia tradición, como lo demuestran la ecuanimidad, rigor y la falta de beatería con las que se aproximó a pensadores como Marx, Engels o Gramsci. En ello creo que tuvo bastante que ver algo que él mismo destacó en varias ocasiones: la necesidad de diferenciar entre el estudio filológico de los clásicos y, por

otro lado, cultivar la tradición puesta en marcha por ellos, tanto desde el punto de vista teórico como práctico.

Precisamente, durante su vida, Sacristán hizo las dos cosas con un admirable rigor y honestidad.

Te has referido también a la importancia y lucidez de los escritos marxistas-comunistas que supo generar en circunstancias nada fáciles. ¿Qué escritos destacarías? ¿Cuáles te han influido más?

Aparte de sus escritos sobre lógica y análisis formal, cuyo carácter pionero en España ha sido puesto de relieve por varios filósofos competentes, me atrevería a destacar algunas piezas de la tradición marxista y comunista muy relevantes. Además, se da la circunstancia de que son también las que más influencia han ejercido sobre mí.

Por citar solo algunos, ahí está, en primer lugar, su prólogo al *Anti-Dühring* ("La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*"), que es una reflexión soberbia sobre la concepción marxista del mundo y el alcance del pensamiento dialéctico –con discusión incluida sobre los usos impropios de la dialéctica por parte de Engels, en un ejemplo de su limpieza mental y falta de beatería en el tratamiento de los clásicos que comentaba antes.

También su entrada "Karl Marx" para la Enciclopedia Universitas de Salvat, que constituye un retrato excepcionalmente agudo y una pequeña joya sobre la trayectoria vital y científica del revolucionario alemán en apenas treinta páginas. Al igual que su texto sobre "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", con su fino acercamiento filológico al clásico en la tarea de desbrozar la triple inspiración que guía la tarea científica de Marx (Science, Kritik y Wissenschaft).

O, finalmente, su "Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política" y las "Seis conferencias" sobre tradición marxista y nuevos problemas, editadas por ti, querido Salvador, donde se sintetizan varias de las preocupaciones de Sacristán sobre la forma de repensar el ideario comunista a la altura de los tiempos y de un mundo cada vez más herido moral y materialmente, donde es necesario reformular la tradición revolucionaria incorporando el papel de los nuevos movimientos sociales (ecologismo, feminismo y pacifismo) y también la renovación de la "vieja alianza ochocentista del movimiento obrero con la ciencia". Por todo ello, cuando uno repasa la vida de Manuel Sacristán, lo que llama la atención es que, estando estas (y otras) piezas entre las más

lúcidas de la reflexión comunista y marxista de la segunda mitad de siglo XX, y habiéndolas escrito en condiciones vitales tan adversas, uno se pregunta: ¿qué no hubiera podido hacer si hubiera disfrutado de unas circunstancias más “normales”?

Creo también que todos estos textos (y otros muchos más que no es posible comentar aquí) son, además, una magnífica guía para que los jóvenes intelectualmente inquietos y políticamente activos, encuentren criterios para orientar sus vidas y evitar falsos dilemas.

Te has referido también a la peculiar forma de su compromiso político. ¿Cómo lo describirías? ¿Qué es lo que te parece más singular?

Tomando el hilo de la respuesta anterior, diría que lo más singular es ese intento de acompañar, en serio, la vocación científica y la pasión política (en la mejor tradición revolucionaria), y que, durante sus últimos años, pasaba por la necesidad de que los movimientos político sociales, desde el comunismo hasta el ecologismo, el feminismo o el pacifismo, estuvieran informados con el mejor conocimiento científico disponible porque, si hay que cambiar el mundo de base, y tenemos que empeñar mucho esfuerzo y movilización social en ello, al menos que nos pille bien preparados.

Sacristán es aquí también un magnífico antídoto frente el apresurado discurso anticientífico y antiilustrado que emerge en una parte de los movimientos sociales alternativos, que a veces no ven que están segando la hierba bajo sus pies.

Por el mismo sendero que señalas: ¿qué papel otorgó Sacristán al conocimiento científico, a la buena ciencia, en la lucha política transformadora de orientación socialista?

Por lo que te decía anteriormente, mi impresión es que le daba mucha importancia. No solo porque, como es sabido, conocer muy bien cómo funciona el mundo (y aquí las enseñanzas científicas son claves) es condición necesaria para poder transformarlo, sino porque su énfasis en la “vieja alianza ochocentista entre el movimiento obrero y la ciencia” no era mera retórica. Y en la consideración de la ciencia, Sacristán siempre tuvo especial empeño en que las contribuciones de los científicos sociales (más numerosos dentro de la tradición comunista) estuvieran acompañadas por las aportaciones de científicos naturales como forma para obtener una visión más integral (“dialéctica”, me

atrevería a decir) del funcionamiento del mundo. De ahí su empeño, por ejemplo, en que en la aventura de *mientras tanto* como medio para tender puentes entre las viejas y las nuevas corrientes emancipadoras, se incorporaran al consejo de redacción más científicos naturales (lo que no siempre logró). Incorporaciones todas que, como recogía la Carta de la Redacción en el número 1 de la revista, ayudaran a "... entender lo que pasa y allanar el camino, por lo menos el que hay que recorrer con la cabeza".

De su ser y estar en el mundo, ¿qué es lo que te parece más esencial?

La coherencia entre el decir y el hacer que caracterizó el grueso de su vida. Ese tomarse en serio, como han sugerido varios de sus amigos, esa apuesta por vivir evitando el autoengaño. Pero esto no siempre es fácil, sobre todo cuando lleva aparejada una gran generosidad hacia los demás y una larga trayectoria de lucha social y política comprometida, desde el PSUC, la universidad o los movimientos sociales, y a menudo con más derrotas que victorias. Pero derrotas que, como recordaba Paco Fernández Buey, intentaban ser llevadas por Sacristán con buen humor y, sobre todo, con la *paciencia* del viejo revolucionario, que mantiene el ideal, "pero sin dejarse llevar por la pasión autodestructiva".

"Viejo revolucionario", dices. ¿Se puede usar propiamente la palabra "revolucionario" para hablar de Sacristán? ¿En qué sentido?

Si uno evita ponerse demasiado solemne, al mirar la trayectoria vital de Manuel Sacristán, me parece obvio que bastantes de sus decisiones, comportamientos y actitudes se pueden considerar propios de un "revolucionario". Si entendemos que una persona así no quiere reconciliarse con este mundo "grande y terrible", que lucha por transformarlo de base, que suma sus fuerzas con las de muchos otros y otras para que esos cambios radicales (esto es, de ir a la raíz de los problemas) se puedan producir lo antes posible, y que incurre por ello en sacrificios personales importantes para conseguir "una humanidad más justa en una Tierra habitable" –por decirlo en el lenguaje de la carta de la redacción en el número 1 de *mientras tanto*–, entonces Manuel Sacristán fue un revolucionario. Y también porque siguió haciendo todo eso en los momentos más difíciles, cuando el viento social comenzaba a abandonar los ideales y la esperanza de vencer se iba diluyendo. Víctor Ríos lo resumió de manera certera hace unos años: "el lazo que unió la

triple dimensión intelectual, moral y política de Manuel Sacristán fue su compromiso revolucionario”.

Desde tu punto de vista, ¿qué papel ha jugado Sacristán en el nacimiento y desarrollo del ecologismo español?

Creo que ha sido doble. Por un lado, su vinculación y protagonismo en el Comité Antinuclear de Cataluña le permitió participar y contribuir a un incipiente movimiento ecologista desde finales de los años 70 que hizo de la lucha antinuclear uno de sus elementos definitorios (no solo en España, como es sabido). Y, por otra parte, tanto por las declaraciones de los protagonistas de aquella época, como por los documentos que han quedado por escrito, Sacristán fue una influencia perdurable para todos aquellos que quisieron fortalecer un enfoque de ecología política en el movimiento ecologista (más allá del necesario conservacionismo), que pusiera de relieve la naturaleza económica y sociopolítica de muchos conflictos ambientales y del deterioro ecológico, lo que hacía más urgente, si cabe, tender puentes entre ese incipiente ecologismo y los movimientos sociales que venían persiguiendo los viejos ideales de emancipación. Es decir, alumbró y fue un pionero de lo que hoy llamaríamos ecosocialismo.

Sacristán habló, escribió y conferenció, sobre todo en sus últimos años, de política alternativa. ¿Qué tipo de política era esa *política alternativa*? ¿En qué consistía?

Para no repetir parte de las respuestas anteriores, que tal vez recogen varios puntos del tipo de política alternativa que planteaba Sacristán, me parece que la clave fue su propuesta sobre la forma en que la tradición marxista debía enfrentarse al desafío planteado por una crisis de civilización que abarcaba varias dimensiones poco tratadas hasta ese momento por el marxismo, como la crisis ecológica y el pacifismo, y cómo ello podía afectar no solo a los planteamientos de las formaciones políticas y los movimientos sociales, sino también a la vida cotidiana y las decisiones básicas individuales. Ahí fue a contracorriente, y con el paso de los años, se percibe mejor su carácter anticipatorio, lúcido y singular.

No han sido pocas las páginas traducidas por Sacristán. De alemán, del inglés, del francés, del italiano, del catalán, del griego clásico, del

latín. ¿Qué destacarías de esa arista de su obra, *pane lucrando* en ocasiones, como él mismo dijo?

Sacristán fue un traductor excepcional. Dejando al margen el hecho de que, como recordaba José María Valverde, a veces sus traducciones llegaban a “mejorar” el original (en ocasiones más mediocre), hay al menos dos hechos conocidos que abonan esta tesis. Aunque *pane lucrando*, la valía y calidad de sus traducciones le permitieron introducir obras en castellano que abrían paso a aportaciones muy valiosas en términos generales de reflexión política, filosófica y económica. Y, de otro lado, particularmente, permitió que algunos clásicos del marxismo (incluyendo a los “padres” fundadores) nos llegaran con un cuidado por los matices y un rigor filológico fuera de lo común.

¿Crees que la Academia española ha reconocido suficientemente la obra, la praxis de Sacristán?

Lamentablemente no. En vida, la universidad racaneó hasta el extremo un reconocimiento en forma de catedrático extraordinario que ya había tenido lugar en otros casos y que, en Manuel Sacristán, era tanto o más merecido. Y, por otro lado, intuyo (es sólo una hipótesis) que en las facultades de filosofía ha tenido un papel incómodo: a la vez que se reconocía su papel fundamental en la introducción y modernización de los estudios de lógica en España, algunos temían los riesgos que podrían derivarse de difundir y adoptar su propuesta “sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”.

En todo caso, por suerte, y como ya apuntaba en una respuesta anterior, varias promociones de economistas, y de humanistas y científicos sociales y naturales que frecuentaban sus clases, han dejado testimonios muy vivos de su influencia directa y, a través de ellos -cabe esperar- de su legado indirecto en el resto de la Academia.

¿Sigue inspirando Sacristán la lucha de formaciones políticas, de algunos movimientos sociales?

Esta inspiración e influencia fueron directas (en vida) y se han mantenido después a través del papel jugado por varios de sus discípulos, redactores de *mientras tanto*, que además de alimentar el debate de ideas, han participado en formaciones políticas de izquierda (significativamente Izquierda Unida, y las sucesivas organizaciones “hermanas” en Cataluña), y en el movimiento ecologista y pacifista.

Como sugería antes, la plasmación de las propuestas ecosocialistas en muchas de estas organizaciones no serían posibles sin la inspiración de Manuel Sacristán y sus contribuciones.

¿Qué opinión te merecen los encuentros, las conferencias, los libros, los artículos que se van publicando con motivo del centenario?

Realmente resulta impresionante el muestrario de y sobre Sacristán que está aflorando en este año del centenario de su nacimiento y en el que algunas personas, tú entre ellas, querido Salvador, con la ayuda de Espai Marx, estáis teniendo un papel fundamental. Desde la publicación de textos inéditos o la recuperación de otros ya publicados, a la aparición de antologías u obras que tratan de interpretar el sentido de sus aportaciones, o la publicación de entrevistas en torno a su persona y obra, todos ellos son materiales interesantísimos para arropar este centenario.

No puedo por menos que destacar una de las “perlas” de este año, que os debemos a ti, Salvador, y a José Sarrión, y que ha sido la publicación del esperado volumen III de *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, que incluye la transcripción de las clases de “Metodología de las ciencias sociales” del curso 1981-1982. Para los que no pudimos disfrutar de su magisterio, leer la transcripción de sus clases es lo más parecido a escuchar en directo el funcionamiento de una mente tan poderosa y excepcional que se nos fue demasiado pronto...

¿Te consideras un discípulo de Sacristán?

A veces uno tiene la suerte de encontrar en su camino a personas que nos acompañan y enseñan vital e intelectualmente, y que nos dan ejemplo sin proponérselo (que es, como nos recuerda Jorge Riechmann, la única manera de ser ejemplar). Yo he tenido la suerte de avanzar en la vida teniendo a mi lado a algunas de esas personas. Pero también he sido afortunado porque, esas mismas personas me han descubierto también a otras, que no conocí directamente, pero con las que he establecido un estrecho vínculo a través de sus escritos. Manuel Sacristán ha sido una de ellas.

Una de las acepciones del diccionario define discípulo como “persona que sigue la opinión de una escuela, aun cuando viva en tiempos muy posteriores a los maestros que la establecieron”. Manuel Sacristán ha sido un maestro para muchos, y aunque no fundó una escuela en

sentido estricto, sí que mostró un estilo de pensamiento y de práctica, y una actitud intelectual para repensar nuestra tradición emancipatoria que muchos consideran que merece la pena continuar reivindicando, difundiendo y cultivando “en tiempos muy posteriores”.

Yo también lo pienso y me uno a ese empeño.

¿Quieres añadir algo más?

Agradecerte, querido Salva, la oportunidad de poder dialogar sobre Manuel Sacristán y dejar testimonio, también, de la deuda cada vez más impagable que los “sacristanianos” tenemos contraída contigo, con tu generosidad y esfuerzo por mantener vivo su recuerdo y su obra durante todos estos años. Vienen tiempos malos, pero habrá que seguir manteniendo el ideal, y aprendiendo y luchando, también hoy, con paciencia y buen humor, como quería Manuel Sacristán.

Gracias, querido Óscar, muchísimas gracias por tus generosas palabras. Y de acuerdo con lo que señalas: con paciencia y buen humor.

7. Ernesto Castro: «La izquierda mayoritaria — signifique lo que signifique eso — sigue a Sacristán en todo salvo en su afición por el arte y la ciencia, lo cual es tanto como cocinar una paella sin arroz».

Ernesto Castro es un escritor, pensador y sonámbulo milénial. Profesor de Estética en la Universidad Autónoma de Madrid y patriota sensibilero de la «Poslatinidad», ha publicado media docena de libros de no ficción, una trilogía en marcha de «dianovelas» y un único poemario. Actualmente rumia su propio sistema filosófico (el «naturalismo genérico»).

¿Cómo llegaste a la obra de Manuel Sacristán?

Fue Jorge Riechmann el primero que me habló de Sacristán, en la asignatura de Ética que cursé con él a finales de 2009. Riechmann se refería a Sacristán como su maestro, a la par que aclaraba no haberlo conocido en persona. Eso me sorprendió, pues no creía en la posibilidad de maestrizgos a distancia. Cuando leí a Sacristán, lo comprendí. Pocos autores transmiten tan vivamente su personalidad por escrito, dándote la impresión de que los conoces de toda la vida. Incluso hoy, habiendo transcurrido años, décadas desde que leí a Sacristán, habiendo olvidado la mayoría de sus tesis, aún oigo una voccecita sacristaniana dentro de mí, que me recuerda su actitud de seriedad ante la vida. Por suerte o por desgracia, no le hago mucho caso a esa voz, so capa de volverme loco. Lo cierto es que no me interesé por Sacristán hasta que no me sacudió en mi conciencia política el 15M. Por edad, debo de pertenecer a la última generación que flotó feliz en la despolitización previa a la crisis de 2008. Despolitización que otrora creía una actitud a combatir y hoy miro con engañosa nostalgia. ¡Quién pudiese vivir tiempos históricamente anodinos! Fue en el verano de 2011, entre asambleas y comisiones de Acampada Sol, que me leí los cuatro tomos de *Panfletos y materiales*. Pese a estar en tercero de carrera, fue la primera vez que tomé contacto vigoroso con ese género tan castizo de las «sobras completas» y me encantó. En la universidad en que me había matriculado se enseñaban tan pero tan mal las asignaturas de pensamiento español. Asistíamos a machaconas demostraciones deícticas de que la filosofía existe, ha existido, existirá en España. El profesor nos señalaba los volúmenes de Averroes, Maimónides y Suárez; pero, al no saber ni árabe ni hebreo ni latín, era incapaz de leerlos. Me consta que en otros

programas de estudio es temario obligatorio la Querrela Sacristán-Bueno, lo cual tiene su gracia, pues si en algo estaban de acuerdo esos discursos del materialismo ibérico era en limitar la doxografía al mínimo. ¡Y míralos ahora, reducidos a puritita doxografía!

Total, que Sacristán fue el primer filósofo español que leí sin experimentar vergüenza ajena (¿o debería decir propia?). En 2012 me matriculé en un posgrado en Barcelona solo porque se anunciaba en *Sin Permiso*, revista de raigambre sacristaniana en la que colaboraba. Era publicidad engañosa, por desactualizada: Antoni Domènech y cía. ya no daban clase allí. En otro sitio conté mis reuniones con Domènech, que en paz descanse. Él pasaba revista al cosmos, desde la crisis de la deuda europea a las alcaldías del cambio, atrochando por sus bestias negras de la filosofía continental. Yo estaba entusiasmado con los marxistas analíticos que él me había descubierto. Cuando le resumí mi trabajo final de máster, me dejó listo para sentencia con «eso es neoclásico». ¡No se diga más! Así dejé de entusiasmarme con los marxistas analíticos, por malditos neoclásicos. ¡A saber lo que quería decir! Menos mal que reaccioné pronto contra ese cúmulo de descalificativos —neoclásico, posmoderno, posestructuralista, neoliberal: el quid está en el prefijo— con los que Domènech avasallaba el pensamiento circundante.

Como buen maestro, me enseñó lo mejor que puede enseñarse: a desconfiar de los maestros.

Más tarde trabé amistad con Félix Ovejero, otro sacristaniano de pro, y por ende enfrentado a otros tantos sacristanianos. Lo del Frente Popular Judaico y el Frente Popular de Judea se queda corto para nuestro fraccionamiento intelectual. Da lástima que quienes en los ochenta firmaron juntos sus brillantes «13 tesis sobre el futuro de la izquierda» luego se distanciasen por un quitame allá esas pajas independentistas. En esta península nos pierde el nacionalismo, y no me refiero solo a las elecciones. Parece que solo pudiésemos ponernos de acuerdo en vivir separados. El silencio tácito y táctico de Sacristán sobre el ser de España —«el agujero negro del ensayismo español», lo llamó alguien: quien entra allí ya no ve la luz— es una muestra más de su inteligencia.

Por aquel entonces —y por no alargarnos más— murió Paco Fernández Buey, el último sacristaniano de primera hora al que traté personalmente, a través de su hijo Eloy (Fdez. Porta, al que tanto también debo). Del padre, reseñé para *Sin Permiso* su libro póstumo

sobre la tercera cultura, síntesis emancipadora de las artes y las ciencias. Si algo significa para mí el sacristanismo es el anhelo de esa síntesis. No va conmigo ni la reducción del arte a la ciencia ni la disolución de la ciencia en el arte, sino lo dicho: la síntesis a la que apuntaba Sacristán, que será emancipadora o no será.

Se habla en ocasiones, no siempre positivamente, del singular estilo filosófico de Sacristán. ¿Qué destacarías de su estilo?

Elegiste un adjetivo muy sugerente, que da mucho que pensar: *singular*, porque el de Sacristán era un estilo único, pero también *plural*, porque no es exactamente idéntico en sus entrevistas que en sus ensayos o conferencias, aunque en todos esos armónicos se oiga el mismo bajo continuo de fondo. Rara es la persona que no acusa una falla entre su estilo oral y su estilo escrito. Los que no lo hacen caían hace décadas en retóricas vacuas (óigase la pompa verbal del NO-DO) o en el aplanamiento en curso de la prosa.

Sacristán no pecaba de ninguno de esos dos defectos, y eso que hablaba casi igual que escribía. Le pegaba un estilo a la par científico y poético, entendidas ambas disciplinas como impulsos de precisión, no como fórmulas arbitrarias y hojarasca adjetival. Lo que embelesa de las pocas grabaciones que quedan de Sacristán es su formidable distribución de los silencios. En su discurso es tan significativo lo que se expresa como lo que se omite. De alguna de sus charlas podemos decir lo que decían de Ortega: que se le oye pensar cuando calla. No es tan frecuente como debería.

Dicho sea de paso, parémonos a pensar un minuto en la anomalía de que las entrevistas a un pensador se publiquen sin desdoro en formato libro, junto a textos más meditados y autónomos. Es una anomalía epocal absoluta. Que yo sepa, en las obras completas de ningún filósofo anterior a 1950 se incluyen entrevistas, y por un buen motivo: el formato periodístico era demasiado reciente para no incurrir en la parida. Si lees entrevistas a Unamuno o a Ortega antes de la guerra, rezuman tanta o más frivolidad que los actuales y manidos podcasts. Pero hubo un periodo intermedio, entre la invención del formato y su masificación digital, cuando Sartre se pronunciaba sobre Vietnam o Heidegger sobre Dios en entrevistas en exclusiva. Por supuesto que las preguntas estaban pactadas, un poco como aquí. He aquí mi brindis por esa mercancía muerta.

Brindemos juntos.

¿Qué hubiese sido de Sacristán, quien tanto detestaba hablar por hablar, de habérselas visto y deseado con las giras promocionales en boga, respondiendo a decenas de periodistas que ni saben escribir ni quieren leer? Probablemente hubiese sido el mismo *outsider* de siempre, despreciando a filisteos y fariseos del mundillo cultural. Con el ruido publicitario a la moda de hoy, se le oiría aún menos que con la censura autoritaria de antaño. Antes, el público se veía obligado a leerte entre líneas. Te perdonaban lo que no te permitían decir. Ahora siguen sin permitirte, pero tampoco te lo perdonan.

Con censura y todo, Sacristán se expresaba como los ángeles. Domènech, manierista de esa mismísima escuela, me definió el suyo como un *estilo republicano*. No te digo yo que no. Tras leer a muchos autores de entonces, he llegado a la conclusión de que también era un *estilo antifranquista*, y hasta franquista a secas, propio de un periodo en que se nota quién no habla a medias. Resulta fascinante la libertad y el aplomo con los que se expresaba Sacristán en unos años en que hasta el pope mejor asentado se callaba, de la misa, la mitad. Si me permites el juego de palabras, Sacristán se daba mus, se descartaba de múltiples hipocresías, mientras la mayoría no se atrevía ni a decir mu.

Estemos o no de acuerdo con él, es una delicia leer esos párrafos argumentalmente densos y estilísticamente castizos, sin pedanterías ni florituras típicas de la Academia o las Bellas Letras. Sacristán iba al grano, y por eso daba fruto. (He ahí una floritura de la que él hubiese prescindido).

Tal vez no en este caso, nunca se sabe.

Desde que fue expulsado de la universidad en 1965, aunque también mucho antes ciertamente, Sacristán fue un traductor incansable. ¿Qué opinión te merece esta arista de su obra?

Como traductor, es una locura lo que hizo, y aún más lo que no hizo, lo que no le dejaron hacer. ¡Traducir todo Marx, todo Lukács! ¡Y a todo tren! Muchos desearíamos escribir en una semana lo que Sacristán traducía tranquilamente antes de almorzar cada mañana. Ya solo por su Gramsci, su Adorno o su Quine deberíamos quitarnos el sombrero los filósofos de habla hispana. ¡Cuánta escolástica heideggeriana nos

habríamos ahorrado si hubiésemos seguido su consejo de traducir sencillamente *Dasein* por *estar*, sin *ahí* que valga!

Nunca agradeceremos lo suficiente su labor a los traductores. Por mil lenguas que aprendamos, mil más nos quedarán por aprender, y de todos modos nuestra sensibilidad lectora primaria seguirá residiendo en nuestra lengua materna y diaria. Quienes no sabemos ni papa de chino o ruso, no hemos leído realmente a Confucio o a Tolstoi, sino a sus traductores. Una buena traducción debería fluir tan espontánea o alienígenamente como el original en su registro de partida. Una *Ilíada* que no sea arcaica, no es mi *Ilíada*. No solo Sacristán: cualquiera de los grandes traductores del franquismo hizo una tarea ímproba, pues entonces se estilaban las obras completas y/o enciclopédicas, satisfaciendo el viejo gusto burgués por forrar las estanterías con tapas duras indiscernibles. ¡Gracias mil a José María Valverde, Rafael Cansinos Assens, Emilio García Gómez, José Laín Entralgo, Valentín García Yebra...!

Hoy se traduce más y mejor que antes, al menos en la hispanosfera, donde las traducciones representan la mitad de los libros publicados, contra porcentajes ridículos en el mundo anglófono y francófono, que van por libres, pero esa burguesía con el Código Penal y la Espasa-Calpe en el despacho se ha extinguido y, consiguientemente, el amor de los editores por sacarlo todo de un autor. Para textos menores de Balzac y Goethe, o aprendes francés y alemán, o apechugas con Cansinos Assens. A eso se suma el aplanamiento en curso de la prosa que ya hemos mentado. Por oposición pendular a las vanguardias estilísticas y a los localismos verbales del boom latinoamericano (ese invento editorial barcelonés), a partir de los ochenta se impuso como *koiné* un español plano, que sonaba igual en Chile, en México o en Girona. Roberto Bolaño fue la transustanciación literaria de dicho aplanamiento. Su canon lingüístico son los doblajes cutres de la tele. Genocidio al adverbio, al adjetivo y a la subordinada. El último boom latinoamericano, inventado esta vez por el feminismo de Instagram y Starbucks, ha frenado levemente la tendencia, pero para leer versiones castizas de los clásicos extranjeros no queda sino volver a traductores todoterreno como Sacristán.

Creo que has usado en tus obras alguna de sus traducciones. ¿En cuál de ellas? ¿Por qué?

En *Perictione o De la libertad*, segunda entrega de mi *Trilogía platónica* aún en marcha, necesitaba estampar un pasaje del *Banquete* como colofón, por si no quedaba meridiano que mi novela epistolar sin respuestas es un homenaje novecentista a aquel diálogo sin diálogo de Platón. Quería citar un trozo del inicio, en el que Apolodoro, ese discípulo llorica y fanático de Sócrates, se dispone a contar una anécdota de oídas sobre su maestro a un público de ricachones a los que desprecia. Es un inicio extraordinario, de lo mejor que he leído nunca. Platón pone todo su diálogo —toda su ristra de monólogos, mejor dicho— en una sabrosa sordina irónica. Entonces meten baza por primera y última vez los oyentes anónimos y adinerados de Apolodoro y, según la traducción, le llaman *tierno*, *blando*, *loco* o *furioso*. Los filólogos aún debaten si en el original pone *μανικὸς* o *μαλακὸς* y cómo se come eso. En el fondo da igual, quiere decir lo mismo: que Apolodoro está poseído por la manía socrática de dar la turra filosófica.

Elegí la versión de Sacristán, no por ser la más precisa y anotada en términos filológicos, que no lo es, sino porque mantiene la complejidad sintáctica de Platón. Y por otra cosa.

¿Y qué es esa otra cosa?

Perictione trata de una estudiante de doctorado que se sume en el delirio mientras asiste a las conmociones sesentayochistas desde París, carteándose, entre otros correspondientes, con su directora de tesis yanqui y con su hermano huido a Europa del Este. Por las páginas alucinadas de su correspondencia pasan la Primavera de Praga, el asesinato de Martin Luther King, la carrera espacial a la Luna, las huelgas y ocupaciones de mayo y el *La, la, la* tronante en Eurovisión.

Como tú sabes mejor que yo (este *caveat* debería anteponerse a cada respuesta de esta entrevista), Sacristán reflexionó mucho sobre las esperanzas de democratizar el socialismo, salvajemente yuguladas en México y Checoslovaquia. Tú dirás si los sacristanianos de guardia situáis entonces o después —con el 11S chileno, o tal vez antes— el depresivo distanciamiento de Sacristán frente al Partido Comunista, pero no podía perder la ocasión de citarle por Platón interpuesto en *Lastenia*, que al fin y al cabo es un *roman à clef* de mis ilusiones estudiantiles perdidas.

Sacristán también iba a hacer un cameo en la última entrega de mi *Trilogía*, que rezo por rematar este verano de 2025 (son cinco años con

Platón a cuestras... ¡y los que me quedan!). Inicialmente deseé situar la trama en algún monte mítico de Cataluña, no me preguntes por qué. Dudé si en Montserrat *circa* 1970 (¿durante el encierro en protesta por el juicio sumario a ETA?) o en Montjuïc *circa* 1975 (¿coincidiendo con la muerte de Franco y su último y accidentado premio de Fórmula 1?). Al final, la inspiración o la cabezonería me han llevado más al sur, sin salir de España. No quiero revelar adónde, no vaya a traerme peor fario que sorprender a la novia de blanco al borde de la boda. Me ha pasado antes: resumir de viva voz el argumento de una novela y preguntarme para qué sufrir poniéndola en negro sobre blanco, si ya se había contado. Basta decir que Sacristán se volatilizó de *Lastenia* o *Del saber*. Responder largamente a esta entrevista es mi modo de compensarle.

Me alegra que le compenses así. Por cierto, ¿qué opinión te merece su tesis doctoral sobre la gnoseología de Heidegger?

¡Gran tesis, sin duda! Las mejores tesis arrastran un viento de venganza. Los doctorandos inteligentes no se perdonan haber perdido tres o cuatro años con ese autor, con ese tema, que si es trascendental debería durar para siempre. Los peores se lo creen de veras, se toman en serio el titulito de doctor, alcanzan su sumun investigador con veintiséis años y, hasta el filo de su jubilación, se empeñan en operarnos la ignorancia deliberada de su tesis repitiendo cansinamente sus tópicos.

A Sacristán le duró de modo más fértil el tema de la gnoseología, metamorfoseada en una modesta y moderna filosofía de la ciencia, y se las tuvo tiesas con el tipo de autores continentales que quintasenciaba Heidegger. El respeto y las reticencias que Sacristán desplegó en su tesis hallaron eco en sus roces con Gramsci, Lukács o Althusser. Por lo demás, a Sacristán le honra haber entendido y olvidado fulminantemente a Heidegger. A toro pasado, le habría ido curricularmente mejor de haberse doctorado de un tema y un autor más acorde con su tiempo, pero a Sacristán hay que quererlo intempestivo como él solo.

A nuestras costas ha llegado el naufragio de dos olas heideggerianas, y Sacristán no pertenece a ninguna de ellas: ni a la republicana, que entiende *Ser y tiempo* como una antropología filosófica a su pesar, ni a la posterior a la muerte de Heidegger, que sintoniza con nuestra Transición y nos lo vende como un crítico de la modernidad tecnocientífica. La línea de flotación heideggeriana empezó a hacer

aguas en 1987, a causa del brulote de Víctor Farías, y se hundió en la ignominia con la desclasificación de los *Cuadernos negros* hace una década. Indignarse a estas alturas porque Heidegger era nazi me recuerda a aquella escena de *Casablanca*:

—¡Qué escándalo! ¡Qué escándalo! ¡He descubierto que aquí se juega!

—Señor, sus ganancias.

—Muchas gracias.

Sacristán se marchó a Alemania en calidad de falangista desengañado y regresó con el carné del Partido Comunista. Se fue como un ensayista orteguiano y volvió como un marxista analítico *avant la lettre*. En su tesis se dieron cita el viejo autor de referencia y el nuevo tema engorilante. La defendió en 1959, a década y media de la Segunda Guerra Mundial, dos desde la incivil nuestra. José Gaos estaba exiliado en México, García Bacca en Venezuela, Xavier Zubiri enterrado en seminarios para marquesas y Sacristán sin plaza en su casa.

Llegamos al peliagudo punto de las derrotas y sacrificios de Sacristán. La ucronía es una adivinanza atroz. ¿Y si Sacristán se hubiese quedado en Alemania? ¿Y si se hubiese ido a Canadá con Mario Bunge? ¿Y si hubiese obtenido la cátedra de lógica que le sisaron? ¿Y si hubiese triunfado su línea en el PC? ¿Y si hubiese triunfado el PC en la Transición? ¿Y si no hubiésemos entrado en la OTAN? ¿Y si no hubiese fallecido Sacristán a los sesenta? Y si, y si, y si... Al final de esa cadena de optimismos contrafácticos nos sorprende un jubilado con *papers* honoríficos en Münster, Montreal o Valencia, ministro o secretario de Estado rojo a las puertas del derrumbe del bloque socialista, ¿o frotamos la bola de cristal y echamos las cartas de otro «y si...» para el desenlace de la Guerra Fría? Un Sacristán sin sus derrotas y sacrificios no es solo inconcebible; es que es indeseable. Un Sócrates sin cicuta, vaya. A mí, al menos, Sacristán me resulta entrañable porque se sacrificó, porque lo derrotaron. Si es cierto que un filósofo resulta más estimulante por los problemas en los que se enreda que por los teoremas que demuestra, de Sacristán nos sigue estimulando, ante todo, por sus propósitos truncados. ¡Qué te voy a contar que no sepas!

Has hablado antes de ello, pero déjame insistir. Has dicho que eras lector de *Panfletos y materiales*. En el primer volumen, *Sobre Marx y marxismo*, se publicó su prólogo al *Anti-Dühring* de 1964, un texto que, según algunas voces, ha enseñado marxismo a varias

generaciones de estudiantes y ciudadanos. ¿Sigue siendo un texto de interés desde tu punto de vista?

Antes de decir nada sobre la vigencia textual de Sacristán, hemos de hacer unas precisiones sobre cómo se lee hoy.

Adelante con esas precisiones.

Es una evidencia ingrata que los índices lectores se han desplomado en lo que va de siglo. Nunca se ha leído tanto, pero lo leído son chats vacuos, últimamente trasegados por IA. Profesores habituados a enseñar con apuntes grisáceos se topan con alumnos a los que resulta físicamente imposible concentrarse en nada más de quince minutos. Hablamos de académicos que ni pueden ni quieren amasar biblioteca propia, con estancias y residencias de la Ceca a la Meca en el mejor de los casos, y en el peor —y mayoritario— de alquiler rampante en zulos cohabitados.

En este contexto de precariedad desterritorializada, sigue sorprendentemente vivo el culto al Gran Tocho Ilegible. Diez años dando clases que son invitaciones elementales a leer me han confirmado lo fútil de mi trabajo. Abundan los oyentes que, al concluir una charla cargada de sugerencias de lectura, piden una —solo una, no se vayan a herniar— recomendación bibliográfica, pues no han hallado nada escrito sobre el tema. ¡Cuántas veces me ha bastado con googlear por cuenta ajena! Pocos se rebajan a pedir un artículo o una conferencia, aunque la cultura académica general se sustenta sobre YouTube, Wikipedia y *abstracts*.

Todos estos prolegómenos para sugerir que a Sacristán se le lee más de lo que se le cita. Siendo autor principalmente de prólogos, su influencia es mayor de la reconocida. Pasa aquí como con la poesía, minoritaria en el mercado del libro, pero omnipresente en los comentarios escolares, dada su condensación retórica. De modo análogo, nadie consulta más introducciones a un tema que los presuntos especialistas en él. En Humanidades, la tan cacareada investigación de calidad consiste en reunirse cada poco para debatir sobre textos breves, sobradamente conocidos y escaneados. Ahí Sacristán sale ganando de calle, gracias a la amplia difusión digital de sus seguidores. Entre nosotros, cuando alguien menciona a los autores que Sacristán abordó, raro es que no sienta el influjo de su presentación. Más de una vez, con una traducción

suya ante los ojos, me he obligado a leer el prólogo en último lugar, para no decepcionarme al descender de Sacristán al autor de marras.

Lo cierto es que Sacristán ha mejorado a muchos mediocres a los que reescribió felizmente en nuestra lengua.

Pero Engels no es precisamente un mediocre...

Dios me libre de llamar mediocre a Engels. Personalmente, me resulta más simpático que Marx. En esas parejas de baile propios de la izquierda (Marx y Engels, Deleuze y Guattari, Negri y Hardt...) a menudo caen mejor los escuderos. Alguna vez he dicho que deberíamos darle un vuelco a Engels, como Marx a Hegel; pues fue Engels quien se sacó de la chistera eso del marxismo, con sus leyes dialécticas e históricas; pero entonces recuerdo que ya lo hizo Sacristán y me quedo más tranquilo.

Por lo pronto, debo reconocer que no he podido terminarme el *Anti-Dühring*. Se me atraganta ese tedioso ajuste de cuentas con un segundón de hace dos siglos. Además, cometí el error de leerme antes el prólogo de Sacristán a sabiendas. Ahí está todo dicho: el marxismo no es una ciencia suprema, ni una ideología de combate y clase, sino una concepción científica y moral del mundo, una cosmovisión que pretende conocer la realidad con los saberes mejor acreditados a cada instante y, a la vez, mejorar dicha realidad conforme a valores socialmente transversales.

Claro que del dicho al hecho media ese enorme trecho, lastrado primero de atrocidades y luego de bobadas, que ha sido el socialismo realmente existente en los últimos ciento y pico años.

Lo mismo te pregunto por otro de sus grandes trabajos, incluido también en el primer volumen de *Panfletos y materiales* (aunque editado recientemente en Montesinos, también el coloquio de la conferencia): “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”.

Me preguntas por textos que leí hace década y media. La tentación de releerlos es fuerte, pero expresa mejor su hechizo la huella que ha dejado en alguien que ni siquiera se dedica profesionalmente a estos asuntos.

Desde luego que es inolvidable aquella distinción de Sacristán entre tres acepciones de ciencia, según las tres lenguas intelectualmente dominantes en Europa. Una cosa es la science anglofrancesa, entendida como conocimiento claro y distinto, matemáticamente formalizable y

tecnológicamente aplicable; y otra es la *Wissenschaft* hegeliana, como sabiduría al punto especulativa y enjuiciadora, en despliegue interno de lo abstracto a lo concreto; y otra más aún la *Kritik* heredada de Kant: ese cuestionamiento de los límites y condiciones de lo que ignoramos e ignoraremos. Por el orden de exposición, suponía que Sacristán simpatizaba con esa última visión *kritika* de Marx, lo cual no deja de presentar tensiones con la concepción *wissenschaft* expuesta en el prólogo a Engels del que ya hemos hablado, pero no creía que esas tensiones fuesen graves, hasta que vi los deucedés de vuestro *Integral Sacristán* y quedé a cuadros.

Dada la centralidad de la filosofía de la ciencia en su obra era entendible que preguntaseis a los conocidos de Sacristán por el tema, pero a saber si os esperabais esa disparidad de respuestas. Positivista para unos, antipositivista para otros; según quien respondiese, Sacristán creía o no en el marxismo como ciencia, como concepción científica o como crítica endógena a esa presunta ciencia llamada economía política. Yo me inclino por esta última opción, pero Sacristán creo que no, o no siempre. Si no recuerdo mal, entre los textos que estamos comentando debe de mediar mínimo una década.

Algo más de una década...

Al final he caído en la tentación de comprobarlo, y efectivamente: 1964 Engels, 1978 Marx; dos años decisivos en la historia de España. En uno se festejaron los 25 Años de Paz de ¡Franco, Franco, Franco! y en el otro se sometió a referéndum la constitución política aún vigente. La historia *amateur* se pirra por esas gratas coincidencias entre el gran héroe y las grandes fechas. Seguro que Sacristán no perdió un segundo en ello, él solo hacía lo que debía, no posaba para la posteridad, pero resulta gracioso no obstante. Demuestra, además, que es un gran héroe en que va a contrapelo de la gran fecha. Cuando la dictadura saca pecho es cuando Sacristán más confía en la causa proletaria, y cuando cualquier hijo de vecino se desgañita debatiendo si reforma o revolución, si continuidad o ruptura, es cuando él pasa de todo y se mete en su camisa de once varas marxológica.

Es una simplificación, por supuesto, pero me parece más aleccionadora que la exigencia frecuente de que los intelectuales improvisen sin pausa con la actualidad. Como vimos al comienzo del Covid, más vale callarse

o haber hecho los deberes en casa antes que hacer el payaso en la plaza. Sacristán habría sido más cauteloso que los opinólogos de hogaño.

En el segundo volumen de *PyM*, en *Papeles de filosofía*, se incluyó “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, un texto del verano de 1967 que agitó las aguas de la estancada filosofía española de aquellos años. ¿Cuál es tu opinión sobre las tesis que defiende Sacristán en este trabajo?

A priori, voy a muerte con Sacristán. La enseñanza convencional de la filosofía lleva siglos suplicando que la eutanasien. Bien pensado, el contador filosófico europeo nace con la pena capital a Sócrates y crece cuestionando su propia existencia, deberes y derechos. Desde que Pitágoras acuñó el falso eufemismo de filósofo, es fácil detectar quién no lo es. Es quien se llama a sí mismo filósofo. Los que lo son de veras no se atreven a bautizar su ignorancia con tanta grandilocuencia. La filosofía es una disciplina que te entrena a olvidar su propio nombre. He ahí el brete de enseñar filosofía, no digamos ya a filosofar. Como a amar o a escribir, solo lo aprende quien lo prueba, pero no puede enseñarse explícitamente, so capa de caer en el ridículo mistagógico más lamentable. Así se explica que todas las escuelas filosóficas, sin excepción, sean sectas sostenidas en el culto melancólico del fundador. Lo sé de buena tinta, pues he ingresado en varias, incluida la que reaccionó y se precipitó contra ese texto de Sacristán: la secta de Gustavo Bueno.

A mi edad, tener que elegir entre Sacristán o Bueno, habiendo superado el sarampión de los dos, me es indiferente. «¿Con quién te quedas: con papá o con mamá?». ¿Y por qué no custodia compartida? Entre semana con uno y los fines con otro. Para la ontología y la gnoseología, prefiero la sistematicidad de Bueno, pero aborreceré siempre su moral retrógrada y sus políticas totalitarias. Me convence más la apuesta del último Sacristán por un pacifismo, ecologismo y feminismo *científicamente* informados y *artísticamente* respetuosos.

Los adverbios no son baladís. Sacristán arribó a esos tres ismos tras una durísima autocrítica, recapacitando seriamente sobre la amenaza existencial de una guerra atómica, los límites intrínsecos al crecimiento tecnoeconómico y no dejar entre paréntesis a media humanidad. Dudo mucho que el panfilismo ofendidito, el hembrismo vengativo y el animalismo *flower power* contase con su respaldo. La izquierda

mayoritaria —signifique lo que signifique eso— sigue a Sacristán en todo salvo en su afición por el arte y la ciencia, lo cual es tanto como cocinar una paella sin arroz. Por ahí flota la carne de conejo, las almejas a medio abrir y los langostinos con sus bigotes, pero ese consomé no hay quien se lo trague.

Perdón por el excursus panfletario, pero cabe recordar que la querrela Sacristán-Bueno se desató en 1968; de cuando aquellos polvos, de donde estos lodos. Según era costumbre inmemorial en las controversias intelectuales bajo Franco, más numerosas, rigurosas y virulentas que en la democracia coronada posterior, el *casus belli* real no se mentaba. Bueno deseaba disputarle a Sacristán su primacía en el materialismo ibérico, tomando la carrera de filosofía como testigo de afrenta. Sobre la hora y el lugar del duelo no había discusión. Uno por analítico, el otro por dialéctico, marxistas ambos, desconfiaban del idealismo y de la ideología, es decir: de la filosofía espontánea. En tanto que exfalangistas, habían frecuentado de más a Heidegger para seguir creyendo en teorías del ser y la nada. Adonde uno iba, de ahí venía el otro: de refutar la sedicente ciencia del diamat. Para los dos, la filosofía no es ciencia, pero no se entiende sin ella. Para los dos, la filosofía debería enseñarse después de las ciencias, desde ellas, no antes ni aparte. Para los dos, la enseñanza convencional convierte a los profesores de filosofía en malos historiadores y peores filólogos, engolfados de por vida en un párrafo de Schelling o Scheler.

En lo que discrepaban era en la obligación de tener y exhibir un sistema, que para Bueno era tan irrenunciable como para Sacristán puenteable, siendo honestos. De ese extrañísimo deber ser del sistema deducía Bueno la existencia *a priori* de su facultad ideal, con cada cátedra cual célula terrorista, lista para inmolarse por el materialismo filosófico. Sacristán era más elegante, menos yihadista. Proponía homologarnos con el mundo civilizado, disolviendo nuestras licenciaturas y doctorados en un Centro de Estudios Filosóficos Avanzados, donde no entrase quien no supiese geometría (o física, o química, o biología, o alguna ciencia, ¿cualquier ciencia?, ¿o entre las ciencias sí que cabe distinguir clases?). ¿Y qué demonios es, si no, el Centro Superior de Investigaciones Científicas? Al final, Sacristán y Bueno pedían lo que ya tenían a ojos vista, solo que un poquitito mejor. Leyéndoles, casi se echa en falta la educación franquista, con sus penenes doctrinalmente uniformados alrededor de un catedrático, al modo que quería Bueno, y

con un CSIC plegado a reflexiones filosóficas, al modo que quería Sacristán, mal que fuesen neotomistas.

Desde la crisis de 2008, nuestras universidades han proliferado en dobles y triples grados, sumas arbitrarias de asignaturas, correlaciones de debilidades entre departamentos en quiebra, arcas de Noé para áreas tocadas y hundidas demográficamente, téticas caricaturas del cuestionamiento interdisciplinar que prometió ser la filosofía. En paralelo, la idiocia especializada corre que se las pela. Seguimos con los mismos manuales de la Transición. Los generalistas omniabarcantes se han visto repuestos por divulgadores de pequeños cotos de caza intelectual. Las editoriales no desean publicar síntesis ambiciosas, sino breves ensayos de autoayuda y vulgarización. El *sapere aude* se traduce en «atrévete a investigar sin beca». Los profesores invertimos menos tiempo en preparar clases que en hacer psicoterapia con alumnos mentalmente deshechos, que en el mejor de los casos plagian sus trabajos finales de grado y máster, pues al menos la IA es nativa en académiqués. No sé a quién se le ocurrió la brillante idea de obligar a escribir a quien apenas quiere un papel.

En este panorama de degradación intelectual, mejor no remover el *status* académico de la filosofía, mejor no solicitar la eutanasia aquí y ahora, no vayan a reemplazarnos en los institutos por más burócratas de la empatía, más profetas del protocolo positivo, más talleres de tolerancia intolerante o cursillos de evasión fiscal. A fin de cuentas, por buena o mala que sea la ley educativa, el profe entra en clase, cierra la puerta y da la lección como puede. En la trinchera de la docencia tampoco creo ya en ningún cambio colectivo a mejor. Y mira que lo siento.

Prosigo. Nadie mejor que tú, escritor y profesor de Estética, para valorar sus artículos de crítica literaria (Sánchez Ferlosio, Brossa, Goethe, Heine). ¿Siguen teniendo interés para nuestro hoy?

El texto epocalmente más revelador entre los que mencionas es la reseña a Rafael Sánchez Ferlosio. Con *Alfanhuí* y *El Jarama*, Ferlosio crio tal fama local y le asqueó tanto el elogio que no le dolieron prendas en hincharse a dormir anfetánicamente durante veinte años, hasta que agonizase Franco. Cuando volvió al ruedo, traía bajo cuerda dos tomos de reflexiones lisérgicas y frases como días sin pan. Ya en democracia, se aficionó a sacarle punta a cualquier nadería, a tachar cada te, a suscribir

cada iota, a llevar siempre la contra y a ser el más listo de *El País* (no era difícil). A través de Tomás Pollán, el apuntador filosófico de Ferlosio, me inficioné cuando estudiante de esa hipotaxis loca, que prefiere no decir nada a decirlo sin subordinadas. Lamentablemente, no me he curado por completo.

La reseña de Sacristán es una precisa disección de Ferlosio cuando este aún escribía al natural. Como dice Sacristán, la naturalidad literaria es para quien la trabaja. Nada más artificial que un punto. A mí, al menos, cuando me pongo a teclear, lo que me salen espontáneamente son estas frases enrevesadas. La buena naturalidad, absolutamente artificial, es la de Ferlosio escribiendo en *Alfanhuí*: «La ciudad era morada. Huía en un fondo de humo gris». No es azaroso que esa novela verse sobre las industrias y las andanzas de un disecador de pueblo. Ferlosio empeñó la vida en disecar el castellano, y al final casi lo logró. Sacristán diseccionó con pulso de carnicero la superficie formal de Ferlosio cuando los críticos aún se perdían en honduras y metáforas. Véanse, por ejemplo, las interpretaciones delirantes sobre el contenido social oculto en *El Jarama*. A los lectores antifranquistas de entonces y de ahora no les parece compromiso del bueno eviscerar y liofilizar el habla de la calle como se propuso Ferlosio. Buscan pretextos, subtextos, paratextos, pero la verdadera entraña está delante de nuestros ojos: en el propio texto, en la piel tersa o flácida de su estilo. Ferlosio por Sacristán: el disecador diseccionado.

La carta, que tú exhumaste, de Sacristán a Ferlosio es un colofón idóneo a los prólogos para Heine y Goethe recolectados en *Panfletos y materiales IV*, en *Lecturas*. El tema de fondo es la incompatibilidad del arte con la sociedad moderna; comunista o capitalista, tanto da: Mayakovski se pega un tiro en Moscú mientras Vallejo pasa hambre en París. En un sistema, el Estado fija estilos y temas; en el otro, los fija el mercado. En ambos mundos, al separarse el artesano de la comunidad cuyos mitos ritualiza, se forja la fantasía de la creación genial libre, irrumpe la idea del arte como contradistinta de la artesanía concienzuda e inspirada, al tiempo que se obstaculiza su consumación. En cualquier sociedad, para ser exactos, el arte es una *enjuta*, por usar el término que la arquitectura prestó a la biología. En la selección natural de las especies, al igual que entre un arco y su marco, hay triángulos que pueden quedar vacíos, pero que habitualmente se rellenan con figuras tan inútiles como bellas. La iglesia no se mantiene en pie por la estatua del santo, igual que el

tiranosaurio no cazaba con sus garritas. Del modo análogo, el *Quijote* podría no haberse escrito, y nos hubiésemos quedado tan panchos, pero una vez escrito y publicado (¡y leído!) no podemos imaginarnos sin él. De ahí la crisis objetiva del arte de la que hablaba Sacristán a Ferlosio, los dos sangrando por la misma herida. El arte, en la época moderna, es en principio tan prescindible como estas respuestas sobredimensionadas.

Venga, ya no te doy más la lata. Gracias por la oportunidad de explayarme en mis impresiones de Sacristán.

No me has dado la lata, todo lo contrario. Gracias por explayarte en la forma en que lo has hecho.

8. Andreu Claret i Serra: “Su otra gran aportación fue su empeño en renovar el marxismo con la necesidad de incorporar a su arsenal ideológico y político una respuesta civilizatoria a lo que hoy llamamos la crisis climática.”

Escritor y periodista, Premio de las Lletres Catalanes Ramon Llull en 2023, Andreu Claret i Serra fue dirigente del PSUC y portavoz del PCE en la década de 1980.

Su última novela es *La casa de les tres xemeneies*, ambientada en la Barcelona franquista de 1962. Sacristán es uno de los personajes.

¿Conociste personalmente a Manuel Sacristán? ¿Nos recuerdas en qué circunstancias?

Recuerdo muy bien el día en que le conocí, a principios de los años setenta, en casa de Xavier i Dolors Folch (C/. Balmes, Barcelona). Yo era un joven estudiante que había llegado a Barcelona de Francia donde vivía con mis abuelos, ambos comunistas. Para alguien de mi edad y condición –militaba en el PSUC, había sido detenido y había pasado dos meses y medio en la Modelo–, Manolo Sacristán era un mito. Me sorprendió lo mucho que se parecía a Bertold Brecht, que era uno de mis poetas favoritos.

También de los suyos.

Tuvo una discusión con los Folch sobre lo que le convenía hacer después de los éxitos cosechados tanto por el movimiento obrero como el estudiantil. Xavier Folch era entonces un puntal de la Asamblea de Catalunya. Me sorprendió que Sacristán insistiera tanto en la crisis del movimiento comunista y de los países del socialismo real, pues yo estaba centrado en la acción inmediata contra un franquismo debilitado, pero todavía criminal, y me parecía más conveniente dejar aquel debate para más adelante.

Salimos juntos y mientras caminábamos Balmes abajo me atreví a decírselo. Antes de torcer por otra calle me dijo algo que no he olvidado nunca: ‘Entre los comunistas encontrarás lo mejor y lo peor de la humanidad’. Juraría que son palabras textuales.

Fueron muchos años de dirección y militancia, no siempre con la misma dedicación, de Sacristán en el PSUC y en el PCE. Desde tu punto de vista, ¿cuáles fueron sus principales aportaciones al que se conoció como el partido de los comunistas catalanes?

Yo pertenecía a otra generación, pero de sus aportaciones escritas y orales (grabé la conferencia que dio en los Capuchinos de Sarrià, en 1978, "Sobre el estalinismo", junto a Manuel Vázquez Montalbán y el líder del POUM, Wilebaldo Solano) destacaría dos aspectos. La que ya he comentado de la crítica frontal al llamado socialismo real (que iba mucho más allá de las conclusiones superficiales del XX Congreso del PCUS).

La contundencia con la que denunciaba el exterminio de la mayoría de los líderes bolcheviques de los primeros años influyó mucho en la posición que yo mismo adopté durante la crisis del PSUC de 1981.

Su otra gran aportación fue su empeño en renovar el marxismo con la necesidad de incorporar a su arsenal ideológico y político una respuesta civilizatoria a lo que hoy llamamos la crisis climática. Su prólogo al libro de Wolfgang Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?*, publicado por la editorial Materiales en 1978, fue para mí y para muchos una referencia durante muchos años y me ayudó a entender que la actualización del pensamiento marxista pasaba, entre otros, por definir y asumir una estrategia de supervivencia de la humanidad.

No estuvo próximo Sacristán a la política del partido en los años de la transición. ¿Qué opiniones críticas vertió sobre la política del PCE y el PSUC durante esos años? ¿Eran razonables?

Absolutamente en lo que se refiere a las dos cuestiones apuntadas anteriormente.

Más discutibles en cuestiones internas de los dos partidos, donde su temperamento intransigente (con todo, con todos, y consigo mismo) le llevó, a veces, a adoptar posiciones sectarias. Son conocidos los conflictos que mantuvo con militantes o aspirantes a militantes en el PSUC, como Jaime Gil de Biedma o Manuel Vázquez Montalbán, que fueron considerados actitudes excluyentes por parte de militantes del sector intelectual y universitario.

Permíteme sugerir sobre Sacristán y los autores que has señalado *La observación de Goethe* (La Linterna Sorda, 2015). No siempre se ha hablado y habla del tema con el necesario conocimiento del tema.

Se ha comentado en ocasiones, muy críticamente, el supuesto dogmatismo e izquierdismo de Sacristán en la lucha política. ¿Estaban fundamentadas esas críticas?

En algunos aspectos relacionados con las luchas internas del PSUC y el PCE, seguro. En el plano más ideológico, su obsesión por el crecimiento cero parecía en aquel momento muy radical. Sin embargo, posteriormente, fue asumida por otros intelectuales y expertos en ecología. Algunos marxistas como Paco Fernández Buey y Joaquim Sempere y otros procedentes de otras coordenadas ideológicas.

Creo que constituyó uno de los intentos más serios de renovación del pensamiento comunista, aunque quedara sepultado por la crisis de la URSS, la caída del muro de Berlín y la necesidad de repensar muchas cosas, no sólo las relacionadas con lo que hoy llamamos sostenibilidad.

Salvo error por mi parte, tú eras miembro de la dirección del PCE durante los años de la campaña antiotánica. ¿Qué opinión te merecen los textos antimilitaristas y pacifistas que escribió Sacristán en aquellos años?

Yo no destacaría tanto su antimilitarismo, que formaba parte de la vieja tradición socialista anterior a la creación de la III Internacional, como su convicción de que la integración en la OTAN suponía condenar a una parte de la opinión pública española a la impotencia. De él es aquella idea que me quedó grabada según la cual la OTAN era más temible aún 'hacia dentro', o sea como imposición de la idea según la cual algunos temas son ajenos a la actuación política de la sociedad.

En el ámbito de la teoría, ¿qué destacarías de sus aportaciones a la tradición marxista catalana y española?

No me siento capaz de responder a esta pregunta, más allá de lo que ya he dicho sobre su intento de renovación del pensamiento marxista vinculando la lucha de clases con la supervivencia de la especie humana.

Se habla elogiosamente del magisterio que ejerció Sacristán en la Universidad barcelonesa. ¿Qué destacarías de esta arista de profesor y maestro?

No le conocí suficientemente en este aspecto, aunque asistí por mi cuenta a algunas de sus clases en Económicas, siendo un joven estudiante.

Diría que aquello que nos hipnotizaba era su prodigiosa erudición, su capacidad de vincular conceptos, momentos históricos, experiencias sociales aparentemente dispares. Su formación filosófica germánica y su curiosidad infinita dejaban sin respiración a quienes asistían a sus lecciones magistrales.

Yo prefería los seminarios de marxismo que nos deba Josep Fontana, porque me resultaban más próximos, más históricos, menos basados en el pensamiento abstracto al que siempre he sido algo ajeno.

Acabas de publicar *La casa de les tres xemeneies*, una novela que nos sitúa en la represión que siguió a la huelga de Asturias de 1962. ¿Aparece Sacristán en su novela?

Sí. Como 'el filósofo', el apodo con el que la policía lo identifica y lo detiene en las Ramblas, tras una manifestación de solidaridad con los mineros asturianos. No le menciono por el nombre, como ocurre también con Antoni Gutiérrez, 'el Guti', al que cito como 'un reconocido pediatra' cuando comento su detención junto a Pere Ardiaca.

Se trata de un recurso literario deliberado destinado a que la novela se mantenga más en el plano del franquismo (y del antifranquismo) cotidianos, y no sea una narración de la lucha de los partidos políticos y sus líderes.

Muchísimas gracias por tus comentarios y reflexiones. Enhorabuena por tu novela.

9. Albert Corominas: “La obra de Sacristán sigue despertando un gran interés, lo cual indica que nos habla de los problemas de ahora mismo y de sus precedentes. No creo que pueda haber muchos pensadores que, tantos años después de su muerte, susciten tamaña atención entusiasta.”

Albert Corominas es catedrático emérito de la Universitat Politècnica de Catalunya. Fue miembro del Comité de Estudiantes del PSUC de 1964 a 1966. Posteriormente, fue responsable de enseñanza del partido, antes de incorporarse a su Comité Ejecutivo en 1981.

¿Conociste personalmente a Manuel Sacristán?

Sí. Aunque imponía por su rigor y su capacidad dialéctica, Sacristán era una persona muy accesible, tanto para sus alumnos, por supuesto, como para los estudiantes activos en el movimiento universitario y en particular para los del PSUC. Así, se le podía pedir consejo o que participara en alguno de los muchos actos que se organizaban en la universidad en aquellos años. En mi caso, como delegado de la escuela de ingeniería industrial de Barcelona y miembro del comité del PSUC en la universidad tuve con él diversos contactos. Después, principalmente con motivo de los debates sobre la sindicación en el sector de la enseñanza y en la constitución del Centre de Treball i Documentació.

Sin embargo, se ha dicho en ocasiones que Sacristán era “muy duro” en el trato político, muy intransigente.

No tuve ocasión de verificar este supuesto. Mis contactos con él tuvieron siempre un carácter digamos funcional, es decir, se referían a hacer algo relacionado con una línea sobre la que había un acuerdo previo (constituir el SDEUB o el sindicato de enseñanza de CCOO). Otra cosa debían de ser los debates en el Comité Ejecutivo o en el de Intelectuales, pero yo no coincidí con Sacristán en ninguno de ellos y no puedo aportar un testimonio personal.

No obstante, sus intervenciones públicas en actos y asambleas y sus escritos prueban que las posiciones claudicantes o faltas de rigor daban lugar a respuestas sacristanianas apabullantes, que tal vez no resultaran

muy agradables a quien las había provocado. Pero en todo caso sin detrimento de la gran consideración con que trataba a todas las personas que no tuviera por enemigas declaradas de la clase trabajadora.

Como has señalado, fuiste miembro del Comité de Estudiantes del PSUC a mediados de los años sesenta, comité que fue muy importante en la fundación del SDEUB, el Sindicato Democrática de Estudiantes de la Universidad de Barcelona. ¿Qué papel jugó Sacristán en aquel proceso?

Antepongo una pequeña aclaración. De hecho, aunque se llamaba Comité de Estudiantes, era el comité universitario del PSUC, ya que la organización de este partido en lo que se denominaba el distrito de Barcelona incluía solamente estudiantes universitarios.

Gracias, de acuerdo.

Efectivamente, la constitución del SDEUB fue un momento singular en un proceso que, vertebrado por una línea política y una organización que la impulsaba, el PSUC, fue madurando durante años, como el propio Sacristán subrayó en más de una ocasión.

En aquella etapa, Sacristán tuvo un papel importante como referente intelectual, político y moral del estudiantado comunista, en primer lugar, pero también de estudiantes progresistas o meramente demócratas. El rigor y el interés de sus clases destacaban en el contexto de miseria académica y cultural hasta el punto de que atraían estudiantes procedentes de otros centros.

Gozaba también del respeto de la inmensa mayoría del profesorado, sin más excepciones significativas que aquellas autoridades académicas cuya función principal consistía en obrar activamente como instrumentos de la represión franquista. Su militancia política en el PSUC era bien conocida incluso por la policía y estaba siempre donde podía y consideraba que debía estar, es decir, en toda actividad antifranquista que se organizara, incluida su asistencia a la protesta por el asesinato de Julián Grimau, en 1963, en la que fue detenido, junto con otros militantes comunistas.

Un momento singular de la acción política de Sacristán en la universidad fue su conferencia "*Studium generale* para todos los días de la semana", pronunciada en la Facultad de Derecho en marzo de 1963, y cuyo texto se incluye en el volumen III (*Intervenciones políticas*) de

Panfletos y materiales. Se trata de una reflexión sobre la especialización y la fragmentación del saber que desemboca en un llamamiento a la militancia como actividad integradora, como “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”.

Discúlpame, te interrumpo. ¿Asististe a la conferencia? ¿Conociste a José Ramón Figuerol, el estudiante de Derecho a cuya memoria dedicó Sacristán su intervención?

Sí. Iba a decir que tuve la suerte de asistir, pero no se trató exactamente de una suerte, porque la información de que se iba a celebrar aquel acto circuló organizadamente en el PSUC universitario y su entorno y, desde luego, no nos lo íbamos a perder. Creo que fue entonces cuando vi por primera vez a Sacristán y de aquella conferencia tengo todavía, tantos años después, un recuerdo imborrable.

No conocí a José Ramón Figuerol ni sé qué relación tuvo con Sacristán. Fue un estudiante muy activo en el movimiento universitario de los años cincuenta. De origen falangista, tuvo un papel destacado en la fundación del SUT (Servicio Universitario del Trabajo) en Barcelona, participó en grupos de inspiración católica, como “El grano de mostaza”, y fue uno de los estudiantes detenidos a raíz de la Asamblea Libre que tuvo lugar en febrero de 1957, en el paraninfo de la Universidad de Barcelona.

Estábamos en el acto de constitución del SDEUB...

Seguramente, el acto de constitución del SDEUB habría sido distinto y no habría tenido tanto impacto sin la presencia de Sacristán y otros profesores y trabajadores de la cultura que apoyaban al movimiento estudiantil. Pero este tenía una dinámica propia, aunque entonces Sacristán era miembro del Comité Ejecutivo del PSUC, su relación con los miembros del Comité de Estudiantes no tenía carácter orgánico. Su contribución más directa, y de suma importancia, a la creación del SDEUB fue el manifiesto “Por una Universidad democrática”.

Sobre este texto quería preguntarte. Está escrito por Sacristán, recogiendo, así se ha dicho, propuestas y sugerencias de diversos colectivos. ¿Qué destacarías a día de hoy de ese texto, unos 60 años después de su aprobación?

No sé si alguien recuerda en qué consistieron tales propuestas y sugerencias. En todo caso, no se trata, como ha sido dicho, de que Sacristán tuviera un papel muy importante en la elaboración del manifiesto, sino de que este fue obra suya. Lo cual está claro, aunque sólo sea por dos motivos: en primer lugar, porque se publicó también en el mencionado volumen III de sus *Panfletos y materiales*; y también porque ni la dirección del movimiento democrático universitario ni la del PSUC en la universidad estaban en condiciones de escribir un texto como aquel.

Y no sólo por sus características formales, sino principalmente por su contenido. El movimiento estudiantil tenía un carácter antifranquista y luchaba por una universidad democrática, contra la que configuró el franquismo en la posguerra y en particular contra uno de sus residuos anacrónicos, el falangista Sindicato Español Universitario, el SEU. Pero en el manifiesto la antagonista de la universidad democrática no es la universidad que había resultado de la combinación del fascismo con el nacionalcatolicismo, sino la universidad tecnocrática, “una institución de puro rendimiento técnico, indigna del nombre de Universidad”, que se encontraba en una fase de gestación, pero que el sistema aún no había dado a luz.

Aquí no cabe un análisis detallado del manifiesto, pero sí se puede destacar, en un contexto universitario en que la investigación tenía muy poca presencia y estaba sujeta a limitaciones derivadas de la ideología del régimen, la defensa de la libertad de investigación y de la participación de la universidad en la elaboración de la política científica. Muchos de los objetivos planteados en el manifiesto se fueron alcanzando, dentro y fuera del ámbito universitario. Pero no se puede decir que nuestro sistema universitario sea democrático, porque, como dice el manifiesto, para ello “debe dejar de ser un privilegio reservado a las clases económicamente altas” y aunque se ha avanzado en esta línea tales clases siguen sobrerrepresentadas en el sistema, con el agravante de que las universidades privadas, con muy altos precios de matrícula, van ganando peso aceleradamente en el conjunto del sistema.

Sabe mal tenerlo que reconocer, pero la vía tecnocrática se ha ido imponiendo de la mano de la mercantilización y, en parte, como su consecuencia de la progresiva falta de compromiso de la mayor parte del sistema universitario con los problemas de nuestra sociedad. A ellos se refiere el manifiesto cuando describe la universidad tecnocrática

como aquella que perdería “todo horizonte cultural, moral, ideal y político”.

Un año antes de la constitución del SDEUB, Sacristán fue expulsado de la entonces llamada Facultad de Políticas, Económicas y Empresariales vía no renovación de su contrato laboral. No fueron pocas las protestas estudiantiles ante el acto represivo del rector García-Valdecasas, en connivencia con instancias policiales, con la BPS. ¿Qué recuerdas de todo aquello?

Después de las grandes movilizaciones universitarias en Madrid, en febrero de 1965, el gobierno se preparó para reprimir el movimiento. Francisco García-Valdecasas, nombrado rector de la Universidad de Barcelona, no renovó el contrato de profesor a Manuel Sacristán y nombró para sustituirlo a Francisco Canals, filósofo y teólogo tomista, que en el mes de abril de 1966 intentó dar clase frente al boicot de la numerosa vanguardia de Económicas, del que resultó la expulsión del distrito de cuarenta estudiantes.

También has destacado un texto, surgido de varias conferencias, publicado unos cuatro años después: “La Universidad y la división del trabajo”. ¿Cuál era la finalidad de este segundo escrito? ¿Sigues teniendo aristas de interés en esta tercera década del siglo XXI?

Sí, sigue teniendo mucho interés, pese a que una parte de este trabajo no es fácil de interpretar, ya que polemiza, con una dialéctica aplastante, sobre unas propuestas relativas a la abolición de la universidad como condición necesaria para superar la división del trabajo que en el propio texto sólo están implícitas y que ahora mismo podríamos considerar trasnochadas, características en todo caso de un izquierdismo infantil propiciado por la radicalización del movimiento en un contexto de intensa represión y de fascinación acrítica por el Mayo del 68 francés.

Pero, como decía, tuvo y sigue teniendo mucho interés. La división del trabajo y la fragmentación del saber ya fueron protagonistas del *Studium generale*, como he comentado anteriormente, lo que muestra la importancia que les otorgaba Sacristán.

Apunto sólo, entre las cuestiones que se tratan en el texto, las tres siguientes:

En primer lugar, la discusión sobre la crisis y las funciones de la universidad, que se basa en una amplia y bien seleccionada bibliografía.

Ahora mismo, sigue siendo útil como introducción a la literatura sobre el tema y, en particular, por sus comentarios al célebre opúsculo *Misión de la Universidad*, de José Ortega y Gasset. Especialmente útil resulta su crítica destructiva del mito de la universalidad de la universidad, basado en un equívoco lingüístico que Sacristán desmonta al recordar que *universitas* originalmente significaba gremio, es decir, la particularidad, un conjunto de individuos que gozaban de determinados privilegios, y que las primeras universidades europeas se crearon para la enseñanza de profesiones.

El discurso nostálgico sobre una universidad universal que nunca existió y que no parece que vaya a existir jamás ha sobrevivido a todos los cambios que han experimentado los sistemas universitarios en todo el mundo. Curiosamente, goza de gran predicamento entre autores reaccionarios que añoran una universidad a la que solamente asistían cuatro privilegiados y también entre profesores de izquierdas que lo defienden para oponerse a la mercantilización de la enseñanza superior y a la trivialización de sus contenidos. En cualquier caso, la prédica de una universidad medievalizante, formada por una comunidad de gente pensante dedicada incansablemente a buscar la verdad, noble tarea de la que no puede ser distraída bajo ningún concepto, no conduce desde el punto de vista de la izquierda a parte positiva alguna.

La segunda de las tres cuestiones a las que he aludido es una breve reflexión sobre lo que el autor considera “uno de los fenómenos más perversos de la cultura capitalista moderna”, a saber, “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”. Una reflexión que en los años sesenta, en una universidad donde la investigación constituía una *rara avis*, parecía ser más una premonición que una descripción, pero que tiene ahora plena actualidad y una dimensión difícil de imaginar hace ya más de medio siglo.

Como la cita concierne sólo a la “investigación” científico-experimental, Sacristán se refiere a continuación al “carácter casi exclusivamente gremial de la mayoría de las tesis doctorales en letras”, sin que por ello equipare, desde este punto de vista, ambos ámbitos del saber, ya que termina esta parte del discurso con una sentencia llamativa por su rotundidad y que, a falta de datos, parece controvertible: “Pero las clases

trabajadoras pagan más caramente el breve 'paper' ocioso del físico o biólogo que la tesis gruesa e inútil del literato".

Finalmente, tercera cuestión, la estratificación de los títulos como una estrategia capitalista, frente a la ampliación cuantitativa y cualitativa del acceso a la universidad, para mantener el principio jerárquico en la división del trabajo. ¡Y esto en un texto de finales de los sesenta, cuando en España no había indicios que apuntaran en esta dirección!

Muy sorprendente desde luego. En la primera parte de este texto, como tú mismo has señalado, Sacristán comenta y critica "Misión de la Universidad" de Ortega. Sin embargo, no fue menor su interés por la obra orteguiana a lo largo de los años. ¿Por qué ese interés por un filósofo a veces muy conservador?

No sólo a veces.

De acuerdo, no sólo a veces.

Marx también se interesó por la obra de Hegel. Quiero decir, no me parece excepcional que un pensador se interese por la obra de otros con ideas muy distintas e incluso opuestas, aunque sea para criticarla.

En el caso de la relación de Sacristán con la obra de Ortega no tengo información sobre los motivos de su interés, pero conjeturo que puede derivarse de la prominencia de Ortega en el erial de los años de formación del joven Sacristán.

Específicamente, lo que me resulta algo desconcertante en el texto de que estamos hablando es la falta de contundencia en la crítica al ensayo orteguiano. Por supuesto, hay en este muchos elementos interesantes, curiosos o incluso divertidos (como la referencia a los que llama pelafustanes o sinsontes, *parvenus* de la investigación que ni siquiera se saben la asignatura). Pero, en mi opinión, haría falta acabar de una vez por todas con el prestigio de que goza un texto irritante ya desde su título (la Universidad, con mayúsculas, no tiene unas funciones, sino una misión) y falta de consistencia (porque no encuentra la forma de articular la enseñanza de lo que llama la profesión de mandar con la de la cultura y la enseñanza profesional).

Por añadidura, no sólo no consigue situar el papel de la ciencia en la actividad universitaria, sino que dice, sin justificarlas en modo alguno, auténticas barbaridades sobre los científicos ("con notoria frecuencia el verdadero científico ha sido, hasta ahora al menos, como hombre, un

monstruo, un maniático, cuando no un demente”, reza, ni más ni menos, el célebre ensayo).

Lo de enseñar a mandar, es decir, la función de la universidad como generadora de hegemonía, merecería una reflexión particular.

Pues adelante con ella.

Cuando Ortega pronunció su conferencia, a la universidad sólo accedían, con excepciones contadísimas, las personas que por su estatus socioeconómico ya estaban predestinadas a mandar y que en la universidad aprendían una profesión que les permitía hacerlo con un mayor conocimiento de causa o revestirse con un barniz de respetabilidad. Ahora mismo, en las universidades se enseñan profesiones, pero las personas que consiguen titularse no están destinadas necesariamente a mandar, porque no puede ser que en una sociedad capitalista mande tanta gente. Otra cosa es que la titulación universitaria implica una estratificación social, incluso en el seno de las propias clases trabajadoras. Ciertamente, para aprender a mandar, parece que es útil estudiar en algunas universidades selectas, como la de Harvard, o en una escuela de negocios de prestigio, porque así haces *networking* y atiborras el móvil con teléfonos de gente interesante para llegar a ser influyente y forrarse.

Pero me parece que me estoy alejando del tema y paro aquí.

En todo caso, gracias por su interesante reflexión, muy sacristiana en mi opinión.

Años después coincidiste con él en la fundación de la Federación de Enseñanza de Comisiones Obreras. La dirección del Partido y la dirección del CCOO no estaban en vuestra onda. ¿Cuáles eran los temas en discusión? ¿Qué papel jugó Sacristán en esta ocasión?

Sí, durante algunos años después de la muerte de Franco estuvo muy vivo, en el seno del PSUC, el debate sobre la sindicación en el sector de la enseñanza (y, en paralelo, sobre la de técnicos y cuadros). ¿Integración en el sindicato de clase o sindicato de ramo?

A esta distancia temporal, puede parecer sorprendente que se produjera este debate, pero ya entonces nos lo pareció a más de uno. Se explica por el hecho de que en los años que precedieron al estallido del PSUC, y por causas que no cabe analizar aquí, coexistían en este partido lo que eufemísticamente se podría denominar distintas sensibilidades, pero

que en realidad eran proyectos políticos más bien inmiscibles, como se vio en el 5º Congreso, en 1981.

Ciertamente, la dirección del Partido parecía inclinarse por el sindicato de ramo, pero no llegó a zanjar la cuestión. Sacristán tomó la iniciativa de promover la afiliación a CCOO del personal de todos los sectores de la enseñanza. Si no recuerdo mal, habilitó, en su propio domicilio, en 1977, una mesa para proceder formalmente a la expedición de los documentos correspondientes.

No era una cuestión baladí. La opción se basaba en la consideración como trabajadoras de todas las personas, docentes y no docentes, involucradas en la enseñanza. Un sindicato de clase no es o no debería ser un mero agregado de sindicatos de ramo dedicados cada uno en la defensa de sus intereses específicos, sino una organización que, desde cada sector, además de defender, por supuesto, tales intereses, lo haga siempre sin perder de vista los del conjunto de la clase.

La cosa no acabó aquí, pero la constitución de este núcleo inicial de CCOO en el sector de la enseñanza tuvo importancia en la configuración, en el PSUC, básicamente a través de su Comisión de Enseñanza a lo largo de 1979-1980, de una mayoría favorable a la sindicación de clase y favorable también al apoyo a la enseñanza pública, frente a la opción de centros privados progresistas.

Creo que coincidisteis también en la constitución del Centre de Treball i Documentació (CTD). ¿Qué fue el CTD? ¿Qué papel desempeñó Sacristán en esta asociación?

El CTD fue fundado en 1976 por un grupo de personas de izquierdas, mayoritariamente militantes o ex militantes del PSUC, con el objetivo de llevar a cabo análisis y debates sociales y políticos no sujetos a las reglas propias de la disciplina de un partido, como una contribución a las luchas emancipadoras en el nuevo marco político que se iba configurando tras la muerte de Franco. A lo largo de los años, el CTD tuvo mucha actividad, como en particular con motivo del referéndum para la salida de España de la OTAN, en que el CTD, vertebrado entonces por Octavi Pellissa, fue una referencia principal.

Sacristán formo parte del núcleo fundador del Centre, pero hasta donde yo sé no tuvo después, ocupado en otros proyectos, una participación significativa en la vida del CTD.

Se ha dicho en ocasiones que Sacristán fue da un grandísimo filósofo, pero un mal político, un político poco realista. ¿Qué opinión te merece esta consideración?

Nos han sobrado políticos *demasiado* realistas.

En todo caso, nunca se me había ocurrido que Sacristán hubiera sido poco realista como político. En mis años como estudiante universitario en Barcelona, como he comentado al principio de esta entrevista, Sacristán contribuyó con su actividad y sus consejos a impulsar un movimiento que, pese a las dificultades del contexto en que se desarrollaba, alcanzó logros políticamente relevantes. Impulsó, a partir de una sólida base teórica, las CCOO en la enseñanza. Se dio cuenta, antes que muchos otros, de la inviabilidad del sistema soviético como instrumento emancipador; detectó precozmente la importancia de la ecología y el feminismo, que no formaban parte del bagaje político y cultural del movimiento obrero, e impulsó, con Giulia Adinolfi y un notable grupo de discípulos y colaboradores, la reflexión y el debate sobre estas cuestiones, siempre en la perspectiva de la confluencia de las corrientes verde y violeta con la veterana corriente roja.

En un ámbito político, el de la izquierda anticapitalista (y, por consiguiente, revolucionaria), que no se encuentra en su mejor momento histórico, la huella política de Sacristán ha sido y es profunda y positiva. No puede decirse lo mismo de muchos políticos profesionales presuntamente realistas que confundieron o confunden el realismo con el tacticismo, el vuelo bajo y la renuncia a cualquier objetivo que implique realmente un paso hacia la superación del sistema.

También se ha comentado que sus posiciones políticas lastraron y marcaron sus reflexiones filosóficas. Fue demasiado político, por así decir, en su filosofía. ¿Coincides con esta apreciación?

En las primeras lecciones de filosofía que recibí en el bachillerato aprendí que la ética es un componente de la filosofía. Una reflexión filosófica seria no puede dejar de desembocar, por acción o por omisión, en algún tipo de conclusión política.

Otra cosa es que una dedicación a la política como la de Sacristán no favoreciera precisamente su carrera académica o que le quitara tiempo para desarrollar una obra más extensa.

¿Se recuerda suficientemente la obra y praxis de Sacristán? ¿Qué opinión te merecen los actos que se están celebrando con ocasión del centenario de su nacimiento?

Por lo visto hasta ahora con ocasión del centenario de su nacimiento, la obra de Sacristán sigue despertando un gran interés, lo cual indica que nos habla de los problemas de ahora mismo y de sus precedentes. No creo que pueda haber muchos pensadores que, tantos años después de su muerte, susciten tamaña atención entusiasta.

Claro que parte no menor del éxito se debe a las personas que con tanta eficacia habéis organizado jornadas y debates, escrito artículos y recuperado y editado textos de Sacristán. Gracias por todo ello.

Gracias a ti. ¿Quiere añadir algo más?

No, me temo que ya me he extendido más de la cuenta.

10. Juan Dal Maso: “Desde el punto de vista político, me parece fundamental la importancia que asigna Sacristán a la cuestión del “orden nuevo” en el pensamiento de Gramsci, tema que muchas veces se ha dejado de lado en función de miradas más “culturalistas” o socialdemócratas.”

Integrante del Partido de los Trabajadores Socialistas desde 1997, Juan Dal Maso (Buenos Aires, 1977) es autor de diversos libros, reseñas y artículos sobre problemas de teoría marxista y temáticas afines. Integra el comité de redacción de *Ideas de Izquierda*. Coautor, junto con Ariel Petruccelli, de *Althusser y Sacristán. Itinerarios de dos comunistas críticos*, Buenos Aires: IPS, 2020.

Por tu edad no pudiste conocerle personalmente. ¿Cómo llegaste a la obra de Manuel Sacristán?

Lo primero que conocí de Sacristán fue su *Antología* de Gramsci en el año 2000. Luego vi también su nombre en muchos libros en los que Sacristán había intervenido como traductor, por ejemplo *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, de Lukács, que estudié y resumí en dos cuadernos en 2002.

Unos años después un amigo me regaló *El orden y el tiempo*. Pero la primera recomendación enfática de su obra que recibí fue de parte de Ariel Petruccelli y lo empecé a leer más de lleno por 2019.

A propósito de Ariel Petruccelli. Publicasteis en 2020 un ensayo, excelente en mi opinión, sobre Sacristán y Althusser, sobre los itinerarios de dos comunistas críticos. ¿Cuáles fueron las principales conclusiones a las que llegasteis en vuestro trabajo? De entrada, parecen dos marxistas-comunistas distanciados en muchas aristas.

Gracias, ante todo, por tu buena valoración del libro. Precisamente en función de ese proyecto de escritura fue que me puse a estudiar más a fondo a Sacristán.

Efectivamente, los de Althusser y Sacristán son dos pensamientos bastante distintos en muchos aspectos. De hecho, habíamos partido con Ariel de la idea de hacer un Althusser *versus* Sacristán. Pero terminamos cambiando el *versus* por un *y*, porque en el transcurso de la indagación y la discusión en común nos dimos cuenta de que había ciertas

convergencias significativas entre ambos. Por otra parte, intentamos reponer en la medida de lo posible los resultados de las investigaciones y el trabajo de edición y publicación de la obra póstuma de Althusser, que permite comprender mejor su forma de pensar y nos da una imagen más amplia que la reducida al “marxismo estructuralista” hermético y despolitizado.

Por supuesto que hay diferencias importantes, sobre todo si tomamos al Althusser de la “edad de oro” (*Para leer El capital y Pour Marx*), que Sacristán consideraba cultor de un marxismo artificialmente cientificista y afectado por el recurso a la “falacia de la falsa precisión”. Sacristán tampoco tenía una gran estima por la filosofía de la ciencia francesa, a la que apelaba –explícita o implícitamente– Althusser, ni consideraba razonable definir al marxismo como un “antihumanismo”.

Sin embargo, ambos intentaron pensar la vigencia del marxismo en relación con diversos desarrollos teóricos y epistemológicos de su tiempo (tomando distintas vertientes, como decía antes). Desde la idea de que no se podía abordar los problemas filosóficos y teóricos del marxismo desconociendo los productos más avanzados del pensamiento burgués (en el sentido histórico más que de clase), así como ambos intentaron pensar los problemas de la dialéctica en el marxismo. Ambos fueron lectores entusiastas de Gramsci. Ambos fueron críticos de las políticas del estalinismo en relación con los procesos del '68 (Althusser haciendo más eje en el Mayo Francés y Sacristán en la Primavera de Praga), ambos criticaron en la segunda mitad de la década de 1970 el “eurocomunismo” e hicieron hincapié en la centralidad de la lucha de clases en la política marxista y ambos vieron la importancia de las formas de organización y los movimientos sociales y populares que iban más allá de la organización verticalista de los PC's a comienzos de los '80 así como caracterizaron la coyuntura de la ofensiva neoliberal de manera similar.

Las que acabas de citar serían las convergencias significativas entre ambos a las que has hecho referencia...

Efectivamente, esas serían las convergencias a las que me refería.

Te has dedicado durante años a estudiar la obra de Gramsci. Sacristán también lo estudió, también escribió sobre él, incluyendo aquella *Antología* que has citado antes que se publicó en México en 1970 (en

España más tarde, en 1974, por la censura). ¿Qué opinión te merecen los diversos artículos, también el libro interrumpido *El orden y el tiempo*, que escribió sobre el revolucionario sardo?

Personalmente, me parece muy destacable la capacidad de Sacristán de mantener simultáneamente una distancia, por así decirlo, epistemológica y una gran proximidad política y moral con Gramsci. Siempre mantiene una crítica del “ideologismo” de Gramsci o un señalamiento de los límites que las influencias del idealismo le marcaron a su modo de comprender el marxismo en el plano teórico y filosófico, al mismo tiempo que encuentra plenamente justificadas sus reflexiones teórico-políticas y reflexiona sobre como la propia práctica impulsó a Gramsci a sacar ciertas conclusiones teóricas.

Pienso que quizás Sacristán no prestó tanta atención a algunas oscilaciones que tiene Gramsci entre una posición “ideologista” y otra más afín al “realismo científico”. Este tema está muy bien trabajado en un libro de Giuliano Guzzone, publicado en 2023, que se llama *Ogni uomo è scienziato: Dialettica e scienze sella natura nei Quaderni del Carcere di Gramsci* que tuve el gusto de reseñar y recomiendo enfáticamente (aunque Guliano iría más para el lado de lo que Sacristán llamaba “ideologismo”).

Por otra parte, el Gramsci que ubica la ciencia como superestructura con un impacto específico en la estructura, no aparece tan alejado del Sacristán que reflexiona sobre el tema en carta a Luis Maruny de 1968. Al mismo tiempo, parece muy atinado el señalamiento de Sacristán sobre que Gramsci ya había adelantado muchas de las cuestiones planteadas (con menos sutileza) después por Kuhn, respecto de las determinaciones sociales, culturales e ideológicas de la ciencia (Estoy citando su presentación del undécimo *Cuaderno de la cárcel* de Gramsci traducido por Miguel Candel, discípulo suyo si no ando errado).

No andas errado.

Desde el punto de vista político, me parece fundamental la importancia que asigna Sacristán a la cuestión del “orden nuevo” en el pensamiento de Gramsci, tema que muchas veces se ha dejado de lado en función de miradas más “culturalistas” o socialdemócratas. Al mismo, tiempo, la idea de que este “orden nuevo” nace en las entrañas del “orden viejo” que se está desmoronando, cuestión muchas veces olvidada por

posiciones que suponen que la revolución es un “acontecimiento” sin historia previa, también es destacable.

En este marco, cabe señalar también el rescate por Sacristán de la importancia de las elaboraciones de Gramsci sobre los consejos de fábrica y el movimiento mismo de los consejos de fábrica como momento clave de la experiencia del comunista sardo, que le permite dar un salto en su comprensión del marxismo y que va a tener continuidad en sus posteriores reflexiones sobre la hegemonía, en términos de una organización “no estamental” de la clase obrera.

Por otra parte, es fundamental el rescate por Sacristán de la idea gramsciana del ser humano como “centro de anudamiento”, compuesto por el individuo, los otros y la naturaleza, como una forma materialista de comprender “la esencia humana” tanto como la trayectoria personal desde el marxismo.

Acabas de hablar de la carta a Lluís Maruny de agosto de 1968 y de la cercanía que Sacristán muestra en ella a Gramsci a propósito de la ubicación de la ciencia en la metáfora arquitectónica marxiana. ¿Nos puedes dar algún detalle más?

Se trata de un intercambio sobre la conveniencia o no de fundar una escuela de “sociología dialéctica”. Sacristán le plantea a Maruny que no se puede pretender establecer una superioridad “ideológica” respecto de la ciencia burguesa por la mera apelación a la dialéctica y que eso tenía un dejo de las viejas concepciones estalinistas de “ciencia burguesa y proletaria”. Ahí es donde señala Sacristán que la ciencia era una producto sobre-estructural. Esto implicaba una ligazón con posiciones ideológicas así como una organización clasista (capitalista) de la ciencia en la sociedad contemporánea. Pero para Sacristán se podía sostener la división entre ciencia y pseudociencia, al mismo tiempo que se cuestionaba la forma, los criterios y las políticas mediante las que se organizaba la ciencia en el capitalismo.

Esta posición es compatible con el planteo de Gramsci de la ciencia como superestructura. Donde se distancian es cuando el comunista sardo va un paso más allá y dice que la ciencia es una ideología.

Por cierto, decías antes: “Kuhn menos sutil que Gramsci”. ¿Por qué menos sutil?

Cuando hace esa referencia, que es en el trabajo sobre el Cuaderno 11 de Gramsci, Sacristán habla de un “kuhnismo vulgar”, caracterizado por el “internalismo”, más que de Kuhn mismo, pero decía que Gramsci, a través de la práctica “dialéctica” de relacionar unos con otros diversos campos de la cultura, particularmente las ciencias y la evolución de las ideologías sociales, había tenido una mirada más abarcativa y había adelantado cuestiones por las cuales la academia, después de Kuhn, se había interesado, desconociendo su tratamiento por Gramsci. La expresión más adecuada no es “menos sutil”, sino “más unilateral” que Gramsci.

A mí me parece que hay dos cuestiones en las que Gramsci tiene una mirada más completa que la de Kuhn, además de lo que señala Sacristán: considera posible la traducibilidad entre paradigmas diferentes y vincula la cuestión de la organización de la ciencia con la de una hegemonía política.

Centro de anudamiento sería entonces para ti una categoría central en la lectura que hace Sacristán de Gramsci. Podía señalarse también, sin que yo lo haga, que no parece de entrada muy materialista lo de intentar comprender la “esencia humana”.

Para mí es una de las cuestiones originales de la lectura de Sacristán sobre Gramsci. Porque Sacristán mismo piensa a Gramsci como “centro de anudamiento”, es decir, intenta comprender de la manera lo más integral posible sus circunstancias, las experiencias que lleva adelante y las elaboraciones teóricas que construye, todo eso en sus múltiples y complejas relaciones. Y porque permite salir al cruce de ciertos debates muy típicos de la segunda posguerra caracterizados por la oposición entre marxismo humanista y antihumanista. La idea de “centro de anudamiento” es mucho más amplia y abarcativa para entender la cuestión del ser humano desde el marxismo (que es, además, lo que está discutiendo Gramsci en el párrafo en que usa la expresión).

¿Por qué no sería materialista intentar comprender la esencia humana?

Por el término-concepto esencia.

Primero creo que es importante desmitificar el término esencia, por ejemplo, como hizo Mario Bunge en su tratado *La investigación científica, su estrategia y su filosofía* (traducido por Sacristán, dicho sea de paso): las propiedades y relaciones características de un objeto y las leyes de su

comportamiento, que no serán nunca establecidas de una vez y para siempre. Marx dice algo parecido en las *Tesis sobre Feuerbach*: la esencia humana como conjunto de relaciones sociales en que está inmerso el ser humano (que van cambiando a lo largo de la historia).

La idea de centro de anudamiento le da incluso más lugar a la naturaleza (que en Marx aparece con más fuerza en otras reflexiones), pero en todos los casos que estoy comentando no se trata de una esencia ubicada más allá de la materialidad.

Has escrito también sobre una conferencia, luego artículo y libro, que Sacristán dictó en 1978 en Barcelona: “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”. ¿Qué destacarías de este artículo de historia y filosofía de la ciencia sobre Marx? Su lectura de tres nociones de ciencia en la obra de Marx, ¿te parece sugerente?

Destacaría, en primer lugar, el intento de realizar un análisis lo más preciso posible de las distintas vertientes que confluyen en el pensamiento de Marx, no solo en su pensamiento sobre qué es la ciencia, sino –sobre todo– en su modo de hacer ciencia. La distinción entre “ciencia normal” (en un uso medio libre que hace Sacristán de la categoría de Kuhn) orientada por el método hipotético-deductivo, la “crítica” joven-hegeliana (que es básicamente la crítica de otras posiciones) y la “ciencia alemana” (desarrollo dialéctico que se propone reconstruir el “movimiento de la cosa”, de cuño hegeliano), es tan necesaria para entender la “ciencia histórico-social *sui generis*” que pone en práctica Marx, como imposible es separarlas y tomar una contra las otras. En Marx están estas tres maneras de comprender el trabajo científico, que a su vez está vinculado estrechamente a un proyecto de transformación revolucionaria en el plano social y político.

Un gran logro de esa conferencia, a mi modo de ver, es el de poder señalar la importancia que tuvo para Marx la vuelta a Hegel en 1857, no para hacerse hegeliano de nuevo, sino para hacer ciencia y no solamente crítica, y simultáneamente señalar qué problemas puede entrañar el intento de acomodar la exposición a la idea de un “todo artístico”, que puede dar lugar a ciertas redundancias; de modo tal que toma distancia de los marxismos hegelianos y antihegelianos. La idea de pensar la dialéctica como procedimiento intelectual de totalización también me parece muy útil contra posiciones antidialécticas, pero también contra

lecturas fantasiosas de la dialéctica como “lógica superior” o “conjunto de leyes generales de todo”.

Por otro lado, es importante destacar que esta conferencia de Sacristán sirvió como inspiración a Daniel Bensaïd en su *Marx intempestivo*, trabajo mucho más conocido que el de Sacristán, aunque Bensaïd con su “hacer ciencia de otro modo”, rehegelianiza a Marx.

Mantengo, de todas maneras, dos dudas sobre lo que dice Sacristán, que están unidas por cuestiones de fondo...

¿Qué dudas son esas? Me reservo para más tarde una pregunta sobre lo que has comentado de Daniel Bensaïd.

Una más conceptual: Sacristán habla en esa conferencia de la “redundancia de la dialéctica” que lleva a Marx a realizar ciertos paralogismos en función de la acomodación del material al modo de exposición en términos de “todo artístico” o de la vinculación inmediata, no demostrada, entre ciertos procesos históricos y las “leyes de la dialéctica”. ¿Esto es algo inherente a cualquier procedimiento de totalización? ¿O tiene más que ver con mantener ciertas referencias a las “leyes” de la dialéctica como causa inmediata de ciertos fenómenos que podrían explicarse de otras formas? En resumen: ¿el problema potencial está en la totalización como tal o en ciertos rasgos que podríamos llamar especulativos de la dialéctica hegeliana que pueden persistir en el pensamiento de Marx?

Si es lo primero: ¿cómo se puede pensar una totalización sin redundancias? Si es lo segundo: ¿cómo se podría pasar en limpio una mirada dialéctica en la que no subsistan elementos especulativos, aunque estén en un plano secundario?

Creo que la respuesta a esta segunda pregunta va por el lado de la totalización, pero eso implica resolver la cuestión de la redundancia planteada en la primera pregunta.

La segunda duda, más vinculada con la cuestión de los procedimientos lógicos: aunque Sacristán hace una buena valoración de la obra de Jindrich Zelený titulada *La estructura lógica de El Capital de Marx* (que él mismo tradujo), nunca tuvo claro si consideraba que la lectura de Zelený sobre el trabajo lógico de Marx estaba bien fundamentada. Sacristán lo nombra en la conferencia, a propósito de la cuestión de lo lógico y lo histórico y por un trabajo anterior a ese libro. Zelený habla de “derivación dialéctica” como “investigación de la génesis y el desarrollo

de formas determinadas” e intenta mostrar de la manera más concreta y menos fantástica posible cómo se enlaza este tipo de análisis dialéctico con el análisis lógico formal. Esto incluye también la definición de que la lógica de relaciones (que es parte de la lógica formal) se integra en el análisis genético-estructural de Marx de manera auxiliar.

Para alguien cauteloso ante los excesos especulativos como Sacristán, ese texto no deja de ser un desafío interesante para pensar y tratar de clarificar la cuestión, yendo un poco más allá de lo que dice Sacristán en esa intervención y abordando más de lleno el tema de los procedimientos lógicos de Marx.

Son temas que me deja picando esa conferencia y que algún día me gustaría tratar de abordar un poco más en detalle, aunque ahora mismo no estoy en condiciones de hacerlo.

Me tienes ya a la espera.

La duda pendiente: has afirmado antes que la conferencia de Sacristán de 1978 sobre Marx y su noción de ciencia sirvió de inspiración a Bensaïd en su *Marx intempestivo*. ¿Nos puedes dar más detalles?

En el capítulo de ese libro que se titula “Hacer ciencia de otro modo”, Bensaïd toma la conferencia sobre la noción de ciencia en Marx y, si bien marca ciertas diferencias con Sacristán, se apoya en todo lo que dice este, solamente que torciendo la vara para el lado de la “ciencia alemana”. Pero incluso la expresión “hacer ciencia de otro modo” tiene una evidente familiaridad con lo que dice Sacristán sobre la “ciencia histórico-social *sui generis*” que puso en práctica Marx.

En síntesis, sin la conferencia de Sacristán, difícilmente Bensaïd hubiera escrito ese capítulo tal como lo escribó.

Acabas de publicar recientemente “Manuel Sacristán y el marxismo del siglo XXI”. Hablas de él en estos términos: “el principal filósofo marxista de habla castellana”. Si es como señalas, ¿por qué sigue siendo un pensador desconocido o poco leído en muchos países (entre ellos, España) y entre amplios sectores de la izquierda?

Me parece una pregunta muy difícil de responder, porque es medio inexplicable la poca difusión que ha tenido el pensamiento de Sacristán, no digamos en el público de masas, pero sí entre la gente interesada por el marxismo.

De todas formas, sospecho que podemos encontrar algunas pistas en distintas circunstancias: 1) Las dificultades para la comunicación fronteras afuera de España durante los años del franquismo. 2) Sacristán es un autor que se opone al eurocomunismo, a la política del PCE durante la “transición” y aparece como especialmente contrario al giro que hace la mayor parte de la intelectualidad de izquierda a nivel mundial hacia la reivindicación acrítica de la democracia burguesa. O sea, que en los ‘80 y ‘90 hablar de Sacristán era como nombrar la soga en casa del ahorcado (también en América Latina). 3) En los años en que se publicaron los distintos volúmenes de *Panfletos y materiales*, hubo cierto desplazamiento de la sede del debate marxista de los países latinos de Europa al mundo anglosajón. 4) Durante mucho tiempo, fue más fácil acceder a los libros traducidos por Sacristán que a sus propios trabajos. Obviamente que Sacristán no es el único en esta condición de cuasi-desconocido. Pienso, por ejemplo, en los argentinos Carlos Astrada o Alfredo Llanos, quienes creo que en Argentina son más conocidos que Sacristán en España, pero si los buscamos en Google y comparamos la cantidad de entradas que corresponden a cada uno, Carlos Astrada tienen tres veces menos y Alfredo Llanos casi dos veces menos que Sacristán.

Yo mismo sé de ellos, sin haberlos leído para mi vergüenza, gracias a Ariel y a ti.

Te centras en tu trabajo en un artículo que Sacristán publicó en 1983: “¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?”. ¿Acertó? ¿Estamos leyendo el Marx que él señaló?

Creo que no hay una lectura homogénea de Marx en la actualidad. Hay múltiples ángulos desde los que se lo lee y muchos debates (menos de los que serían necesarios, lamentablemente, como producto de la academización estandarizada de la intelectualidad). Pero diría que Sacristán acertó en las líneas fundamentales de lo que hoy son ciertas claves de lectura de Marx bastante fuertes: a) la vigencia de su crítica de la economía política desde un punto de vista científico (pensemos en la vuelta a los debates sobre la crisis a partir de 2008); b) una mirada que identifica la tensión entre creatividad y carácter destructivo del desarrollo de las fuerzas productivas para pensar el problema del socialismo (especialmente en las variantes del marxismo ecologista, que se han ido incorporando también a la mirada de la izquierda trotskista,

de la que formo parte); c) se lo lee también como un clásico, aunque creo que tuvo más recuperación también en el plano de su utilidad para comprender la actualidad de lo que en ese momento podía sospechar Sacristán.

Así que sí, en buena medida, leemos el Marx que Sacristán pensó.

Ariel Petruccelli acaba de publicar un libro (que no es fácil de encontrar en España hasta el momento) titulado *Ecomunismo. Defender la vida: destruir el sistema*. Uno de los dos protagonistas es Sacristán. ¿Qué opinión te merecen sus aportaciones en el ámbito del ecologismo político comunista?

Primero, una aclaración: para conseguir el libro de Ariel allá, pueden contactarse con izquierdadiario.es que forma parte de la Red internacional La Izquierda Diario y trabaja también los libros de Ediciones IPS.

Tomo nota, gracias, seguro que los lectores están interesados.

Diría que hay varias cuestiones para destacar. Primero, el carácter pionero del trabajo de Sacristán. Con todo el respeto que merecen, Bellamy Foster y Saito no inventaron la investigación sobre las problemáticas ecológicas en Marx ni en el marxismo. En segundo lugar, destacaría que buscó llevar a cabo no solamente una indagación de tipo filológico en la obra de Marx sino también utilizar estas reflexiones para repensar la política de la izquierda, las limitaciones estratégicas del ecologismo como movimiento puntual y la importancia de que el movimiento obrero tomara esas demandas desde una óptica revolucionaria (y viceversa). Por último, la cuestión de las “fuerzas productivas” también como “fuerzas productivas destructivas”, que implica repensar el problema de la construcción del socialismo en términos de un equilibrio entre la satisfacción de las necesidades humanas y el establecimiento de un metabolismo sostenible con la naturaleza es fundamental para pensar el problema hoy. Esto impacta, a su vez, sobre la cuestión de lo que es una “política socialista de la ciencia” (como la llamaba Sacristán) frente al monstruo de la “tecnociencia” contemporánea (que ha superado la escala de la llamada macrociencia del siglo XX, dando lugar a organizaciones corporativas con peso determinante del capital privado, que juegan un papel cada vez más descontrolado en el capitalismo actual).

Si a esto sumamos su rechazo del autoritarismo de Wolfgang Harich y su reivindicación de la primavera de Praga como un tipo de socialismo desde abajo (cuestión en la que empalma con la tradición trotskista y otras que reivindicaron un socialismo antiburocrático), podemos pensar con Sacristán en un proyecto comunista que incorpora la democracia auto-organizada desde abajo y la preocupación por las cuestiones ecológicas, que no son de fácil resolución por ende las decisiones que se tomen, que deberían ser discutidas a consciencia por toda la clase trabajadora y el pueblo, con la colaboración de personal técnico y científico.

¿Es leído Sacristán por la ciudadanía argentina de izquierdas? En este año del centenario de su nacimiento, ¿se ha celebrado algún acto de recuerdo en tu país?

Es conocido menos de lo que sería deseable. Pero, en los últimos años, hemos ido contribuyendo a la difusión de su obra. *Althusser y Sacristán* generó varios debates y contribuyó a que la militancia de izquierda conociera un poco más a Sacristán. También hay algunos trabajos de Sebastián Gómez comparando la experiencia de Sacristán con la de *Pasado y presente*. Está la *Antología esencial* que publicó la Editorial Marat, compilada por vos y Ariel Petrucelli y, más recientemente, Esteban Mercatante tomó también a Sacristán como referencia, junto con la corriente de la “fractura metabólica”, en su libro *Rojo Fuego*, que publicamos a principios de este año desde Ediciones IPS.

¡Pues no está nada mal!

En unas semanas, va a salir de la imprenta una nueva edición de *Althusser y Sacristán* con motivos de los cien años de su nacimiento, así como tenemos proyectadas varias charlas con los libros de Ariel Petrucelli y Esteban Mercatante, en las que Sacristán estará presente como una referencia fuerte.

Asimismo, tengo previsto realizar en Casa Marx de Neuquén una charla con el mismo título que el artículo que comentabas antes: “Manuel Sacristán y el marxismo del siglo XXI” y estuvimos dedicando varios encuentros de nuestro grupo de lectura a la *Antología esencial* que publicaron vos y Ariel.

Esas son las iniciativas de las que estoy al tanto, al menos hasta ahora.

Muchas gracias de nuevo. Hablando de Gramsci en 1977, Sacristán comentó que Gramsci era un clásico y que, como tal clásico, tenía derecho a no estar de moda nunca y a ser leído siempre (y por todos). ¿Sacristán es un clásico en tu opinión?

Dudo muy seriamente que alguien que calificó sus propios trabajos como “panfletos” y “materiales” estuviera contento de que lo caracterizáramos como un clásico.

Imagino que Sacristán estaría más conforme con ser considerado, como de hecho lo fue, una punta de lanza para desarrollar múltiples debates necesarios. Pero, al margen de eso, creo que deberíamos bajar del pedestal a los clásicos, traerlos a nuestra realidad y repensar la actualidad de su legado. Me parece que ese es uno de los aportes que hizo Sacristán, bien sintetizado en eso de “tradicción marxista y nuevos problemas”.

Esto no niega que haya algo de “clásico” en Sacristán, pero creo –como ya se ha señalado por otros de sus lectores– que es algo que tiene que ver menos con sus elaboraciones que con su actividad en un sentido más global y vital. Y va por el lado de esa idea característica de la filosofía helenística: la filosofía como un modo de vida, más que como una disciplina académica, que Marx reformula en otro contexto como imperativo de transformación revolucionaria y Sacristán recoge, leyendo a Gramsci, como “criterio de la práctica”.

En tu opinión, ¿qué Sacristán leeremos o seguiremos leyendo, si es el caso, en el siglo XXI?

Bueno, varias cosas las fuimos comentando previamente. Me parece que el rigor de Sacristán para pensar la relación del marxismo con la ciencia y la filosofía sigue teniendo importancia, en un contexto en que la ideología decolonial hace una ensalada en la que predomina la “epistemología de parte” (epistemologías “del sur”, “otras”, etc.); la centralidad de la cuestión ecológica también por supuesto que tiene una gran vigencia, destacando especialmente el enfoque de Sacristán sobre la necesidad de unir ecologismo y movimiento obrero y por esa vía un enfoque de la problemática ecológica desde una óptica revolucionaria. Por último, la centralidad de la lucha de clases, que reivindicó en su crítica del eurocomunismo, también es fundamental, contra todo tipo de posiciones que reivindican la conciliación de clases, el nacionalismo o el reformismo. Y lucha de clases no significa solamente la lucha de los

sindicatos, sino la lucha común de la clase trabajadora, las mujeres (recordemos la importancia que asignó Sacristán al movimiento feminista), el movimiento ecologista, como decía antes y todos los sectores agraviados por el capitalismo.

Debo hacerte una pregunta final sobre la dialéctica y Sacristán. Has hablado de ello antes al comentar su conferencia de 1978, pero ahora, más en general, ¿qué destacarías de las aportaciones de Sacristán a esta temática tan presente en la tradición y no siempre vista y analizada con claridad?

Me parece que la posición de Sacristán es muy razonable. Busca un lugar para la dialéctica que sea acorde a lo que la dialéctica puede ofrecer, sin caer en formulaciones imposibles de justificar como las de “leyes más generales de...” y similares. Entonces, le da peso a la cuestión de la totalización y prefiere hablar de “aspiración dialéctica” que de “método dialéctico”.

Me parece que un enfoque así perfectamente hace justicia a la dialéctica, sin ponerla ante tareas imposibles como las de ofrecer una lógica “superior” a la lógica formal (como dijeron muchísimos marxistas, en algunos casos –no en todos– con escaso conocimiento de la lógica formal) o una “ciencia de otro modo” como dice Bensaïd. Quizás Sacristán trabajó menos la cuestión de cómo se pueden combinar enfoques dialécticos con los que se producen en el marco del método hipotético-deductivo tradicional. Pero esto tiene que ver con lo que te decía antes acerca de la “redundancia de la dialéctica”, Zelený, etc. Parecería que Sacristán le recorta un poco más los poderes a la dialéctica y la enfoca sobre todo para la totalización exterior a la “ciencia normal”. Pero, por ejemplo, los biólogos Richard Lewontin y Richard Levins usaron la dialéctica para elaborar la idea de coevolución de organismo y ambiente. O sea que si se apela a una lectura menos fantásica de la dialéctica, por ejemplo tomando a Lewontin y Levins y no a Bensaïd como referencia, se puede avanzar un poco más en incorporar la totalización dialéctica como algo no añadido en función del “todo artístico” sino como un punto de vista que permite también forjar conceptos que no den cuenta solamente de entidades puntuales sino también de relaciones.

Me contradigo con lo dicho en la pregunta anterior (que iba a ser la última), sabrás disculparme. He leído recientemente, con mucha satisfacción por mi parte, trabajos suyos sobre argumentación, lógica y marxismo (específicamente, trotskismo). ¿Qué opinión te merece, si ha llegado a tus manos (que supongo que sí), su *Introducción a la lógica y al análisis formal*?

Sí, era un artículo sobre los procedimientos lógicos y teóricos usados por Trotsky en distintas obras, me alegro de que te haya gustado.

El libro de Sacristán de introducción a la lógica lo leí tres o cuatro veces y lo vuelvo a consultar cada tanto. No estoy en condiciones de darte una opinión muy profunda desde el punto de vista técnico, porque mi conocimiento de la lógica formal clásica es básico y porque yo no podría explicarla mejor que Sacristán a otra persona. Pero creo que ese libro tiene un gran mérito en la forma en que presenta los distintos problemas teóricos y de fundamentos. Quiero decir, es una introducción a la lógica simbólica que también contiene aspectos de filosofía de la lógica, epistemología, historia de la lógica formal (incluidas referencias varias a la lógica tradicional anterior a las últimas décadas del siglo XIX), metodología, todo muy bien engarzado.

Siempre lo recomiendo a quién quiera entender por qué alguien que es marxista tiene que manejar cuestiones fundamentales de lógica formal.

¿Quieres añadir algo más?

Agradecerte por esta entrevista y convocar a quienes tengan oportunidad de leerla a que se tomen un tiempo, a su vez, para leer a Manuel Sacristán. Estoy seguro de que no va a ser tiempo perdido.

De acuerdo, no lo será desde luego.

11. Gabriel Delgado Toral: “No me gusta el adjetivo “heterodoxo”. Sacristán era más bien completo, abarcante. Toda la articulación de su marxismo no es sencilla de lograr. Por eso es singular.”

Profesor de la División de Estudios Profesionales y del Centro de Educación Continua y Vinculación de la Facultad de Economía, UNAM, e integrante del Seminario de Credibilidad Macroeconómica de la misma entidad. Gabriel Delgado Toral cuenta con una formación multidisciplinaria que integra economía, metodología y filosofía y su vínculo con la práctica educativa.

<https://espai-marx.net/?p=18811>.

¿Cómo llegaste a la obra de Manuel Sacristán?

Estimado Salvador, primero que nada quiero agradecerte por tus amables atenciones para conmigo en cada una de las comunicaciones que tenemos y ahora por esta entrevista que valoro muchísimo.

Soy yo quien debe agradecerte tu colaboración.

Empecemos. Mi primer acercamiento fue una buena casualidad y además un punto de inflexión en mi formación posterior. Estaba en séptimo-octavo semestre de la carrera de Economía en la UNAM, en pleno inicio de la crisis financiera en Estados Unidos y con muchísima información sobre el tema día con día. Ese semestre un gran amigo y yo estábamos buscando asesor de tesis para trabajar esos temas y ambos, primero él y más tarde yo, abril del año 2007, logramos entrar por invitación al Seminario de Credibilidad Macroeconómica, un grupo de trabajo que coordina hasta hoy el profesor. Hugo Contreras Sosa en la misma Facultad de Economía.

En ese entonces no tenía, creo yo, ningún conocimiento filosófico ni metodológico, sin embargo, me empecé a apasionar por la investigación con los trabajos del Seminario. Bueno. Con el paso de las semanas, varias, en una de las charlas matutinas que tenía con el profr. Contreras me recomendó leer un número especial de la revista *Economía Informa* que recientemente acababa de coordinar, el número 346 de mayo-junio de 2007. El título era *Marxismo, economía y ecología. Homenaje a Manuel Sacristán Luzón*. No me dijo nada más –mucho menos que le conoció–, sólo que era parte de los trabajos del colectivo. No creo que el profr.

Contreras lo recuerde, pero yo creo que, visto a la distancia, lo hizo a propósito y con propósito. A propósito porque yo me empezaba a interesar por la sistematización consciente de la información que recibía en el Seminario (tenía 21 años), una especie de formación de *mi método* de trabajo y allí encontré *el* propósito porque el primer artículo era “Sobre el marxismo, la economía y las metodologías. Una clarificación epistemológica desarrollada por Manuel Sacristán”.

Lo primero que leí además de ese número, como puede intuir por mi formación, estimado Salvador, fue el artículo de Sacristán sobre “La ecodinámica de K. E. Boulding”, filósofo y economista, aunque no es el campo de conocimiento que me interesaba en aquellos años y tampoco al que me dedico ahora.

Hablas de la reseña que publicó en el número 21 de *mientras tanto*, en 1981. Se incluyó luego en el segundo volumen de *Panfletos y materiales. Papeles de filosofía*. Disculpa la interrupción. Continúa por favor.

Terminé la carrera de Economía, la especialización, y entré años después a la maestría en Ciencias en Metodología de la Ciencia gracias a las tesis de Sacristán sobre metodología y ciencia que ya conocía en líneas generales, y también por la explicación del profr. Félix Ovejero de 1987 en “Las dos culturas de las ciencias sociales en la reflexión de Manuel Sacristán” publicado en *mientras tanto*.

Exacto, en el número 30-31, en el especial que la revista dedicó en 1987 al que fuera su director.

En tu opinión, ¿qué significaron para Sacristán sus dos años de estudio en el Instituto de Lógica Matemática y de Investigación de Fundamentos de la Universidad de Münster?

Posiblemente convenga iniciar diciendo un punto crucial de partida para el joven Sacristán, la nefrectomía de 1948 a inicio de sus veintes y que “a partir de entonces [él] cuidó su salud con disciplina casi ascética”, diría Fernández Buey. Disciplina, rigurosidad, método. Con un juego de palabras, que espero se me entiendan, ese *Orden* con el *Tiempo* que tenía por vivir.

Esos años significaron, desde mi perspectiva, la mitad de su rumbo posterior. Sus estudios de lógica y epistemología generaron en Sacristán un conocimiento *intelectual*, si se permite el término, allí se introduce

de manera activa al marxismo-comunismo y en la en la militancia en el PCE y en el PSUC, aunque ese proceso sería corto porque consideraba ya el irracionalismo del compromiso de algunos dirigentes con el poder y no con el proletariado.

En 1959 defendió su tesis doctoral. ¿Sigues teniendo interés su tesis sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*?

Totalmente. Sostengo como muchos otros que en Heidegger encuentra esos principios del conocimiento (gnoseología) vinculados con la verdad desde su filosofía y la idea de la forma de estar en el mundo y habitarlo. Allí ya están de manera prístina las reflexiones sobre el actuar político situándonos históricamente en el mundo. Uniendo la pregunta anterior con esta, en esos años 50, diría Sempere, "Sacristán había asimilado ya plenamente las dos corrientes esenciales fecundadoras de su filosofía: pensamiento analítico y marxismo". Esta fue la otra mitad de su rumbo posterior, la *política*. Eso marcó en Sacristán una metodología de vida.

Has hablado en alguna ocasión de Sacristán como maestro de estilo socrático. ¿Qué has querido expresar con esa idea? ¿De quién ha sido maestro socrático?

Sí. Resumiendo lo anterior para dar pie a la respuesta. Los años 50 fueron cruciales para Sacristán porque allí se sintetizan su rigor filosófico y su compromiso político, en la gnoseología de Heidegger y en la lógica formal, y en el estudio de Marx y Engels, respectivamente. Hacia el final de los años cincuenta Sacristán ya tenía un programa de acción que lo llevó a ser un maestro del estilo socrático. Me explico, amigo Salvador.

Un segundo acercamiento a Sacristán, para mí definitivo para afirmar que es un maestro socrático fue el haber leído el tan recordado número de *mientras tanto* de 1987, donde el profr. Félix Ovejero publicó el texto al que me referí antes, dedicado a homenajearlo después de su fallecimiento. En él leí tantos elogios personales, de vida, de obra, de activismo, de figuras como Joaquim Sempere, Juan Carlos García Borrón, Francisco Fernández Buey, Manuel Vázquez Montalbán, Javier Muguerza, Jesús Mosterín, Miguel Candel (de quien leí el primer escrito sobre el fallecimiento de Sacristán en el número de la misma revista de 1985) y de Juan Ramón Capella.

Sacristán fue un maestro del estilo socrático para ellos, para los suyos, sus compañeros de lucha en todos los ámbitos. Un sabio que ayudaba a pensar a los demás por cuenta propia y a cuestionarse, a dialogar críticamente teniendo la verdad como prioridad, a ser humilde, a tener un compromiso ético-político. Esa combinación de virtudes junto con otras más, como en Sócrates, las tenía Sacristán.

La idea de sabio, como se sabe, la sintetizó en "Homenaje a Ortega". Creo firmemente que lo mismo se podría decir para Sacristán: "un arquero que tendió a un blanco".

No sé si a México llegaron ecos de un artículo suyo muy polémico en España: "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores". ¿Sigue siendo de interés leído 60 años después?

Sí, por supuesto. En México los trabajos ya de años de quienes integran la Asociación Filosófica de México, que si no recuerdo mal se fundó a finales de los años 40, tratan de situar a la filosofía en el estudio y en la investigación del país de manera institucional. Otro debate largo y fecundo en torno a esa tesis, con otro matiz, se dio en los años setenta sobre la institucionalización de la filosofía con dos especializaciones, una en metodología, que defendía Eli de Gortari, y otra en epistemología, que defendía Mario Bunge. La maestría en Ciencias en Metodología de la ciencia es fruto de ese debate, como se llama ahora, fue la que estudie y tiene como casa el Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional.

Respecto a lo segundo, la idea central de Sacristán de ese artículo de 1968 sigue siendo motivo de discusión, sin duda. No es trivial pensar en la "eliminación" de la carrera de filosofía o de una especialización en filosofía. Pareciera ser que Sacristán es muy tajante y la razón me parece válida cuando dice que *institucionalizarla*, queramos o no reconocerlo, sería cargarla de la ideología del gremio filosófico que se quiera, dependiendo de la institución y del país en cuestión, y eso la alejaría de la "inspiración inicial de la filosofía antigua", de "ser aspiración al conocimiento como tal, en el doble sentido de puro, desinteresado, y de real" como él decía.

No me atrevería a decir tampoco que la carrera se deba eliminar como tal, aunque esa preocupación de Sacristán sobre la "ideología del gremio" no creo que alguien pueda ponerla en tela de juicio en filosofía

o en otra carrera universitaria. Eso pasa. La carrera de filosofía es valiosa por enseñarnos sobre la verdad, o sobre lo bueno y lo malo, sobre la razón o los fundamentos de nuestro conocimiento. Eso marcaría la diferencia con respecto a ciencias particulares. La respuesta de Sacristán, infiero, es que primero aprendamos ciencia y después filosofemos sobre la ciencia, si no es así, ¿con respecto a qué aprenderíamos filosofía? De allí la propuesta de Sacristán de crear un “Instituto general de filosofía” que articule todos los saberes una vez aprendidos y estudiados para filosofar –filosofamos/reflexionamos sobre lo que sabemos.

Lo que sí creo es que hay una separación no nueva entre “lo científico” y “lo filosófico” en la que pareciera no haber interés mutuo por aspirar al conocimiento del uno o del otro. Volviendo a Fernández Buey, en otro tono más de práctica, podemos encontrarlo en *Para la tercera cultura* o en algunos textos de *Filosofar desde abajo*. La tesis es difícil de responder. Hay una idea que ronda mi cabeza, estimado Salvador, y es que debemos situarnos en la época en la que escribió el artículo, aunque es especulación mía.

Adelante con tu especulación.

Quizá ese exceso de rigor al juzgar el lugar de la filosofía le venía porque ya había “madurado” intelectualmente, por el “hartazgo” político/académico de la época, en 1962 le niegan por política la cátedra en la Universidad de Valencia, en 1963 es encarcelado, en 1964 publica *Introducción a la lógica*, lo expulsan de la Universidad de Barcelona y participa en el movimiento apoyando la democracia universitaria. No sé, fueron años muy convulsos para él, quiero pensar que algo de eso subyace detrás del texto. Quizá convenga reconstruir detenidamente cómo es que llega a esa idea en otro momento.

Buen programa de investigación. ¿Cómo fue recibida en México su *Antología* de Gramsci? ¿Qué repercusión tuvo en los ambientes marxistas mexicanos?

Como sabemos, México fue uno de los destinos de los exilios latinoamericano y europeo de los años cincuenta y sesenta y la UNAM fue un espacio donde diversas figuras políticas e intelectuales pudieron seguir activas. Además esa edición de la *Antología* publicada por Siglo XXI fue de las primeras obras de Gramsci que se tradujeron al español

por aquellos años. Sé que explícitamente Adolfo Sánchez Vázquez (naturalizado mexicano) y Gabriel Vargas Lozano han estudiado y citado esa *Antología* y a Sacristán por supuesto.

Se me vienen a la mente varios nombres de la época, aunque no podría asegurar si tuvo en ellos alguna repercusión la *Antología* como tal, Bolívar Echeverría, Carlos Pereyra (en la UAM), Wenceslao Roces (quien por cierto también fue traductor al español de la obra de Marx), Vicente Lombardo Toledano, José Revueltas. Ese marxismo mexicano se nutrió y se desarrolló de esos exilios en donde el país figuraba como centro, por decirlo de alguna manera.

En la UNAM esa *Antología* todavía está disponible en diversas Facultades, Economía, Filosofía, Ciencias políticas y sociales. En algunas sedes, Acatlán es una de ellas. Incluso en los sistemas de preparatoria, la Escuela Nacional Preparatoria y el Colegio de Ciencias y Humanidades y, para mi sorpresa, hay algunos ejemplares en la Facultad de música, ¿puede creerlo?

Sorprendente. Pero también los musicólogos pueden ser gramscianos.

No descarto ni un poco que alguien que esté interesado en Gramsci o que sea por algún tema escolar no llegue a leer esas notas introductorias de Sacristán.

Como recuerdas, Sacristán presentó una comunicación al Congreso Mexicano de filosofía celebrado en Guanajuato a finales de 1981. ¿Qué destacarías de este texto de largo título -"Sobre los problemas presentemente percibidos en la relación entre la sociedad y la naturaleza y sus consecuencias en la filosofía de las ciencias sociales. Un esquema de discusión"- incluido en *Filosofía y Metodología de las ciencias sociales III*?

Fue organizado por la Asociación Filosófica de México a la que me referí hace un momento.

Ese Sacristán que llega a México, con una raíz intelectual/política sólida, ya tenía otras miras más pedagógicas que diversas personas han señalado como de "cierre" de su legado y también como han expresado otras más que le conocieron, no venía de un período fácil después del fallecimiento de su esposa Giulia Adinolfi.

Falleció muy joven, a los 50 años, en febrero de 1980.

Respecto a la parte pedagógica, tomando como punto de partida 1959, año de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, disponemos de su prólogo al *Anti-Dühring*, sus conferencias sobre metodología de las ciencias sociales en la Escuela de Ingenieros de Terrassa o sobre filosofía de la ciencia e historia en el Ateneo de Valencia. También de “La universidad y la división del trabajo”. No quiero extenderme tanto. Contamos de él la traducción de *Materiales sobre el realismo* de György Lukács y de *La investigación científica* de Mario Bunge, quien ya le reconocía su labor de traducción de la siguiente manera: «Ha sido un alto privilegio en que los ilustrados directores de Ariel, S.A. encomendaran la traducción de este libro al Profesor Manuel Sacristán. No escapará al lector que el traductor ha debido superar la dificultad que presenta la pobreza de nuestro vocabulario filosófico, dificultad que no hubiera podido encarar siquiera de no poseer una sólida versación y rica experiencia».

Respecto al ámbito personal vivió “el conflicto interno del PCE” y “las primeras crisis del movimiento comunista internacional” (siguiendo con el texto de Sempere de 1987), lo que mencionaba antes que llamé “hartazgo” con los liderazgos políticos, y empieza su radicalización de lecturas sobre la pérdida de valores en la sociedad y sobre la crisis ecológica, las publicaciones de *Materiales* y de *mientras tanto* y, como decía, el fallecimiento de Adinolfi.

¿Qué destaque de ese texto? Las primeras propuestas de Sacristán para abordar los problemas ecológicos y tecnológicos desde una perspectiva marxista. ¿Por qué? Por el mal uso social del conocimiento. Entonces había un problema para las ciencias sociales, decía Sacristán, la falta de rigor o un reduccionismo cientificista nos haría volver a entender el papel de los seres humanos y la naturaleza. Hay una cita para explicar esto con sus palabras: “Las dificultades que encuentren las ciencias sociales en la tarea de renaturalizarse no va a deberse, en mi opinión, a obstáculos categoriales insalvables, sino a barreras político-culturales dimanantes de la complicada artificiosidad con que nuestra civilización — y no ya la ciencia social — desorienta a las gentes, según la recordada frase de Marvin Harris, para que no vean *las causas de la vida social*”.

No estoy tan seguro de la siguiente afirmación, pero he leído que —a raíz de esas posiciones y por la época— es pionero del marxismo ecológico y si no es así, fue parte de un grupo que inició el estudio del tema, del pensamiento racional y su vínculo con lo ecológico como problema de civilización y de bien-estar en el mundo.

Fue, sin duda, un pionero, uno de los pioneros del marxismo ecologista en España. Poco tiempo después, Sacristán impartió dos cursos de doctorado en la UNAM: “Inducción y dialéctica” y “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”. ¿Te han llegado noticias de esos cursos?

Cuando supe de la estancia de Sacristán en México investigué qué había sobre el tema. Me encontré una publicación de 1985 del profr. Carlos Prego en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, que en ese entonces estaba adscrito al Centro de Estudios Básicos en Teoría Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM al que llegó Sacristán. Allí me enteré sobre “Inducción y dialéctica” y hace no muchos días, sí, leí de qué iba el curso que se basó en el que impartió en la Universidad de Barcelona en 1981-1982 sobre el *Sistema de lógica* de Mill. Le mentaría, amigo Salvador, si pudiera decirle algo más de ese curso particular.

No te preocupes, tiene mucho interés lo que explicas.

Sobre el segundo sí, quizá porque es más accesible. Manuel Sacristán nos recuerda que el entendimiento de ciencia en Marx debe leerse rigurosamente como categorías social e histórica, de modo que hay una relación entre hacer ciencia junto con la realidad social. La ciencia en Marx debe ser emancipadora pero también puede ser alienante y, en la lectura de Sacristán, parece contradictorio porque del lado emancipador nos permitiría tener un desarrollo material o del lado alienante subordinarnos al capital. La ciencia entonces está en el modo de producción capitalista, pero la fuerza productiva a través de la mecanización puede emanciparse.

Ambos temas, como los imbricó Sacristán, eran bastante complejos para la época...

También fue entrevistado en aquel curso por revistas mexicanas como *Dialéctica*, *Naturaleza* y *unomásuno*. ¿Qué destacarías de estas conversaciones?

Siguiendo el orden de las entrevistas, las tres de 1983, en el diario *unomásuno* expuso sobre la vigencia de la obra de Marx y en las revistas *Naturaleza* (más de divulgación) y *Dialéctica* (dedicada a filosofía, ciencias sociales y cultura política) habló, más extensamente sobre la

relación entre el marxismo con la ecología y la tecnociencia y de acuerdo con las publicaciones mostró ejemplos o se mostró más en la autocrítica filosófica y en ese tenor planteó, espero no expresarme mal porque no son un tema que cultive, un programa socialista/marxista que pusiera énfasis en los temas ecológicos, tecnológicos y políticos, problemas que, decía, eran el programa de estudio y la razón de ser de *mientras tanto*.

¿Qué te parece más singular e interesante del marxismo de Sacristán?

Lo primero que hay que decir es que al poliédrico Sacristán, como lo definió Ud., amigo Salvador, no se le puede sólo encasillar en el marxismo clásico, fue un marxismo más articulado, que incluía, como lo hemos platicado, lógica, epistemología, filosofía de la ciencia – filológico si se me permite– y además era práctico/crítico política y ecológicamente hablando, lo que lo separaba del dogmatismo.

Particularmente no me gusta el adjetivo “heterodoxo”, Sacristán era más bien completo, abarcante. Toda esa articulación no es sencilla de lograr, por eso es singular. Considero que al tener el componente ético y moral en la praxis, el marxismo de Manuel Sacristán termina en la emancipación al mantenerse en constante crítica y reflexión y puede explicar desde allí cualquier problemática una vez y otra más. Uno vuelve a él, como a los clásicos.

La idea del “poliedro Sacristán” no es mía, es de Xavier Juncosa, el director de los documentales “Integral Sacristán”.

Gracias por la aclaración.

Has comentado en alguna ocasión que Sacristán ha hecho filosofía de la ciencia “de verdad”. ¿Qué destacarías de su obra epistemológica?

No solamente fue un referente intelectual por introducir el estudio de la lógica a España, también lo fue en filosofía de la ciencia de la cual ya hemos platicado algunas ideas de inicio, estimado Salvador.

Decíamos que el rigor que se impuso para sí de la lógica con la parte crítica de su marxismo marcó su rumbo de vida. Es “de verdad” por lo antidogmático de su praxis desde el saber científico (la *episteme*). Un saber lógico de la ciencia con lo crítico del marxismo. Es destacable incluso en espacios –que no son pocos– donde se habla peyorativamente del marxismo, del mal entendido Marx con ismos (cuando tratan de “institucionalizarlo”).

Para que una filosofía de la ciencia sea de verdad, creo que Sacristán nos hereda lógica científica, formal, con una lectura de lo histórico y de lo social, de verdad. “Ciencia, naturaleza y sociedad”.

¿Era la ciencia para Sacristán ejemplo de racionalidad? ¿Qué entendía por racionalidad?

La ciencia es practicar la racionalidad en Sacristán, sí, una racionalidad científica. Era lógica para pensar, había algo de herencia del Círculo de Viena y era compromiso para ejercer críticamente la ciencia, es ejercerla entonces con verdad, con compromiso moral e intelectual. Debe ser antidogmática pero también anticientificista. La ciencia en acción racional. Eso para mí le da sentido a *Del pensar* (lógico), *del vivir* (compromiso), *del hacer* (acción). Acompasa vida con pensamiento.

No quisiera dejar pasar que ese título, del pensar, del vivir, del hacer fue el volumen que acompañó la edición de Integral Sacristán de Joan Benach, Xavier Juncosa y tuya, amigo Salvador. Cada vez que nos adentramos más veo esto como inacabable en el buen sentido y para bien, muy bien. Pareciera ser que una vez que te adentras al estudio de la obra de Sacristán llegas al mismo punto, el entender que su vida misma era todo eso desde lo intelectual, desde lo político y desde el maestro. Como los clásicos.

Si de racionalidad científica y verdad se trata, Sacristán fue muy claro cuando dijo que “A mí el criterio de verdad me importa. Yo no estoy dispuesto a sustituir las palabras verdadero/falso por las palabras válido/no válido, coherente/incoherente, consistente/inconsistente; no. Para mí las palabras buenas son verdadero y falso, como en la lengua popular, como en la tradición de la ciencia. Igual en Perogrullo y en nombre del pueblo que en Aristóteles. Los de válido/no válido son los intelectuales, en este sentido: los tíos que no van en serio”.

También has señalado la importancia de la coherencia del decir y del hacer en el caso de Sacristán. ¿Por qué te parece tan importante esa consistencia?

Esta pregunta va de la mano con la anterior y puede servir como una especie de resumen.

Pues adelante con el resumen.

La verdad como compromiso entonces exige coherencia entre lo que se piensa y lo que se hace, siendo honesto intelectual, ya sea políticamente o intelectualmente. Hay varias formas de decirlo y, como decía, uno siempre regresa a ese Sacristán que tenía todo articulado de ese modo, a su forma de estar en el mundo. La consistencia es vida, es método, es praxis. También la consistencia es filosofía, es ciencia, es ética. Perdóneme, estimado amigo Salvador, si pareciera ser que regreso a lo mismo.

Ahora que lo digo así recuerdo la conferencia de Ovejero de 1999 que después se reprodujo en *Sobre dialéctica* (2009). Allí cuando hace la distinción de las filosofías alemana, anglosajona y griega sitúa a Sacristán en ese último y se refiere a ese filósofo que “hace de la tarea de vivir con sabiduría el centro de su reflexión y de su acción” y que “lo importante es saber vivir y el bien vivir requiere un buen conocimiento de uno, un mapa del mundo para orientarse y encarar la modificación de aquello que pueda modificar. La búsqueda consciente y reflexiva de la buena vida, de estar alerta con uno y con el mundo, constituye el norte que regula el quehacer de este filosofar”.

Termino esta pregunta con otra cita del profr. Ovejero para mostrar al Sacristán consistente, si se me permite, “el sabio no juega con las ideas. No le vale cualquier idea porque sus ideas rigen su vida y quiere llevar su vida de la mejor manera. Se piensa en serio, como le gustaba decir a Sacristán”. Sacristán, ¡vaya que se pensaba en serio!

¿Puede tener Sacristán interés para las nuevas generaciones, para los filósofos jóvenes mexicanos o españoles?

Por supuesto. En fechas recientes, aunque no nuevas, enfrentamos un problema para la filosofía: la presión gubernamental y de mercado por reestructurar, reducir o eliminar las humanidades de los planes y programas de estudio. Me parece gravísimo aquí y allá. No me parece que sean hechos aislados, hay un ataque sistemático por hacer que eso pase. Existe un vínculo entre la emergencia de las “nuevas izquierdas” y la política pública de reducción del gasto en educación.

¿Qué se busca? Desde mi punto de vista eliminar la parte crítica de ciudadanía, poniendo todo el énfasis en áreas económicas que son “más rentables”. ¿Habrá en algún punto que privilegiar la eficiencia económica por la reflexión filosófica? Yo esperarí que no.

Hoy Sacristán volvería a alzar la voz ante ello y con toda la razón. En España, antes y ahora se la ha visto como una amenaza explícita. En Chile, en Colombia, en México. Cualquiera debería alzar la voz ante ello. El programa intelectual y de acción de Sacristán, desde el punto de vista del que se quiera partir es útil ahora.

¿Quieres añadir algo más?

Sí, algo que no dije durante toda la entrevista y que lo tengo muy presente. Estas ideas de Sacristán y sobre Sacristán no vienen de la nada. Me basé en personas que le conocieron, pero no hubiese sido posible para mí tener una articulación y muchos de los textos que cité sin su incansable e invaluable labor para acercarnos a la obra de Manuel Sacristán, estimado Salvador. Muchas gracias.

Gracias a ti.

12. Rafael Díaz-Salazar: “En esta noche oscura de la historia, en la que necesitamos “ganar la luz”, según el verso de León Felipe, Manuel Sacristán seguirá siendo una excelente compañía durante mucho tiempo.”

Profesor de Sociología y de Relaciones Internacionales en la Universidad Complutense, Rafael Díaz-Salazar (Ciudad Real, 1956) es un profundo conocedor de la obra de Manuel Sacristán y de Francisco Fernández Buey (del que ha editado dos ensayos). Sus ámbitos de docencia e investigación son las desigualdades internacionales, la sociología de la religión y las políticas de desarrollo y justicia global.

Entre sus obras cabe mencionar: *El proyecto de Gramsci, ¿Todavía la clase obrera?, La izquierda y el cristianismo, Redes de solidaridad internacional y España laica.*

¿Conociste personalmente a Sacristán? ¿Cómo llegaste a su obra?

No tuve esa fortuna. Tuve un conocimiento indirecto a través de *mientras tanto*, que vengo leyendo desde el número 1 hasta hoy, y de muchas conversaciones con Paco Fernández Buey. Su libro póstumo *Sobre Manuel Sacristán*, que editasteis tú y Jordi Mir, lo tengo siempre cerca de mi mesa de trabajo y lo he releído varias veces.

Me han interesado especialmente los textos en los que se habla de su personalidad, de su forma de ser y estar en el mundo. Valoro mucho lo que ha escrito su hija Vera. Estoy fascinado por Giulia Adinolfi, su mujer. Agradezco enormemente a Elena Grau y otras discípulas de esta gran mujer que hayan creado una web sobre ella. Animo a quienes nos lean a que la visiten: <https://giuliaadinolfi.caladona.org/>. Es interesante conocer a las personas desde los ojos de las mujeres con las que vivieron. También ha sido muy importante para adentrarme en su vida los DVD de *Integral Sacristán* de Xavier Juncosa, *Acercas de Manuel Sacristán* (el libro editado por ti y Pere de la Fuente en Destino), la biografía escrita por Juan Ramón Capella (Trotta), el monográfico de *mientras tanto* de 1987, la sección monográfica dedicada a él por *El Viejo Topo* en julio-agosto de 2005.

Por lo que respecta a su obra, lo primero que leí fue su *Antología de Gramsci*. Fue él quien me lo descubrió, pues mi Facultad estaba llena de althusserianos y la verdad es que los profesores nunca nos hicieron leer en serio a Marx y a otros clásicos del marxismo. El alcoholismo

ideológico que imperaba allí nacía de una lectura muy fragmentaria de textos sueltos de Marx y otros clásicos, pero como te decía imperaban los autores marxistas franceses y, especialmente, los “catecismos” marxistas de Marta Harnecker. No hubo forma de que nos hicieran leer adecuadamente *El capital*.

Tuve la fortuna de leer, después de la *Antología* de Gramsci, “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*.” Eran palabras mayores. A partir de él, supe que, si quería leer bien a Marx, el guía tenía que ser Manuel Sacristán.

Posteriormente, hice la tesis sobre Gramsci con Paco Fernández Buey y él ha sido mi verdadero maestro.

Muchas personas, por edad y por no vivir en Barcelona, hemos tardado en conocer los escritos de Manuel Sacristán. Si no hubiera sido por los editores de los diversos tomos de *Panfletos y materiales* y de *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, gran parte de la obra de este autor estaría “donde habita el olvido”. Tú, Salvador, has realizado y estás realizando, con otras personas, entre las que sobresalen Jordi Mir y José Sarrión, una gran contribución al conocimiento de lo mucho y bueno que escribió Sacristán a través de las ediciones de libros en El Viejo Topo y Montesinos.

Hace unos meses he leído el libro de Miguel Manzanera, *La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán* y agradezco al autor que lo haya publicado. También le agradezco la edición de todos sus escritos sobre ecología.

El joven Sacristán, el Sacristán de *Qvadrante* y *Laye*, tuvo especial interés en la obra de san Juan de la Cruz. ¿De dónde, por qué ese interés?

En aquellos años y a lo largo de toda su vida la poesía de san Juan de la Cruz fue muy apreciada y degustada por él. Además, tuvo interés por la mística. Para responder a tu pregunta, hay que partir de la reseña que hizo en *Laye* (nº 19, 1952), del libro de Anselmo Stolz, *Teología de la mística*.

Joaquim Sempere -el primer joven comunista que Sacristán conoció de quienes con el tiempo integrarían el colectivo editor de *mientras tanto*- ha afirmado en *Acerca de Manuel Sacristán* (Destino) que “conociendo la magnitud de su pasión por el saber, el enigma de la muerte tenía que ser para él un reto importante”. No puedo evitar relacionarlo con su

afición por la mística, visible ya en sus escritos de los años 1950- 1952 en la revista *Laye*. Su interés por la teología y por la mística, y sus lecturas de san Juan de la Cruz y Simone Weil, indican que las grandes encrucijadas de la vida humana desafiaron su actitud para la reflexión. En los últimos años de su vida este interés renació (pág. 616).

Hubo una persona muy importante en el núcleo íntimo de Giulia Adinolfi y de Manuel Sacristán que, siendo comunista y atea, era especialista en san Juan de la Cruz. Me refiero a Rosa Rossi. Doy por hecho que hablaron sobre él en bastantes ocasiones.

Francisco Fernández Buey, en *Sobre Manuel Sacristán* (El Viejo Topo). Ha conversado contigo y con Pere de la Fuente sobre la religiosidad de Sacristán en un periodo de su vida y la influencia que tuvo en toda su trayectoria posterior, en la que fue claramente ateo, un peculiar ateo me atrevería a decir. Nuestro común amigo Paco decía: “hemos tenido alguna conversación en la que Manolo ha dicho que en su juventud él había pasado por momentos en que había vivido con mucha autenticidad la religiosidad [...] él creía haber tenido experiencias de religiosidad auténtica en la juventud” (págs. 206 y 228). Quien ha tenido ese tipo de experiencias, aunque luego se haga ateo, nunca las olvida y respeta durante su vida lo que Paco denomina la “religiosidad auténtica”. Esto explica el final de la cita de Joaquim Sempere que acabo de hacer.

Al hilo de la parte de la conversación sobre la religiosidad y el ateísmo del autor de *Introducción a la lógica y al análisis formal* que Paco mantuvo con De la Fuente y contigo en *Sobre Manuel Sacristán*, él afirma que “haría falta una reflexión de nuevo tipo acerca de la relación entre ciencia y religión [...] ni las aproximaciones al fenómeno religioso que vienen de Marx ni las que vienen de Freud se pueden mantener tal cual [...] hay que repensar la idea profunda de la relación entre los humanos y eso otro que algunos llaman divinidad, otros llaman Naturaleza, otros Espíritu del Universo y que tiene que ver con los problemas que nos atormentan” (págs. 229-230). Como bien sabes, él hizo esa nueva reflexión sobre ciencia y religión en *Para la tercera cultura*.

Hay otro apunte interesante en esta temática de fondo, a la que lleva una respuesta a tu pregunta, que es lo que afirma Fernández Buey sobre el optimismo histórico de Sacristán cuando él sabía que no había razones analíticas y científicas que lo avalaran: “¿no son eso creencias equivalentes a las que tienen otros sobre otros ámbitos?”. Ciertamente,

las creencias humanas son más amplias, variadas e incluso más relevantes que las creencias religiosas. El comunismo no se hubiera sostenido, especialmente en los periodos duros que ha atravesado, sin unas creencias políticas e ideológicas específicas. Incluso ha tenido una mística de la resistencia y de la ilusión revolucionaria que no tenía que ver con la ciencia, especialmente entre los comunistas de base.

Quiero destacar, al hilo de esta temática, un tema relevante al que san Juan de la Cruz –tan admirado por Sacristán a lo largo de toda su vida– hace una aportación interesante. Me refiero al planteado anteriormente sobre las relaciones entre ciencia y religión. Conocemos lo mucho y bueno que Sacristán escribió sobre ciencia y sobre marxismo cientificista. En el inicio del poema *Coplas sobre un éxtasis de harta contemplación*, san Juan de la Cruz escribe “Entréme donde no supe/ y quedéme no sabiendo/ toda ciencia trascendiendo”. No se dice “ignorando” o “despreciando”, sino “trascendiendo”, es decir, yendo más de ella, pues hay dimensiones profundas de la vida que no tienen que ver con la ciencia. Yo planteo la posibilidad de pensar qué relación puede tener ese “trascendiendo” con los límites que Sacristán descubrió en la ciencia, con su crítica al marxismo cientificista, con su rechazo de la tesis “todo lo real es racional”, con su afirmación –contenida en el libro de entrevistas *De la primavera de Praga al marxismo ecologista* que editasteis Paco Fernández Buey y tú– de que diversos tipos de marxismo y de comunismo, que pretendían ser científicos, han sido realmente formas de religión laica.

Quizá una persona como Llorenç Sagalés, que conoce muy profundamente a Sacristán y su pensamiento sobre ciencia como podemos constatar en *Integral Sacristán* y en tu entrevista en *Espai Marx*, que has publicado con motivo del centenario [1], podría escribir sobre la hipótesis que he propuesto.

Permíteme que comparta contigo y con quienes nos lean una conjetura, al hilo de las relaciones entre ciencia y religión, sobre el hecho de que Heinrich Scholz, el principal maestro de Sacristán en el Instituto de Lógica Matemática y de Investigación de Fundamentos de la Universidad de Münster, que él había creado, era también teólogo. Así lo reconoce el propio Sacristán en “Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz” (*Papeles de Filosofía*, págs. 56-89). Es una ironía de la historia que uno de los principales formadores de Sacristán, fuera un

filósofo, lógico y teólogo. Me parece casi imposible que en su frecuente relación no aborden el tema de ciencia y religión.

Es solo una conjetura y nunca lograremos saber si conversaron sobre él. Quizá Ettore Casari tuviera alguna información.

Tal vez, no le preguntamos cuando Xavier Juncosa lo entrevistó para *Integral Sacristán*. Casari falleció como recuerdas en 2019.

Un apunte final al hilo de tu pregunta: la relación de algunos comunistas y marxistas con la obra de san Juan de la Cruz. Manuel Ballester, un intelectual relevante en la historia del PCE, escribió *Juan de la Cruz. De la angustia al olvido*. Rosa Rossi publicó *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Julio Anguita conocía bien las obras de san Juan de la Cruz y, sobre todo, de santa Teresa de Jesús. Declaró: “soy un enamorado de Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. Para mí son dos personalidades inconmensurables y hay que leerlos, porque dicen más cosas que solamente lo místico. Y dentro de lo místico, hay toda una visión que hoy conectaríamos con lo que se llama dentro de la física el conocimiento holístico, hay algo más” [2]. Es significativo que Jorge Riechmann haya publicado *Ecoespiritualidad para laicos*.

¿Debemos pensar la cultura de fondo que ha de acompañar a la izquierda alternativa, incluyendo algunas claves de algunas místicas y ecoespiritualidades? Jorge, a quienes los dos queremos y admiramos, ha escrito breve, pero significativamente, sobre “marxismo leopoldiano” -término acuñado por Paco Fernández Buey- y budismo. Como sabes, Sacristán escribió sobre la necesidad de incorporar la categoría religiosa de “conversión” para un proyecto ecologista revolucionario.

Dicho todo lo anterior, está claro que Sacristán fue ateo durante la mayor parte de su vida y es lógico que lo fuera hasta su muerte, aunque nadie sabe lo que pasa en el fondo de la persona en ese momento crucial. Desde la sociología y la filosofía sabemos que hay diversos tipos de ateísmo. Por ejemplo, no es el mismo el ateísmo del marxismo-leninismo codificado por el estalinismo que el de Ernst Bloch en *Ateísmo en el cristianismo* y en *El principio esperanza*.

Me parece que Manuel Sacristán tuvo un ateísmo “bien temperado” -utilizando un término que aparece en el subtítulo del libro de Fernández Buey, *La ilusión del método* para referirse a su racionalismo- y en modo alguno cientificista. Se puede ser ateo y tener interés y aprecio por algunas dimensiones de lo religioso. Ese fue el caso de Sacristán y

también, de forma más explícita, de Paco Fernández Buey. Puede verse en su libro *Sobre izquierda alternativa y cristianismo emancipador* (Trotta). En este ámbito de religiones ilustradas y ateísmos “bien temperados”, muchos cristianos valoramos y cultivamos el estudio de los ateísmos y aprendemos constantemente de ellos, pues purifican nuestra fe religiosa.

Ya has hablado de pasada de Weil, pero permíteme insistir. También el Sacristán de *Laye* estuvo muy interesado por el personalismo de izquierdas y por la obra de la filósofa francesa, tan prematuramente fallecida. Reseñó, como sabes, cinco de sus obras, y escribió sobre ella, y sobre el personalismo, para la Enciclopedia, finalmente no publicada, que coordinaba Esteban Pinilla de las Heras a principios de los años cincuenta. ¿De dónde pudo venir ese interés?

Pienso que se debió a diversos factores. El primero es la admiración por una filósofa que elabora un pensamiento original y se inserta existencialmente entre el proletariado, asumiendo en carne viva la condición obrera, dejando incluso su puesto de catedrática y entrando a trabajar en una fábrica. La coherencia moral entre el pensar y el hacer era muy importante para Sacristán.

El segundo es el valor concedido a su pensamiento que aborda dimensiones no presentes en otras filosofías, aunque, al igual que Gramsci, de forma no sistemática por su compromiso político y sindical revolucionarios. La obra de Weil tiene un talante libertario e iconoclasta que era muy del gusto de Sacristán.

El tercero es la relevancia que Sacristán siempre le dio a lo largo de toda su vida a la religiosidad auténtica, especialmente cuando es la raíz de comportamientos sociales y políticos revolucionarios, de estilos de vida sobrios y de solidaridad activa con “los de abajo”. Fernández Buey, en la conversación contigo y De la Fuente citada anteriormente, afirma que las razones de ese interés de Sacristán por Simone Weil se debían a “la autenticidad de la vivencia religiosa muy intensa, muy veraz de Weil y, junto a eso, la autenticidad de su compromiso con los de abajo, con los obreros de fábrica” (pág. 208).

Miguel Riera, el director de *El Viejo Topo* a quienes muchos le debemos tanto, entre otras cosas por la edición de gran parte de los escritos de Sacristán, afirmó hace años que el aprecio de este y de Fernández Buey

por “los cristianos de base” tenía mucho que ver con lo que te acabo de decir.

Pero, salvo error por mi parte, Sacristán no volvió a escribir sobre Weil. ¿Por qué? ¿Tienes alguna conjetura sobre ello?

Es cierto. No creo que se debiera a un desinterés, sino a las urgencias de la vida tan complicada que tuvo por su militancia política clandestina. También, porque al habersele impedido el acceso a un puesto estable en la Universidad, tuvo que centrarse en un quehacer teórico muy vinculado a la renovación de la cultura comunista, especialmente al análisis profundo y a la difusión de las obras de Marx y de Gramsci y de algunos otros clásicos del marxismo. Cada día me asombra más la radical coherencia moral de Sacristán y su espíritu de sacrificio para la emancipación del proletariado y la humanidad sufriente.

Afortunadamente aquella semilla weiliana plantada por Sacristán en *Laye* fructificó en Paco Fernández Buey. Muchas personas te estamos profundamente agradecidas por la edición que hiciste de los textos de Fernández Buey en *Sobre Simone Weil* (El Viejo Topo). Como seguidor y analista de la producción editorial en España percibo el incesante crecimiento del interés por el pensamiento de esta revolucionaria francesa. El libro de Paco es uno de los mejores que se han publicado sobre ella.

Tú eres un gran estudioso de la obra de Gramsci. Recordabas antes que Paco Fernández Buey dirigió tu tesis doctoral sobre la obra del revolucionario sardo. Has publicado *El proyecto de Gramsci y Gramsci y la construcción del socialismo*. ¿Qué opinión te merecen las aportaciones de Sacristán -su *Antología*, *El orden y el tiempo*, artículos, conferencias, prólogo del Cuaderno XI,...- para el conocimiento y divulgación de la obra y vida del autor de los *Quaderni dal carcere*?

Igual que Sacristán nos enseñó a leer a Marx, a Lenin, a Bujarin, a Labriola, a Lukács, también nos orientó en el conocimiento crítico de la obra y de la vida de Gramsci. Me parece que fue el autor y el revolucionario con el que más se identificó, al que más quiso en su fuero interno.

Personalmente, como he dicho antes, fue decisivo para centrarme en este autor gracias a la lectura de su *Antología* y también para intentar aclarar a nivel existencial mi dilema entre una tendencia a una fusión

absoluta con el mundo obrero a todos los niveles de existencia o al trabajo intelectual intenso vinculándolo con ese mundo. La relación entre intelectuales, masas obreras, campesinos y empobrecidos en el Sur global siempre ha sido lo más determinante en mi vida. He trabajado en la Universidad, pero no he “vivido en ella”, pues mi atención profunda ha sido siempre “la condición obrera” realmente existente, utilizando la categoría de Simone Weil. Me he identificado con la crítica de Sacristán a los académicos universitarios.

Lo que más me llama la atención en los escritos de Sacristán sobre Gramsci es su dimensión crítica que, de entrada, sorprende cuando se llega al comunista sardo, como fue mi caso, con cierto sentido reverencial por la ejemplaridad y el dramatismo de su vida. Son especialmente patentes en sus cartas que, leyéndolas con cierta asiduidad, siempre me generan un “nudo en la garganta” y una inmensa tristeza, así como una rabia infinita contra Mussolini y el fascismo italiano que lo aniquilaron.

Me encanta su principio hermenéutico de considerar a Gramsci como un clásico y estudiarlo con sentido crítico. Es esencial su afirmación de que es un autor que tiene derecho a no estar de moda nunca y a ser leído siempre.

Hay tesis rotundas de Sacristán que, al principio de mis estudios sobre las obras completas de Gramsci, me perturbaron.

¿A qué tesis te refieres?

Me refiero a una central: Gramsci se equivocó porque leyó mal a Marx en algunos puntos fundamentales; sin embargo, ¡paradojas de la dialéctica!, por eso innovó el marxismo y el comunismo.

No estoy en cambio de acuerdo con Sacristán cuando afirma que no nos legó una praxeología. Pienso que, desde un punto de vista político, fue y es su mejor contribución. Además, instauró un marxismo como filosofía de la práctica.

Valoro mucho su texto inacabado de Introducción a la *Antología* que, gracias a la edición de Alberto Domingo Curto, lo hemos podido leer en *El orden y el tiempo* (Trotta). Desgraciadamente, se han leído poco los escritos de Gramsci en el periodo previo a su encarcelamiento que, en mi opinión, son esenciales para conocer su pensamiento y acción política en aquellos años “grandes y terribles” en Europa que van de 1913 (año en que publica su primer artículo) a 1926. Einaudi hizo una

edición temática y, posteriormente, otra edición con un completo aparato crítico de notas que he intentado que se publique en España. He cosechado un fracaso absoluto.

Ese librito de Sacristán, *El orden y el tiempo*, tiene que ser leído y, si es posible, completarlo con la antología de los escritos políticos precarcelarios de Gramsci, elaborada por Leonardo Paggi, que contiene un estudio introductorio muy bueno. Como la edición de Cuadernos de Pasado y Presente está ahora agotada, se puede descargar el libro en la valiosa web *Marxist Internet Archive* [3]. También disponemos de una antología de *Sotto la mole* (Bajo la mole) (Sequitur) y otras más genéricas publicadas por la editorial Ariel: *Odio a los indiferentes* y *Horizontes de emancipación*.

Desde mi punto de vista, el mejor texto de Sacristán sobre lo que me planteas en tu pregunta es *La formación del marxismo de Gramsci*. Conviene acompañarlo de su prólogo, de *El undécimo Cuaderno de Gramsci en la cárcel*. Afortunadamente, tú y José Sarrión habéis puesto a disposición los principales textos de Sacristán sobre Gramsci con motivo del centenario [4]. Os doy las gracias.

Gracias a ti, Rafael, por tu interés, apoyo y atenta lectura.

Me parece que, para ubicar bien los análisis de Sacristán sobre la obra de Gramsci, tenemos que partir de su texto “Corrientes principales del pensamiento filosófico” (1968). En él analiza tres orientaciones entre los filósofos marxistas. La primera es la que concibe el marxismo como una filosofía sistemática de corte clásico que es capaz de configurar todas las áreas en las que se subdivide: desde la Filosofía de la historia a la Estética, desde la Ontología a la Filosofía de la naturaleza, etc. La segunda es la que se concibe como filosofía de la praxis y como una moral, rechazando la filosofía especulativa. La tercera rechaza la versión del marxismo como filosofía sistemática y lo piensa como un “filosofar analítico y crítico” en el que predomina lo que Lenin dijo acerca del “análisis concreto de la situación concreta” y lo que Marx hizo en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y en *Contribución a la crítica de la economía política*.

En la segunda orientación ubica a Gramsci y en la tercera se sitúa él. El tipo de marxismo propugnado por Sacristán “excluye una reconstrucción doctrinal del mundo en la que forzosamente entrarán componentes ideológicos” (*Papeles de Filosofía*, pág. 398). Hay que tener

en cuenta que la formación de uno y otro era muy distinta. En Sacristán prevalece la lógica formal y la filosofía de la ciencia.

El núcleo de la crítica de Sacristán a Gramsci tiene dos puntos fundamentales que han de ser tenidos en cuenta: el idealismo del que se contamina por su diálogo con la filosofía de Benedetto Croce y, sobre todo, su concepción amplia de las ideologías. Sacristán luchó toda su vida para reducir el concepto de ideología a falsa conciencia y desideologizar el marxismo; es decir, no convertirlo en una cosmovisión integral del mundo. Gramsci, en cambio, afirmaba que el marxismo era una cosmovisión total y autosuficiente, la que alumbraría el paso de la prehistoria a la historia verdadera que instauraría el comunismo. Después de este acontecimiento, ya no habría otra cosmovisión.

Desde mi discutible punto de vista, estando de acuerdo con el proyecto de desideologización del marxismo, considero -desde la sociología de las ideologías- que hay una parte valiosa en la forma gramsciana de ver estas como ideas generales, visiones de la realidad, mentalidades, paradigmas culturales en diversas civilizaciones, opiniones propias del sentido común de masas, adscripciones a filosofías popularizadas. Este sentido amplio de ideología, desde un punto de vista sociológico, era el que utilizó Gramsci por su influencia en el comportamiento de masas sociales. A mí me parece muy valioso.

Por otro lado, pienso que lo más importante de la obra de Gramsci no es su obra filosófica -muy bien estudiada por Sacristán en "El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel" en el que destaca la crítica de este al "mecanicismo de Bujarin y su cientificismo" y a su influencia en "la esclerosis del pseudomarxismo oficial posterior"-, sino su acción política antes de ser encarcelado y su pensamiento político y cultural expuesto en los *Quaderni dal carcere*. Por eso, considero que sus aportaciones para una praxeología racional -la definición de comunismo marxista que Sacristán acuñó- son las más importantes para una cultura de fondo y una praxis emancipadora en el camino de la transición hacia el poscapitalismo ecologista e internacionalista. Esta es la tarea que tenemos por delante y nuestro mejor acompañante es Gramsci como clásico que "nunca ha de estar de moda, sino ser leído siempre".

El olvido práctico de Gramsci por la izquierda a la izquierda del PSOE está siendo trágico. ¡Bien podrían leer sus militantes la *Antología* preparada por Sacristán! Ha sido incapaz de asumir lo básico de lo

básico de Gramsci: hay que construir hegemonía en la sociedad civil antes de llegar al gobierno del Estado y es necesario construir un “nuevo sentido común popular” en la mayoría de la población a través de un trabajo en la cultura de masas.

Me parece que de la obra de Sacristán sobre Gramsci lo que más queda y quedará es la *Antología* (Akal), una obra básica que debería estar en la casa de toda persona que aspire a transformar la realidad desde una cultura de fondo. Un libro muy valioso para círculos autogestionarios de estudio colectivo. Digo autogestionarios porque la formación política ha desaparecido de todos los partidos con presencia en el Parlamento, así como en los sindicatos. También es fundamental *El orden y el tiempo*. Esa *Antología* es el mejor instrumento para aprender a leer a Gramsci, la guía previa para quienes se animen a leer las *Cartas desde la cárcel* y la traducción de los *Quaderni dal carcere* que ha editado Akal.

Como sociólogo con marcada inclinación filosófica, ¿qué opinión te merece su concepción de la filosofía y del filosofar, la que expone, por ejemplo, en “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”? Está presente en ese texto, pero también en otros escritos contenidos en *Papeles de Filosofía* (Icaria), en *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea* (Trotta), en diversos libros suyos y en un texto que me gusta mucho: “*Studium generale para todos los días de la semana*”, el cual tiene cierta conexión con el que has citado.

Se publicó, como recuerdas, en *Intervenciones políticas*, en el volumen III de *Panfletos y materiales*.

Sí, sí, recuerdo. Me identifico con su concepción. He seguido con atención la polémica suscitada en su día por Gustavo Bueno y claramente es mejor el planteamiento de Manuel Sacristán. Es tan innovador que asusta a los sistematizadores de los estudios filosóficos. Él no solo nos ha enseñado filosofía, sino, sobre todo, a filosofar desde determinadas perspectivas. Esto es lo más importante, su contribución a la creación de un “habitus” filosófico, utilizando la categoría de Pierre Bourdieu. Siempre he inculcado a mis alumnos de Sociología que adquieran ese “habitus”.

Mi cultivo de la filosofía moral y política, desde mi condición de sociólogo, es deudor de Sacristán y de Fernández Buey. También me ha interesado y me interesa mucho la filosofía de la ciencia elaborada por

ambos, su crítica del cientificismo y su defensa de un “racionalismo bien temperado”. La edición de su *Filosofía y metodología de las ciencias sociales* en varios volúmenes está siendo una gran contribución para mí y para gentes de mi entorno. Os agradezco a ti y a José Sarrión que la hayáis realizado. A lo largo de la entrevista, iré dialogando más concretamente con algunos aspectos de la filosofía de Sacristán.

Como recuerdas, aunque ha había publicado *Revolución en España* con textos de Marx y Engels, su primera edición de obras clásicas de la tradición fue la del *Anti-Dühring* de Engels, para el que escribió el prólogo: “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”. ¿Qué opinión te merece este texto tan influyente leído 61 años después?

Lo descubrí gracias a Fernando Claudín que lo comentó en *Cuadernos de Ruedo Ibérico* (nº Octubre-Noviembre de 1965) [5]. Evidentemente, por mi edad, en ese año no lo leí. Fue cuando preparaba mi tesina de licenciatura sobre la contribución de los cristianos de base a la lucha antifranquista y a la creación del nuevo movimiento obrero. Para redactarla, revisé las principales revistas clandestinas durante la dictadura franquista para ver qué decían sobre este hecho.

Desgraciadamente en Madrid, salvo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense por el trabajo universitario de Jacobo Muñoz, no se conocía tanto a Sacristán como en Barcelona. En la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología no nos hablaron de él ni siquiera en la asignatura de Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales que impartía un profesor que era del PCE. La *Antología* de Gramsci no fue citada en ninguna asignatura. Yo la descubrí en una librería, la compré y la leí por mi cuenta.

A mí me fascinó y me sigue alumbrando “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”, porque por mi talante libertario (no anarquista) y autogestionario siempre me oponía y me opongo a recibir la interpretación de los clásicos del marxismo como si fueran palabras sagradas. Ahora he vuelto a releerlo para responder a tu pregunta y sigo considerando que la principal contribución que hizo y hace Sacristán al marxismo en España es ese acercamiento respetuoso, pero iconoclasta al, por otro lado, importantísimo libro de Engels que fue considerado con razón como la primera exposición del pensamiento marxista, especialmente por su elaboración de la concepción marxista del mundo y por poner las bases de una nueva filosofía materialista. El *Anti-*

Dühring hay que leerlo junto a otras obras de Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, *Dialéctica de la naturaleza* y, muy especialmente, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Este libro es una especie de resumen popular del *Anti-Dühring* y, junto al *Manifiesto Comunista*, es el que más ha influido en el movimiento obrero de base de orientación marxista.

Engels y Lenin fueron los primeros codificadores de la filosofía marxista como concepción comunista del mundo. Recordemos la expresión de Marx: "Por lo que a mí hace, yo no soy marxista", analizada por Sacristán en su texto "Karl Marx", incluido en *Sobre Marx y marxismo* (pág. 301).

Permíteme que cite algunas frases de este texto de Sacristán que liberaron del dogmatismo e impulsaron una lectura crítica de los clásicos del marxismo: "la tarea de liberar al marxismo de la dogmática y clerical lectura de sus clásicos es tan urgente como para arrostrar por ella cualquier riesgo". Las controversias con Engels son rotundas: "La visible inmadurez de la exposición de la dialéctica marxista en el *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la Naturaleza* [...] puede hacerse remontar a Engels uno de los peores rasgos de la tradición marxista". Las más importantes y dotadas de actualidad son las contenidas en la siguiente cita: "Queda el hecho de que, si (el marxismo) no puede ser un sistema, entonces tampoco puede ser inmutable, sino que tiene que cambiar de lenguaje y de arranques fácticos en la medida en que cambien el conocimiento y la sociedad humana que conoce. El marxismo es, en su totalidad concreta, el intento de formular conscientemente las implicaciones, los supuestos y las consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunista. Y lo mismo que cambian los datos específicos de ese esfuerzo, sus supuestos, sus implicaciones y sus consecuencias fácticas, tienen que cambiar sus supuestos, sus implicaciones y sus consecuencias teóricas particulares: su horizonte intelectual de cada época" (*Sobre Marx y marxismo*, pág. 49-50).

Las acotaciones críticas de Sacristán al *Anti-Dühring* tienen una enorme relevancia, tanto para la difusión popular del marxismo, como para su consideración como filosofía. Para comprender el gran valor de su obra filosófica, es necesario relacionar el prólogo al *Anti-Dühring* con otros textos suyos que considero importantes: "Lenin y la filosofía", "El filosofar de Lenin", "Sobre el 'marxismo ortodoxo' de Lukács", "Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács".

Todos ellos en *Sobre Marx y marxismo*.

Sí, efectivamente. En todos estos textos hay un pensamiento muy consistente para la crítica de lo que fue la codificación estalinista del marxismo-leninismo que, aunque haya sido bastante vulgar, tiene una inspiración en tesis de Engels y de Lenin que Sacristán fue superando.

¿Y qué actualidad tiene, en tu opinión, el pensamiento de Sacristán expuesto en “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”?

Destaco el rigor filológico a la hora de leer a un clásico del marxismo como Engels. También la exactitud a la hora de aclarar que es una concepción del mundo y cuál es la especificidad de la concepción marxista del mundo y su relación con el conocimiento científico-positivo.

Es muy valiosa la crítica al moralismo abstracto y su defensa de “motivaciones morales” que vinculen la ética, el análisis científico-social de la realidad y la praxis revolucionaria.

No obstante, hay un punto para ser debatido cuando, refiriéndose al libro de Engels, escribe: “el fundamento del socialismo moderno no es la voluntad moralista, sino el conocimiento de la realidad”. No tengo claro, por la redacción de las frases posteriores, si es una exposición del pensamiento de Engels o también se identifica con ella. Me parece, que con el paso del tiempo, el propio Sacristán no fue tan dicotómico, pues consideró, lo mismo que Fernández Buey, que la política comunista es la “ética de lo colectivo”. Casi se pasaron por el otro lado de “la voluntad moralista”.

También destaco la centralidad dada al inmanentismo metodológico, a la ciencia y a la dialéctica. En estos ámbitos tan centrales en el marxismo, Sacristán ajustó con mayor claridad su pensamiento en *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia* y en sus escritos contenidos en el libro que has editado *Sobre la dialéctica*.

Otra categoría central en el marxismo es *materialismo* y está muy bien explicada en el texto sobre el que estamos conversando y en un artículo sobre esta cuestión publicado en la Enciclopedia Larousse (ahora en *Papeles de ilosofía*, págs. 294-301). Valoro su distinción entre materialismo ontológico y materialismo epistemológico, pero no comparto la conexión que establece entre ambos. Te confieso que a mí el que verdaderamente me interesa es el materialismo analítico.

En la lógica evolución de un intelectual fiel a la metodología leninista del “análisis concreto de la situación concreta” y a las implicaciones teóricas que esto conlleva, a él no le espantaron las rupturas necesarias y fue el principal marxista posleninista a partir de 1968.

Para profundizar en la evolución teórico-política de Sacristán, creo que va a ser muy importante la tesis doctoral que está realizando Gonzalo Gallardo, editor de la antología *Socialismo y filosofía* (Catarata) publicada con motivo del centenario que celebramos.

En tu respuesta me parece que estás dando a entender que hay partes del texto de Sacristán con las que no estás de acuerdo.

Estoy más en desacuerdo con la forma engelsiana de pensar la concepción marxista del mundo y con algunas afirmaciones de Sacristán que, a pesar de las críticas realizadas, dan a entender que acepta, al menos en parte, esa noción. Como buen amante de la dialéctica, él fue evolucionado sobre este tema central del *Anti-Dühring*. Lo has mostrado muy bien en tu escrito “Avatares de la categoría ‘concepción del mundo’ en la obra de Manuel Sacristán” [6].

No obstante, como me preguntas sobre su prólogo a la traducción castellana del *Anti-Dühring*, me centro primero en el Sacristán que lo publica en 1964 y lo contrasto con su evolución posterior.

De acuerdo, adelante con ello.

Más allá de esta evolución, mi discrepancia con Engels y con otros clásicos del marxismo, empezando por mi admirado Gramsci, a quien considero mi principal maestro en muchos temas, es importante.

Mi primera discrepancia es la conexión que establecieron unos intelectuales “proletarizados” con buena formación filosófica entre un proyecto político y socioeconómico de emancipación de los “parias de la Tierra”, como cantamos en la Internacional, con una gigantesca y *única* concepción del mundo que intentaba explicarlo todo. Gramsci llegó a afirmar que el marxismo era una cosmovisión integral y autosuficiente e incluso laicamente le dio una formulación religiosa: “el socialismo es precisamente la religión que debe matar al cristianismo. Religión en el sentido de que también tiene él una fe, que tiene sus místicos y sus practicantes” (*Sotto la Mole*, pág. 148). Él se opuso con contundencia a la conexión del proyecto político-social del marxismo

con otras filosofías distintas a las del materialismo ontológico, que es lo que defendían destacados austromarxistas, especialmente Max Adler. Considero –puedo estar equivocado– que Sacristán en “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*” comparte, con discrepancias importantes, esta idea de una concepción marxista del mundo como un elemento central del proyecto marxista y comunista. Por diversas circunstancias que no puedo aquí detallar, en años posteriores a la escritura de este texto, ni Sacristán, ni Fernández Buey concibieron el marxismo como una cosmovisión autosuficiente; por el contrario, en el periodo posleninista de ambos, que considero el más fecundo y el más cargado de futuro, propugnaron el encuentro entre diversas tradiciones emancipadoras. Es más, fueron “adelgazando el marxismo” -casi jibarizándolo- hasta propugnarlo como una praxeología racional con fuertes componentes morales. Lo que Fernández Buey llamó “anti-ideologismo” es central en el pensamiento más maduro de Sacristán. Él, analizando la centralidad que le daba Sacristán, lo definió de la siguiente manera en una intervención en la FIM en 1985: “(anti-ideologismo) en el sentido de reducir al mínimo los elementos ideológicos de la política comunista” y, más adelante, añade: “afirmación tajante de los valores, del ideal, que no se deduce de la ciencia, sino que se apoya en ella” [7]. Por estas razones, ambos defendieron un marxismo y un comunismo laicos, en el sentido de no vincular un proyecto emancipador comunista a una única filosofía y, mucho menos, a una concepción integral del mundo.

Desde estas perspectivas se ha de entender la afirmación de Sacristán y de Fernández Buey de que el marxismo era para ellos algo secundario, pues lo sustantivo era ser comunistas. Estas posiciones están muy alejadas de una concepción marxista integral del mundo y constituyen un adelgazamiento filosófico notable respecto al propugnado por Marx, Engels, Lenin, Gramsci y otros clásicos.

La segunda discrepancia es la consideración del socialismo y del comunismo marxistas como algo consustancialmente científico. El devenir histórico ha mostrado que no ha sido así. El propio Sacristán, en el libro *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán* que confeccionasteis Paco Fernández Buey y tú, afirma: “Si hay que hacer analogías peligrosas, y es muy peligrosa la que lleva a decir que el marxismo es un sistema científico, es la ciencia, puestos a hacer analogías me parece mucho menos falsa la analogía según la cual

el marxismo es una religión obrera. 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” (pág. 107). Pienso que es casi imposible que él hubiera hecho estas afirmaciones en 1964. Insisto, puedo estar equivocado.

No creo que estés equivocado.

La tercera discrepancia es el desplazamiento de la moral -sin rechazarla en modo alguno- desde la preeminencia de la ciencia, de esa dimensión científica y anti-utópica del considerado el verdadero socialismo. Tengo que decirte que la vocación científica del marxismo es para mí uno de sus grandes valores. Otra cosa es el cientificismo que surgió en su seno y la incapacidad para captar que en ocasiones las motivaciones morales son, como mínimo, tan relevantes como las elaboraciones científicas en un proyecto de emancipación social de “los de abajo”, utilizando esta categoría de nuestro admirado y querido Paco Fernández Buey que, por cierto, es incorrecta desde una perspectiva marxista ortodoxa. La ciencia, incluso la ciencia ecológica, no genera por sí misma el cambio de orientación de los comportamientos humanos. En Suiza, donde no abundan los negacionistas del cambio climático y se da crédito a los informes científicos sobre el estado ecológico de nuestro planeta, el 70% de los votantes en el referéndum celebrado el 7 febrero de 2025 votó en contra del proyecto de ajustar el crecimiento económico del país a los límites ecológicos necesarios en un plazo de 10 años. Salvo en Lausana, los 142 distritos votaron en contra.

En ocasiones, las convicciones morales son las más necesarias. Sin ellas es imposible “la conversión ecológica” que propugnaba Sacristán. Ahora bien, también quiero transmitirte que me opongo a la consideración del marxismo como mera moral.

Me sumo, hay acuerdo en este punto.

En la relectura que he hecho el último mes *Sobre Marx y el marxismo*, me ha llamado la atención lo que escribe Sacristán en la “Nota necrológica sobre Lukács”, publicada en la revista cristiana *El Ciervo* -en el nº de junio de 1971- en la que dice: “(Lukács) y varios de sus discípulos trabajaban en el terreno de la filosofía política, según la tesis que Lukács había enunciado a mediados de los años sesenta, y en cierto sentido, aún antes, a saber: que la recuperación del movimiento obrero

revolucionario, del movimiento comunista, exige poner ahora, en primer término, el motivo de la “reforma del hombre”, no la simple transformación económica básica”(pág. 229 de la edición de Icaria).

Esa “reforma del hombre”, que es esencial para la construcción del ecosocialismo anticapitalista, requiere más una antropología ecológica que una ciencia, aunque esta es absolutamente imprescindible. También son necesarios “sueños diurnos” y “utopías concretas”, utilizando categorías de Ernst Bloch y de Fernández Buey en su libro *Utopías e ilusiones naturales*.

Un gran libro no suficientemente recordado.

No creo que estas afirmaciones que acabo de hacer fueran suscritas por los clásicos del marxismo, ni quizá tampoco por Sacristán en 1964. Hay que tener en cuenta que, posteriormente, el cofundador de *Materiales y mientras tanto* apreció en su evolución el pensamiento de Ágnes Heller y sus escritos sobre la revolución en la vida cotidiana, las necesidades humanas y los valores morales [8].

Evidentemente puedo estar equivocado en todo lo que estoy diciendo y estas tesis, o mejor dejémoslas en hipótesis, las formulo más para entablar un diálogo y un debate que para instaurar una verdad.

Hay en el texto anterior, en el prólogo al *Anti-Dühring*, una célebre nota a pie de página sobre demostraciones de existencia, creencia religiosa, el agnosticismo y el ateísmo. No fue su intención, por supuesto que no, pero ¿crees que pudo disgustar, incluso ofender, a personas cristianas que ya en aquellos duros años estaban poniendo alma y cuerpo en la lucha antifranquista?

Más allá del posible disgusto u ofensa, esta nota contiene temas de fondo muy importantes y es un excelente hilo para tirar de él y plantearlos.

En la nota 1 a la que te referes hay aspectos muy positivos contra un fundamentalismo filosófico ateo cuando afirma que “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 inexistencias. La carga de la prueba compete al que afirma existencia, no al que no lo afirma”. En esto tiene razón. Lo que han pretendido y pretenden algunas filosofías de la religión y teologías modernas que han pasado por la Ilustración es mostrar la racionalidad de las convicciones

religiosas, no probar la existencia de Dios. Ya san Juan Evangelista afirmó con toda razón que “a Dios nadie lo ha visto nunca”.

La importante nota 1 del prólogo al *Anti-Dühring* -al hilo de las afirmaciones realizadas en ella y en otras partes de ese prólogo sobre religión, razón y cosmovisiones del mundo- plantea un tema de fondo que es el del tipo de racionalidades y los modos de conocimiento sobre la compleja realidad del ser humano. El marxismo ha tenido una racionalidad valiosa, pero estrecha y unidimensional, lo cual le ha impedido adentrarse en dimensiones importantes de la vida humana que no se pueden conocer desde una gnoseología exclusivamente materialista. En el campo filosófico, la racionalidad del marxismo es una más entre otras. En el conocimiento estético, amoroso, religioso, psicológico y en cuestiones como la esperanza, la muerte, el sentido de la vida, el cambio antropológico, la felicidad, la alegría, el sufrimiento, la vulnerabilidad, la fragilidad, la soledad, el perdón, el amor, la piedad humana, el silencio, la bioética, entre otras cuestiones, es muy limitada e incluso inútil. Estas cuestiones nucleares en la vida humana no se pueden iluminar, ni siquiera abordar, con el marxismo, ni con la ciencia, ni con la filosofía de la ciencia. En algunos de estos ámbitos existe un conocimiento -experiencial y no experiencial- que muchísimos marxistas no saben procesar. Ciertamente, el marxismo ha sido y es muy valioso para el conocimiento económico, político e histórico.

Para afrontar estas cuestiones hay que acudir a otras fuentes no marxistas; por ejemplo, a las filosofías griegas y a las religiones orientales que surgen en la *era axial* (Jaspers), al Evangelio de Jesús de Nazaret, al islam sufí, a diversas culturales morales, a filosofías de diversa orientación, a sabidurías ecológicas, a obras de poetas, novelistas, músicos, pintores, etc.; en definitiva, a los diversos humanismos que atraviesan la historia y que no pretenden ser científicos, sino razonables. Considero que ser marxista y postmarxista a la vez es algo conveniente y necesario; es decir, alumbrarse con Marx en esta noche oscura de la historia, pero utilizar también otras luces que están fuera y más allá de su obra.

Muy bella, muy hermosa tu formulación.

Gracias. En la práctica de la difusión de la cultura marxista en muchos países, la racionalidad del materialismo ontológico y dialéctico -no la del materialismo histórico que Sacristán se niega a separar del todo del

ontológico en “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*” - ha conducido al cientificismo. De nuevo, puedo estar equivocado, pero es lo que pienso estando abierto a un debate. En el número 30-31 (1987) de *mientras tanto*, dedicado monográficamente a Manuel Sacristán, encontramos un artículo de su amigo José María Valverde titulado *¿Racionalismo o ‘raisons de coeur’?*, que es valioso para el debate que estoy planteando.

Lo recuerdo muy bien. La suya fue una amistad a lo largo y profunda.

También lo es la obra de Fernández Buey, *La ilusión del método* con su defensa de un “racionalismo bien temperado” y su oposición al cientificismo en el marxismo que ha estado omnipresente en la cultura comunista popularizada en las bases y ha reforzado un ateísmo materialista elemental y vulgar.

En este contexto sobre el contenido de la nota 1, vuelvo a destacar la relevancia del texto “Ciencia y religión” publicado por Fernández Buey en *Para la tercera cultura*, al que ya me he referido en la respuesta a otra pregunta anterior y, por supuesto, a su libro *Contribución a la crítica del marxista científicista*.

Su tesis doctoral.

Exacto. Ambos son importantes para superar el cientificismo presente en el mundo comunista y marxista.

También, en referencia a la tesis sostenida en la nota 1, vuelvo a enfatizar el interés de las opiniones de Llorenç Sagalés, una de las personas que mejor conoció el ser profundo de Sacristán y su pensamiento sobre ciencia. [9]

Sagalés conoce muy bien diversas disciplinas científicas y es monje y ahora sacerdote “a lo Simone Weil” a través de su encarnación entre empobrecidos. Es uno de los muchos testimonios vivientes sobre la no incompatibilidad entre ciencia y religión ilustrada y sobre la incompatibilidad entre materialismo ontológico y religiosidad profunda vinculada a la lucha contra la explotación social.

Considero que es conveniente relacionar el fondo teórico de esta nota con el texto *Materialismo* publicado en *Papeles de Filosofía*. Sacristán vuelve a plantear cuestiones relacionadas con sus reflexiones en el prólogo al que me vengo refiriendo. En su recorrido sobre los significados de materialismo en la filosofía griega, en Descartes y en autores del siglo XVIII, se detiene en las obras de La Mettrie y, sobre

todo, de D'Holbach y destaca "la función antirreligiosa de dicho filosofar" y reconoce que esa "punta antirreligiosa" renace en los escritos de Feuerbach y del joven Marx. Luego prosigue escribiendo sobre la especificidad del materialismo histórico y del materialismo dialéctico y de las relaciones entre ambos y afirma que "en el marxismo más tradicional la división entre materialismo histórico y materialismo dialéctico no puede entenderse como verdadera separación". No me queda muy claro si él se decanta por una separación o por la unión entre ambos. Afirma que la distinción entre materialismo epistemológico y materialismo ontológico "no anula el parentesco entre ambos". Refleja bien la tesis marxista oficial que está en el fondo de la nota 1. Yo estoy, como vengo repitiendo, radicalmente en contra del materialismo ontológico y también del ateísmo materialista. Me parecen mucho más atractivos otros ateísmos.

Creo que en España -no así en Italia, Francia, Alemania, Reino Unido- los intelectuales marxistas no han tenido un conocimiento bien informado del hecho religioso y de la complejidad de las religiones y sus diversas orientaciones. Ni siquiera han asimilado, salvo excepciones, las obras de Ernst Bloch y de Walter Benjamin sobre la religión y el cristianismo y tienen casi olvidado el libro de Engels, *La guerra campesina en Alemania* que muestra el lado subversivo y revolucionario de algunas formas de cristianismo.

En el momento en que Sacristán publica estos dos textos sobre el *Anti-Dühring* y sobre el materialismo (1964 y 1967), lo que he afirmado queda patente. Me parece -puedo estar equivocado- que él no conocía bien las plurales filosofías contemporáneas de la religión y las ciencias sociales de la religión (fenomenología, historia, antropología, psicología, etc).

Tampoco hay registros escritos sobre su recepción de los primeros debates entre pensadores cristianos y marxistas en Europa, incluso en un artículo que escribió en 1968 en la revista *Criterion* [10]. Uno de los pensadores más interesantes que intervinieron en aquellos debates fue el marxista checoslovaco Milan Machovec que publicó el texto "De la importancia de ocuparse de las formas vivas de la religiosidad" y el libro *Jesús para ateos*.

Tampoco estuvo atento a los escritos sobre esta temática de Lucio Lombardo Radice, matemático geómetra y miembro del comité central del PCI. Ni siquiera en el tiempo en que publicó la nota 1 a la que te refieres (1964) prestó atención a su admirado Togliatti que ya en 1954

publicó *Per un accordo fra comunista e cattolici per salvare la civiltà humana*. En 1963 –un año antes de la publicación del prólogo al *Anti-Dühring*-, el secretario general del PCI publicó *Il destino dell'uomo. Comunisti e cattolici di fronte ai problema dell'epoca moderna*. En él defendió cuatro tesis: 1ª) las raíces de la religión son más profundas que lo que considera el análisis materialista marxista; 2ª) la conciencia religiosa en diversas ocasiones lleva a la aspiración al socialismo y no siempre es opio del pueblo; 3ª) hay convergencias entre valores comunistas y valores cristianos que favorecen la lucha común para superar la crisis de una civilización marcada por el peligro de la guerra, la explotación y la alienación y para construir una sociedad mejor; 4ª) la realización del comunismo no conllevará la supresión de la religión y en él está podrá desarrollarse con libertad.

Como puedes observar, Togliatti hace una enmienda a la totalidad de las tesis marxistas clásicas sobre la religión y al ateísmo militante de Lenin y de la URSS muy bien expuestas en un capítulo del libro de Bujarin y Preobrazhenski, *ABC del comunismo*. No hay una mínima resonancia de la tesis de Togliatti en la nota 1 del prólogo al *Anti-Dühring*.

El secretario general del PCI hizo un llamamiento a los dirigentes y a los intelectuales de este partido para que le dieran un desarrollo teórico a estas tesis y las incorporaran a la acción política. El intelectual colectivo que fue el PCI asumió este encargo y generó una interesante teoría y una praxis política sobre esta cuestión. La he analizado en el último capítulo de *El proyecto de Gramsci*, en el libro *La izquierda y el cristianismo* y en la monografía *Refundación de la izquierda y cristianismo. Las propuestas del PCI*.

Pietro Ingrao, el gran referente político de Paco Fernández Buey, fue uno de los que más intervinieron en el proceso abierto por Togliatti en 1954 y en 1963. Siempre me ha llamado la atención que Sacristán escribiera sobre Labriola y sobre Gramsci y no sobre Togliatti a quien, insisto, admiraba mucho.

Sin ninguna duda, uno de sus grandes referentes políticos. ¿Qué relaciones tiene el análisis que estás haciendo de la nota 1 al Prólogo del *Anti-Dühring* con el acercamiento a Sacristán, al marxismo y al comunismo, que realizaron cristianos que luchaban contra la dictadura y cristianos de izquierda en la actualidad?

Te referías al inicio de tu pregunta anterior al posible malestar, ofensa o disgusto que pudo y puede causar esta nota en personas cristianas de izquierda. Yo no lo tuve cuando la leí, simplemente me pareció impropio el lenguaje referido a un “ser llamado Abracadabra abracadabrante” en un pensador riguroso como él. Refuerza un rechazo vulgar de Dios y de la experiencia humana milenaria de relación con Él, que también han tenido y tienen personas inteligentes, masas de población con sano juicio y destacados científicos. El lenguaje de toda la nota da a entender una especie de desprecio subliminal sobre el tema que lo despecha con demasiada rapidez.

Me gustaría entrar en el fondo de la cuestión que me planteas y que, desde mi punto de vista, va más allá de las sensaciones que puede crear en personas cristianas el prólogo sobre el que estamos dialogando.

Adelante.

Tu pregunta me provoca positivamente para abordar la cuestión de lo que podríamos denominar “Manuel Sacristán, el mundo cristiano de izquierda, el comunismo y el marxismo”. Fernández Buey se interesó por esta temática de fondo en su texto “La influencia del pensamiento marxista en los militantes cristianos durante la dictadura franquista” que está recogido en la edición de su libro *Sobre izquierda alternativa y cristianismo emancipador* (Trotta).

Lo recuerdo bien, uno de los grandes textos de Fernández Buey.

Es necesario hacer algunas consideraciones previas. En España, el interés y el debate con el marxismo en el mundo cristiano está ya presente a finales de la década de los cuarenta en un proceso de confrontación muy fuerte con el estalinismo, que era lo dominante en el comunismo mundial, y un deseo de aprender críticamente de Marx y de la tradición anarquista a la vez. Lo que más interesaba en el mundo cristiano de base era la historia del movimiento obrero y el deseo de revitalizarlo en la lucha contra la dictadura franquista a través de lo que se llamó el *Frente Obrero unitario* surgido de los GOES (Grupos Obreros de Estudios Sociales) promovidos por la HOAC. También se contribuyó a la difusión de una cultura obrera y de la historia del movimiento obrero a través de la editorial ZYX, la más proletaria que existió durante la dictadura del general Franco.

La entrada de cristianos en el universo comunista y marxista estuvo motivada por dos razones que favorecían el impulso evangélico de “hambre y sed de justicia” para que los “últimos sean los primeros”. Los comunistas eran los que más luchaban para defender a los obreros y el marxismo era el mejor instrumento analítico y político para conocer el capitalismo opresor y para hacer la revolución. Eso y nada más es lo que atraía. No se buscaba en el comunismo y en el marxismo una respuesta al sentido de la vida, ni una visión integral del ser humano, ni aportaciones significativas a muchos asuntos cruciales de la vida humana que no son políticos, sino prepolíticos, utilizando el lenguaje de Fernández Buey.

Muchos cristianos que entramos en diversas épocas en el universo intelectual y político del marxismo y del comunismo veníamos con una cultura propia y un previo estudio crítico de los marxismos y de los comunismos. Nos interesaban como mediación de usar y tirar para un objetivo superior: contribuir a la emancipación de los obreros y las trabajadoras. Permíteme que explique brevemente el sentido “brutalista” de esta expresión “usar y tirar”. Con ella me refiero a que buscábamos un instrumento analítico en el marxismo y un instrumento político en los partidos que se basaban en él. No eran fines en sí mismos, sino medios para hacer la revolución o, al menos, transformar radicalmente la sociedad en el camino de transición a un socialismo y a un comunismo consejista y democrático.

Nuestra cultura de origen era obrerista y autogestionaria y asumíamos ciertas dimensiones del anarquismo y, sobre todo, del comunismo consejista. Estaba muy presente entre nosotros el pensamiento de Emmanuel Mounier sobre la revolución personalista, comunitaria y socialista -que nos vacunó contra el dogmatismo, el sectarismo y el cainismo presentes en sectores comunistas- y el de Simone Weil, así como la praxis en el FLP (Frente de Liberación Popular), la creación de las primeras comisiones obreras de fábrica, la inserción en suburbios, el impulso de las primeras luchas vecinales, la difusión de una conciencia crítica en el mundo de los campesinos y los jornaleros. El internacionalismo y las luchas antiimperialistas en América Latina, África y Asia eran y son centrales en nuestra cultura política.

En modo alguno compartíamos todo el marxismo y el comunismo sin más, pero rechazábamos hacerlo a nuestra imagen y semejanza, especialmente en el tema del ateísmo y del materialismo que sabíamos

que eran nucleares en el marxismo. Creo que fuimos los primeros defensores de un marxismo laico y, de alguna forma, deconstruido. Éramos furibundamente antiestalinistas y no nos gustaba la versión vulgar del marxismo-leninismo. Por eso, empatizábamos con el pensamiento riguroso, libre y antidogmático de Sacristán que a muchos nos llegó a través de Alfonso Comín y de Jaume Botey, además de algunas lecturas previas de ciertos escritos como el prólogo al *Anti-Dühring*, la *Antología* de Gramsci, la revista *Materiales*. Estábamos dispuestos a conocer lo que Marx realmente quiso decir, obviando las vulgatas marxistas, e incorporarnos a partidos de inspiración marxista como el medio para hacer la revolución que era lo que verdaderamente nos interesaba. Apreciábamos el sentido profundo del “socialismo científico” siempre que fuera “bien temperado” y no rechazara el papel movilizador de las utopías. El lema de diversas generaciones de cristianos de izquierda hubiera podido ser el título del libro de Fernández Buey que llegó más tarde: *Marx (sin ismos)*.

La identificación con Sacristán, principalmente la que se gesta a partir de la aniquilación de “la vía checoslovaca al socialismo” en 1968 –sigue siendo memorable su Introducción al libro de Alexander Dubček sobre esa vía- y, sobre todo, con Paco Fernández Buey, fue y sigue siendo muy profunda. Como dijeron ellos, nos interesaba más el comunismo de nuevo tipo que el marxismo “todo entero”.

En 1968, en *Criterion*, Sacristán, como has recordado, publicó un artículo no muy citado y tal vez poco leído sobre el diálogo entre cristianos y marxistas: “El diálogo: consideración del nombre, los sujetos y el contexto”. ¿Qué posiciones defendía? ¿Se mantienen vivas para nosotros?

Fue entonces cuando entró en el debate europeo sobre esta temática. También tenía lugar en España, pues el PCE desde comienzos de los sesenta tenía una política hacia el mundo católico a tres niveles: teórico, político y sindical. Manuel Azcárate fue el encargado para dirigir este trabajo que fue intenso. También participaron otros intelectuales y dirigentes políticos del PCE como Manuel Ballester, Federico Melchor, Armando López Salinas y otros. Siempre me extrañó la exclusión de Sacristán en este quehacer comunista.

Centrándome en el texto al que te refieres –que fue incluido en el valioso libro colectivo *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*,

publicado por Alianza en 1969 con varias ediciones-, destacan las advertencias críticas sobre ese diálogo entre instituciones políticas y eclesiales, pero no existe un análisis riguroso del que se estaba dando entre intelectuales marxistas y cristianos. Sin referencias concretas a textos e intelectuales intervinientes, predomina en su texto una especie de crítica injusta y nada fundamentada a lo que se dialogaba en la década de los sesenta sobre marxismo y cristianismo y sobre la relación entre marxistas y cristianos. Intuyo que quizá tuviera presente en mente a algún intelectual y dirigente político del Partido Comunista Francés, pero como no distingue, ni cita, también podría meter en el mismo caso a los marxistas y comunistas italianos.

No lo sé, nada puedo decirte.

La crítica fundamental de Sacristán a este tipo de diálogo es valiosa y muy digna de ser tenida siempre en cuenta: “la falta de claridad con que se habla de la cuestión por la ingenua brutalidad con que se machacan conceptos para evitar que sus cantos echen chispas al rodarse con otros que nunca le fueron próximos”. No digo que esto no sucediera, de hecho, teólogos progresistas también hicieron esta crítica; no obstante, no fue lo único, ni lo más importante que sucedió en el inicio de lo que con el tiempo Sacristán y, sobre todo, Fernández Buey llamaron diálogo entre tradiciones emancipadoras. El lado positivo de esta crítica unidimensional de Sacristán es la necesidad de no desnaturalizarse, de hablar conceptualmente con propiedad, de no ocultar divergencias importantes y no buscar síntesis imposibles.

Me parece muy interesante lo que escribe sobre el contexto del diálogo, dando relevancia a la irreligiosidad ilustrada y a la irreligiosidad social de masas. No siendo partidario de un diálogo entre marxismo y cristianismo desde la perspectiva de las concepciones del mundo, las antropologías y asuntos filosóficos y teológicos, Sacristán reconoce que el diálogo se tiene que realizar entre marxistas y cristianos por un asunto político relacionado con la emancipación social de las masas trabajadoras. Entre estas también existen millones de personas religiosas que han de ser tenidas en cuenta. Su propuesta final es reducir este diálogo a cuestiones éticas sobre asuntos prácticos sin incluir los fundamentos últimos de los principios éticos que pueden converger.

Desde mi punto de vista, siendo este último punto algo primordial, no comparto su negativa a un diálogo sobre las culturas de fondo de los

mundos vitales e identitarios de marxistas y cristianos y sobre los sentidos del ateísmo, la religiosidad, la antropología, las relaciones entre ciencia y religión. Detecto una posición cuasi leninista en su razonamiento: dejemos aparte la cultura de posibles compañeros de viaje y admitámoslos en el partido siempre que privaticen sus convicciones; teóricamente no nos interesan nada. Admitir este desiderátum por parte cristiana, sería adoptar la posición de “militante de serie B”.

La tesis central de Sacristán en este texto no tiene nada que ver con los planteamientos de los marxistas italianos del PCI en 1968 y en décadas posteriores, que son con los que me identifico. En el PCI se planteó elaborar una cultura de fondo basada en la asunción de las aportaciones de las diversas tradiciones emancipadoras que convergían en este partido. Se denominó “contaminazione” (contagio). En esta tarea participaron destacados intelectuales comunistas que escribían en *Critica Marxista*, la revista teórica del PCI. Tengo que destacar a Aldo Zanardo, que fue su director durante varios años, discípulo del gran Cesare Luporini y autor de *Filosofia e socialismo* (Riuniti, 1974), que no sé si llegó a leer Sacristán. Zanardo enlazó con los planteamientos de Togliatti sobre el tema que estoy abordando y les dio, junto a otros pensadores comunistas, un fundamento consistente. Por ahí iba el planteamiento de Alfonso Comín sobre “las aportaciones culturales del cristianismo emancipador” al PSUC y al PCE.

Ernst Bloch, Walter Benjamin y Jürgen Habermas, entre otros, tienen una posición distinta a la de Sacristán desde sus respectivos ateísmos y han fundamentado la necesidad de aprender de “los lenguajes religiosos y teológicos” y traducirlos laicamente.

Los dos últimos fueron leídos y anotados por Sacristán. También Bloch probablemente.

Una parte de la crítica que hago a Sacristán sobre algunos contenidos de este artículo las tuve presente en mis diálogos con Fernández Buey sobre su forma de referirse a la teología de la liberación como “filosofía de la religión”, lo cual suponía negar o no querer entender su núcleo central netamente religioso sin la necesidad de asumirlo. Ignorarlo o extirparlo no tenía sentido.

Las reflexiones que Sacristán plantea en este texto deben completarse con dos conferencias suyas sobre el tema que impartió en 1977 en la

Universidad Pontificia Comillas de Madrid, por invitación de su compañero Alfonso Álvarez Bolado en la Universidad de Barcelona, y en la Escola d'Estiu Rosa Sensat. Estas conferencias tuvieron lugar casi 10 años después del texto publicado en *Criterion*. Gracias a ti he tenido acceso al detallado guion de sus intervenciones [11]. En él afirma que “hay hechos no vistos antes”. Concretamente se refiere “a la presencia de instrumentos analíticos de origen marxista en el pensamiento cristiano y en la mejora de la percepción de la temática cristiana y religiosa en general entre marxistas [...] lo que hace posible esa ampliación más allá de la ética es el vaciamiento de bastantes ideologismos”. En este punto vemos con claridad el creciente anti-ideologismo de Sacristán destacado por Fernández Buey en una cita a la que me he referido en la respuesta a una pregunta anterior.

En estas conferencias, Sacristán profundiza en “una desideologización del marxismo” y en un “abandono de numerosos tópoi por ideológicos y/o insuficientes”, especialmente de tipo “académico-filosóficos-sistemáticos”. En “la necesidad de revisar desideologizadamente el marxismo” declara que “cuanto más científicista, peor”. Según él, hay que ir “despojando al marxismo de ‘incrustaciones positivistas’, subrayando el elemento subjetivo hoy en el programa revolucionario”. Insiste en la necesidad de distinguir entre marxismo y comunismo.

Todas estas reflexiones las hace dentro de la nueva ampliación del diálogo entre marxistas y cristianos.

En aquellos años finales de la década de los 70, Sacristán prestó atención a los debates sobre la militancia de cristianos en el PCE y en el PSUC y mostró cierto interés por el nuevo pensamiento cristiano en España. Valoró algunos textos del teólogo González Ruiz. Asistió varios años al encuentro anual del *Foro sobre el hecho religioso* promovido por el Instituto Fe y Secularidad, cuyos líderes intelectuales eran Aranguren y Gómez Caffarena. En ese Foro participaban destacados intelectuales cristianos, ateos y agnósticos.

Actualmente, estamos en una nueva fase del diálogo entre cristianos y marxistas que, de algún modo, asume parte de los planteamientos de Sacristán citados. Se realiza a través de la Plataforma DIALOP (<https://dialop.eu/>) en la que participan políticos de partidos que están a la izquierda de la socialdemocracia e intelectuales vinculados a la *Fundación Rosa Luxemburg* y a *Transform! Europe*, que es la fundación del

Partido de la Izquierda Europea. La persona más destacada en esta nueva fase del diálogo es Michael Löwy.

Löwy conoce la obra de Sacristán. Ha hablado de él en ocasiones.

En un Cuaderno titulado *Hacia el poscapitalismo. Un diálogo entre cristianos, marxistas y ecosocialistas*, he realizado una propuesta para esta nueva fase que tiene tres características: el reconocimiento de la pluralidad de culturas revolucionarias emancipadoras, el ecosocialismo con raíces marxistas y no marxistas como el nuevo paradigma en el que se ha de centrar el diálogo, la acción común anticapitalista en la transición al poscapitalismo. El texto de Fernández Buey, *Nuestro Marx*, publicado en *mientras tanto*, nº 16-17 (1983), ha inspirado el primer punto de la propuesta, especialmente cuando afirma: “lo más probable es que los movimientos sociales y los sectores obreros más conscientes se orienten hacia una nueva concepción del mundo en la que trozos de la teoría revolucionaria de Marx se amalgamen con las conclusiones de la ecología [...] El marxismo será una, pero no la única, ni tal vez la principal de las tradiciones que entren a formar parte del movimiento emancipador” (pág. 80).

Este Cuaderno se puede descargar en la web de *Cristianismo y Justicia*.

Doy la referencia en nota [12]. Una intervención suya de 1977 la abría con estas palabras: “No acostumbro a asistir a presentaciones de libros o revistas, ni como presentador ni como espectador. Tan poco acostumbro a hacerlo, que ésta es la primera vez en mi vida que acudo a la presentación de un libro. Esto no lo digo por gusto de anecdotario, sino para indicar de prisa lo importante que me parece el libro de Alfonso Comín sobre cristianos en el partido comunista y comunistas en la Iglesia”. Añadía: “No voy a negar que también la persona del autor contribuye a traerme aquí. No sólo por afición, por relación personal con él, sino también por implicaciones de su práctica, de su conducta. 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.” ¿Qué nos puedes explicar de las relaciones de Manuel Sacristán y Alfonso Carlos Comín? ¿Por qué le pudo parecer tan importante ese libro?

Sus relaciones personales eran fraternales y existía una fuerte estima mutua. Sacristán valoraba mucho la veracidad de la vida de personas, especialmente aquellas que su hacer era la mejor forma de decir. Tenía muy presente la entrega total de Alfonso Comín al proletariado, su renuncia (a lo Simone Weil) a ejercer de ingeniero industrial e irse a vivir con toda su familia a un barrio obrero de Málaga. Entre otras tareas, allí escribió libros sobre la situación social y económica en Andalucía. Además, Alfonso fue siempre un “intelectual orgánico” al servicio del mundo obrero: estuvo encarcelado, realizó una importante labor cultural en Barcelona, desarrolló tareas de formación sindical en Comisiones Obreras, especialmente en el Baix Llobregat, se dedicó al mundo de la inmigración en Cornellà y fue pionero en investigar, junto a Nepo García-Nieto –otro destacado cristiano, jesuita y militante del PSUC y de CC.OO., amigo de Paco Fernández Buey-, sobre jóvenes inmigrantes en Cataluña. También creó el movimiento “Cristianos por el socialismo” (marxista), se hizo comunista y entró en el PSUC. Le dio formulación teórica a sus opciones, especialmente en *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia* y en *¿Por qué soy marxista?*.

A Sacristán le repugnaba intervenir en la presentación de libros e incluso asistir a las mismas. En su discurso, que está recogido en *Intervenciones políticas*, dijo que era la primera vez y la última que lo hacía. Esta excepción la hizo “para reconocer tanta importancia al libro de Alfonso [...] yo señalaré encarecidamente las páginas sobre lo que marxistas y cristianos pueden enseñarse mutuamente”. Sacristán valoraba positivamente el proceso de los cristianos comunistas y apreciaba que a través de este libro había un salto cualitativo, pues ya no eran mundos distintos que dialogaban, sino comunistas y marxistas que eran cristianos y como tales, sin tener que privatizar su identidad religiosa, dinamizaban la lucha comunista.

También hizo críticas al “estilo sanguíneo de pensar” y a las “argumentaciones demasiado parabólicas” del autor, pero eso no disminuía “la importancia excepcional del libro de Alfonso”. Estas palabras, dichas por una persona tan renuente a usar calificativos mayestáticos, eran muy significativas, pues no se referían solo a la materialidad del libro, sino al valor que le daba a la existencia de ese nuevo tipo de comunistas.

En el primer número de *Materiales*, se publicó sin firma un artículo en el que parece evidente la huella o autoría de Sacristán: “La militancia de cristianos en el partido comunista”. ¿Qué te parece más relevante de esta intervención, muy polémica en su momento?

Paco Fernández Buey me informó que el texto lo escribió Sacristán, pero fue debatido entre los miembros del consejo de *Materiales* y se decidió presentarlo como un texto colectivo. En él se realiza una crítica contundente al PCE y al PSUC, no a Alfonso Comín y otros comunistas que eran cristianos, aunque también hace referencia crítica a algunas de sus tesis. El mismo te dijo a ti y a Pere de la Fuente -en una entrevista incluida en su libro *Sobre Manuel Sacristán*- “que cuando estaba preparando la edición de sus obras para Icaria a mí me sorprendió que liquidara aquel texto y se lo dije: ‘Pero Manolo, aquí falta esto’, y me dijo, me acuerdo perfectamente: eso no lo quiero publicar porque no es lo que yo pienso, eso es consecuencia de una discusión que tuvimos en aquel momento y no es lo que pienso ahora”.

Esta afirmación revela varios asuntos. En primer lugar, el documento al que te refieres tiene tres características: una crítica fuerte al PCE y al PSUC, al hilo de una declaración sobre la militancia de cristianos en estos partidos, pero que va más allá de ese tema. En segundo lugar, una valoración positiva de la presencia de cristianos en el mundo comunista y marxista por su orientación revolucionaria. En tercer lugar, un conjunto de advertencias sobre formas teóricas no bien desarrolladas que intentaban fundamentar este nuevo hecho que consistía en la existencia de cristianos en el PSUC y en el PCE que son comunistas y marxistas y rechazan la fórmula leninista de aceptarlos en los partidos comunistas, pero siempre que prescindan de su identidad religiosa y cultural y se limiten a cumplir el programa.

Marx, Engels, Lenin y Gramsci siempre se opusieron a la presencia de cristianos en los partidos marxistas, si pretendían introducir aportaciones propias de su cultura; es más rechazaron el diálogo con ellos y ridiculizaron sus pretensiones socialistas. Esto queda superado en la nueva fase abierta por el PCI desde principios de los años sesenta y continuada por el PSUC y el PCE a mediados de los setenta.

Alfonso Comín dedica unas páginas del libro al que te has referido anteriormente, en las que desarrolla su idea sobre “Las aportaciones culturales del cristianismo” al marxismo y al comunismo. No se puede ocultar que esta pretensión significa una ruptura importante con el

marxismo clásico y no se podía pasar de puntillas sobre ella. Era normal que Sacristán y su entorno reaccionaran y demandaran mayor rigor intelectual a la hora de fundamentarla.

Mayor ruptura era la forma de abordar el ateísmo en Marx y la tradición marxista. Personalmente, estoy totalmente de acuerdo con Sacristán y el colectivo de *Materiales* cuando afirman que “la crítica de la religión es un elemento central en su visión del mundo, en su manera de entender el comunismo”. Althusser no pensaba esto y esta tesis la circunscribía a un período de la obra de Marx. No estoy de acuerdo con él. Pienso que fue central en Marx, en Lenin, en Gramsci y todos los clásicos marxistas. La pretensión de Alfonso Comín y otros muchos cristianos era superar una parte central del marxismo, deconstruirlo. Era una opción legítima y que, de alguna forma, enlazaba con algunas tesis generales de “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”, pero no se podía aguar su centralidad en Marx. Otra cosa era el derecho de no asumir todo su pensamiento, sino solo parte del mismo, y seguir considerándose marxistas (heterodoxos) y comunistas. Pienso que Sacristán fue heterodoxo y hasta hereje en su proyecto de desideologización del marxismo.

Como en todo, puedo estar equivocado. Aprendí de él que la principal virtud de un intelectual es “la modestia”.

Insistió mucho en este punto que señalas. Excelente virtud la modestia.

Este documento generó una larga respuesta de Alfonso Comín en el nº 3 de *Materiales*, titulada “Sobre la militancia de cristianos en el partido”. Está incluida en el libro que presentó Manuel Sacristán, y que contribuyó a un nuevo entendimiento entre ambos.

Sacristán evolucionó en aquellos años hacia una nueva comprensión del cristianismo emancipador y a la acción de los comunistas que eran cristianos. Por eso, le dijo a Paco Fernández Buey: “no es lo que pienso ahora”. Fueron muy esclarecedoras sus conferencias en la Universidad Pontificia Comillas y en la Escola d’Estiu Rosa Sensat, a las que ya he hecho referencia anteriormente. En las Jornadas de esa Universidad participó también Alfonso Comín con otra intervención y dialogaron en público después de haber conversado en Barcelona sobre el documento de *Materiales* y la respuesta de Alfonso. En su libro *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia* hace referencia a la conferencia de

Sacristán a la que aludo y escribe: “Allí pudimos precisar nuestros puntos de vista de forma más matizada. Estuvimos plenamente de acuerdo en evitar los peligros de delicuescencia intelectual que pueden darse en un debate mal planteado. Comparto el énfasis que Sacristán puso en el encuentro ético [...] A cierta pregunta que en la que se le preguntó frontalmente si un cristiano podía ser marxista, Sacristán contestó: ‘pues naturalmente’[...] Sacristán insistió en la necesidad de ‘desideologización’ tanto del marxismo como del cristianismo” (pág. 117). Creo que aquí hay una clave para entender aquello que le dijo a Paco Fernández Buey: “no es lo que pienso ahora” respecto al documento de *Materiales* que ha motivado tu pregunta.

Otra clave -para mí la más importante- es la radicalización de su peculiar forma de concebir el marxismo y el comunismo en aquellos años del segundo lustro de los setenta. Paco la describió muy bien: “Sacristán consideraba el marxismo como una tradición emancipatoria moderna, como una tradición del movimiento obrero, no como un sistema teórico; motivo este [...] que le impulsó a situar en el centro de su discurso no el marxismo mismo (como cuerpo doctrinal), sino el comunismo marxista entendido a la vez como tradición, o conjunto de creencias, como movimiento y como ideal de liberación [...] (quiso) librar a la tradición comunista de los “megalitos hegelianos” [...] (este propósito) y la dimensión político- moral de su discurso hizo del marxismo de Sacristán un caso más bien insólito en el panorama europeo de los años 60 y 70” (*Sobre Manuel Sacristán*, págs. 422-423).

El gran valor que Sacristán le dio al tipo de comunismo marxista defendido por Alfonso Comín y otros cristianos está directamente conectado con el texto de Fernández Buey que acabo de citar. Esas trayectorias vitales era un discurso vivo que reflejaba bien el proyecto comunista que Sacristán, en su evolución, fue estableciendo. Alfonso Comín también quería liberar al marxismo de los “megalitos hegelianos” y atreverse a ser heterodoxo a la hora de abordar el marxismo como un cuerpo teórico inmutable.

Yo he vivido en Cuba, a través de mis relaciones con dirigentes, con militantes y con profesores universitarios comunistas del PCC, lo que ha significado el marxismo-leninismo de los manuales soviéticos e incluso el primer desprecio hace años a Gramsci. Los intelectuales comunistas cubanos que intentaron incluirlo en los programas de las universidades y en la cultura oficial del PCC sufrieron represión. En los

años setenta y ochenta era imposible llevar a cabo las propuestas de lectura de Marx, Engels y Gramsci elaboradas por Sacristán. En los noventa se inició una recuperación de la obra de Gramsci.

Nunca he comprendido qué relevancia podía tener la alta filosofía elaborada por grandes intelectuales marxistas –difícil y hasta oscura en ocasiones- para quien no es un profesor o especialista en la misma, para los militantes obreros e incluso para profesionales comunistas que son abogados, ingenieros, periodistas. ¿Cuántos han podido leer y entender las grandes obras filosóficas de Marx, Engels y Lenin?. ¿Había necesidad de establecer esta filosofía como la cultura de fondo del comunismo marxista?. Me parece bien que los marxistas que sean filósofos elaboren obras filosóficas y debatan sobre ellas, pues inevitablemente siempre serán plurales y hasta antagónicas en ocasiones; ahora bien, en la línea de Sacristán y Fernández Buey, siempre he creído que esa cultura de fondo central tenía que haber sido una ética y una antropología comunistas y, ahora, ecosocialista. Por esta razón, admiro tanto la obra de Jorge Riechmann que está construyendo esa ética y esa cultura que necesitamos.

La temática que me planteas también fue abordada por Jaume Botey -amigo muy apreciado por Sacristán y Fernández Buey- en el texto: “Manuel Sacristán en el debate cristiano-marxista”. Fue recogido en el libro *El legado de un maestro*, editado por ti e Iñaki Vázquez y publicado por la FIM y El Viejo Topo.

Hay que recordar que la excelente relación entre Sacristán y Jaume Botey estuvo marcada por el hecho de que Fernández Buey, Sacristán y otras personas de este entorno se incorporaron a la escuela de adultos Can Serra en L’Hospitalet de Llobregat que fue creada y dirigida por Jaume Botey. Ejercieron allí de maestros voluntarios en un barrio obrero en el que desarrollaron tareas de alfabetización y concienciación política básica. Tú y Joan Benach habéis hecho referencia a esta experiencia especialmente significativa en su vida –por eso la traigo a colación- en “La labor socrática-lectora de Manuel Sacristán”, publicado en el libro al que me he referido antes.

Es bueno saber que la iniciativa de incorporarse a esta escuela de adultos partió de Fernández Buey, que era amigo de Botey, y le pidió a este que le dejara invitar “a un amigo” para echar una mano. Ese amigo era Sacristán. Es interesante leer sobre este asunto *Casa de la Reconciliación: la experiencia de Jaume Botey en la educación de Adultos*. [13] También el

capítulo de Botey, “Aproximación a la figura de Manuel Sacristán y su experiencia en la formación de personas adultas”, en el libro coordinado por ti, *Homenaje a Manuel Sacristán: escritos sindicales y de política educativa*.

Jaume Botey fue un cristiano, comunista y marxista –militante del PSUC, de IU y de diversos movimientos sociales, presidente de Esquerra Unida i Alternativa- que también influyó en las últimas reflexiones de Sacristán sobre el tema que me preguntas. Para conocer su ejemplar trayectoria, puede leerse *La verdad como encuentro*, que tú editaste en Rebelión y en el Viejo Topo [14] y el texto de Pepe Gutiérrez Álvarez, *Jaume Botey, cristiano por el socialismo* [15]. A las trayectorias existenciales de Alfonso y Jaume, Sacristán les daba mucha relevancia, al considerarlos “revolucionarios”. Él les ayudó en el terreno de formular mejor, desde el punto de vista teórico, su concepción del marxismo.

Hemos hablado antes de pasada, pero permíteme insistir. Un ejemplo de amistad a lo largo es la de Sacristán y José María Valverde. Este segundo escribió hermosas y sentidas palabras a la muerte de su amigo. ¿Qué nos puedes decir de su relación humana, filosófica, política?

Fue de mutuo aprecio y estima profunda. Había elementos que los hermanaban: su gusto por la buena literatura y, especialmente la poesía, su concepción del quehacer universitario que fue sancionado con dureza por la dictadura franquista forzando su expulsión de la Universidad. También fue muy importante la primacía que ambos otorgaban a la moral. Con el tiempo, la evolución de Valverde hacia posiciones revolucionarias y comunistas hizo que la relación se estrechara. Paco Fernández Buey afirmó que ambos fueron sus principales maestros. Para el tema sobre el que me preguntas son muy importantes los escritos sobre José María Valverde de nuestro admirado y querido Paco que he publicado en la edición de su libro *Izquierda alternativa y cristianismo emancipador* (Trotta).

Tú has escrito el libro *Manuel Sacristán y José María Valverde, amistad a lo largo*, con epílogos de sus hijas Vera y Clara, que yo estimo mucho. Me fue muy útil para la edición del libro al que me acabo de referir y para la de otro libro de Fernández Buey, *Verde, roja y violeta. Una izquierda para construir ecosocialismo* (El Viejo Topo).

Desde nuestro hoy, ¿qué opinión te merecen las revistas *Materiales* y *mientras tanto* y el papel que en ellas desempeñó Sacristán?

Han sido y, en el caso de *mientras tanto*, siguen siendo las principales para la orientación de una izquierda anticapitalista roja, verde y violeta. Sacristán y Giulia Adinolfi crearon un laboratorio político-cultural, al que se incorporaron discípulos suyos de los que nos hemos alimentado numerosas personas. Tú has escrito un libro pionero para el estudio de estas dos revistas: *Tal como éramos. De Materiales a mientras tanto* [16]. Es fundamental para analizarlas con profundidad. Es una pena que Fernández Buey no pudiera redactar el guión muy completo de *Notas para la reconstrucción de la historia de Materiales y mientras tanto* [17].

Sobre tu obra, y su pensar y hacer esta vez. ¿Tu ecologismo socialista transformador bebe en alguna medida de las aportaciones de Sacristán en este ámbito?

Totalmente. Es más, él fue quien me descubrió la centralidad del ecologismo a través de *mientras tanto*, que ha sido para mí el mejor medio de formación política. Me considero un ecosocialista anticapitalista e internacionalista gracias a Sacristán. También me han influido mucho diversos discípulos suyos de diversas generaciones como Paco Fernández Buey, Joaquim Sempere, Víctor Ríos, Enric Tello, Jorge Riechmann, Óscar Carpintero, Santiago Álvarez Cantalapiedra que han analizado las contribuciones ecologistas de Manuel Sacristán. Además de estas personas, la dimensión ecologista presente en la obra de Marx la he recibido de Kohei Saito, John Bellamy Foster, Daniel Tanuro, Jorge Riechmann y, especialmente, de Michael Löwy. Hace unos meses entrevisté a este autor para un libro sobre los Encuentros Mundiales de Movimientos Populares con el papa Francisco, que se publicará en abril del 2026, y él me reconocía la influencia de Sacristán y Fernández Buey en el tema de “la ecología política de la pobreza” en el que, paradójicamente, existe una convergencia entre estos dos comunistas españoles, el papa Francisco, los movimientos populares del ecologismo de los pobres y las tesis de Jorge Riechmann sobre un “ecosocialismo descalzo”.

Quiero agradecer públicamente a Miguel Manzanera la edición de *Ecología y Ciencia Social*, un libro de Manuel Sacristán que es

imprescindible para el ecosocialismo anticapitalista e internacionalista en el que me ubico.

Se publicó en Irrecuperables. De mayor, cuando leyó, estudió y pensó sobre la muerte tras el fallecimiento de Giulia Adinolfi, volvió Sacristán a Miguel de Unamuno. ¿Qué puede explicar este interés, esa vuelta a un pensador que también le interesó en la época de *Quadrante*?

El tema de la muerte siempre estuvo presente en la vida y en su pensamiento, aunque no lo abordará de una forma sistemática. En mis conversaciones con Paco Fernández Buey, mucho antes de su enfermedad y la de Neus, su compañera, la cuestión de la muerte aparecía con relativa frecuencia dentro de su reconocimiento de lo que podíamos llamar “los espacios vacíos” del marxismo; es decir, cuestiones centrales de la vida humana que no han sido abordados por esta tradición revolucionaria. En su libro *Sobre Manuel Sacristán*, Fernández Buey ofrece una información valiosa sobre la relevancia del tema de la muerte en la vida y en la obra de Sacristán. Paco detecta una crisis profunda de “la cultura laica ilustrada que no tiene conceptos para dar respuesta a algunos de los grandes problemas [...] la crítica de Manolo a la insuficiencia del marxismo en el tema de la muerte tiene que ver con este asunto” (pág. 228). Hay un libro del teólogo Juan Ruiz de la Peña titulado *Muerte y marxismo humanista* que le hubiera agradado leer a ambos.

Sacristán era una persona muy profunda y no podía banalizar la muerte. La vuelta a Unamuno se explica por este deseo de comprender el sentido de la muerte o su trágica protesta contra ella. Esa vuelta a Unamuno también está relacionada con ese aprecio que siempre mantuvo de la “religiosidad auténtica”. Sobre esto escribe Fernández Buey en la obra citada, destacando la relevancia que le daba a “la veracidad y la autenticidad, podríamos decir, la herejía que hay en la vivencia religiosa de Unamuno. Creo que a Manolo siempre le atrajo mucho aquella parte del pensamiento religioso, existencialmente vivido, que se apartaba además de la Iglesia y de las normas” (pág. 204).

En su polémica con Paramio y Claudín de mediados de los ochenta, Sacristán definió el pacifismo en estos términos: “*El pacifismo no consiste en sacrificar todo valor a la supervivencia, no consiste en no*

querer morir, sino en no querer matar.” ¿Coincides con su concepción del pacifismo? ¿Fue el último Sacristán un pensador, un filósofo pacifista?

Ese pacifismo de “no querer matar” al que te refieres se enraíza en su concepción de la política como “ética de lo colectivo”.

Llegó a ser pacifista, pero, de entrada, como todos los marxistas, no lo era. La violencia revolucionaria pertenece al ADN marxista. En la obra de Lenin y en la de Gramsci, el momento de la guerra militar para vencer y sepultar al capitalismo es central. En mi libro *El proyecto de Gramsci* abordé la parte de la obra de nuestro admirado y querido comunista sardo en la que se opone a Gandhi. En el último capítulo de este libro planteo que en las luchas emancipadoras “hay que ir con Gramsci, pero más allá de él”. Este más allá conlleva incorporar el gandhismo y rechazar cierto militarismo revolucionario.

Manuel Sacristán, en su momento posleninista, radicalizó su lectura laica y antidogmática del marxismo y penetró en nuevos senderos que configuraron una nueva identidad que iba más allá de Marx, Lenin, Gramsci y otros clásicos. Asumió el pacifismo, el ecologismo y el feminismo y los incorporó a su proyecto comunista al que fue fiel hasta su muerte. En la revista *mientras tanto* se desarrolló un debate intenso y extenso sobre el pacifismo que hay que conocer para precisar el sentido del pacifismo de Sacristán. Paco Fernández Buey ha dejado constancia escrita del mismo en dos textos que son muy valiosos para abordar el tema que me planteas [18].

Voy finalizando, no abuso más. ¿Sigues los actos y publicaciones del centenario? ¿Qué opinión te merecen? ¿Están, en tu opinión, a la altura de las circunstancias?

Con sumo interés. Leo todo lo que vas editando cada semana y lo tengo guardado en un archivo especial. Estoy atento a los diversos actos que se están desarrollando, pero por mi salud y por el cuidado a personas vulnerables de mi entorno desgraciadamente no he podido asistir a los más cercanos. Me parece que el centenario se está celebrando muy bien. Intento que los estudiantes se interesen por la obra y la vida de Manuel Sacristán y que en la Biblioteca de nuestra Facultad estén todas sus obras. Te estoy sumamente agradecido por tu trabajo incansable para dar contenido a la celebración del centenario. También a José Sarrión y a todas las personas que han escrito en este año sobre Sacristán.

De estar entre nosotros, querido Rafael, ¿qué diría Paco Fernández Buey de su amigo, maestro y compañero en este año del centenario?

Paco estaría muy feliz y, sin duda, hubiera escrito de nuevo sobre su maestro. Me parece que seguiría insistiendo en la necesidad de trabajar en lo prepolítico, en la línea de lo que Gramsci llamaba la *reforma intelectual y moral* y en lo que Sacristán denominó “conversión ecológica”. Todo ello unido a una ética de la autocontención para el decrecimiento, a una praxis sociopolítica anticapitalista, a una ciencia económica de la transición ecosocial y a “la ecología política de la pobreza” que fue una de las categorías centrales en el pensamiento de Paco en sus últimos años, tal como podemos constatarlo en *Verde, roja y violeta*, el libro publicado por El Viejo Topo en 2023.

Editado y presentado por ti. Para finalizar, ¿qué crees que queda y quedará de la obra y la praxis de Manuel Sacristán 100 años después de su nacimiento?

Tu pregunta me evoca el texto de Sacristán, *¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?*. Desde un punto de vista sociológico, las condiciones de plausibilidad para que su pensamiento y el testimonio de su vida persistan depende de los siguientes factores: a) la disponibilidad de sus textos editados en libros; b) el interés por los clásicos del marxismo; c) la existencia de una izquierda social, cultural y política dispuesta a nutrirse de un pensamiento crítico como el de Sacristán y otros pensadores ecosocialistas, lo cual plantea un asunto crucial: qué formación política deberá tener la izquierda a la izquierda del PSOE para no cometer los inmensos errores que está realizando desde años y que pueden provocar su suicidio político

Tenemos que partir de dos hechos. Por un lado, los que en España nos movemos en el ámbito marxista y ecosocialista somos una “minoría cognitiva”, utilizando una categoría de la sociología del conocimiento. Por otro lado, existen atisbos de un creciente interés por la obra de Sacristán en sectores universitarios de postgrado. Reforzar esta tendencia y ampliarla es un quehacer militante. Tenemos que difundir con mayor fuerza la obra de Sacristán. Insisto, especialmente entre quienes forman parte de organizaciones políticas a la izquierda del PSOE y entre militantes de movimientos sociales.

Considero que, en primer lugar, queda y quedará la raíz moral de toda su obra: el amor a “la humanidad sufriente” y la pasión por emanciparla.

En segundo lugar, su perspectiva revolucionaria, su determinación de luchar para superar el capitalismo, su firmeza para desechar reformismos que refuerzan las “revoluciones pasivas”, utilizando la categoría gramsciana, dentro del marco capitalista. En este sentido, lo peor que podemos hacer con la obra de Sacristán es convertirla en un “marxismo de cátedra” en el que debaten intelectuales universitarios.

En tercer lugar, una forma crítica de leer a Marx y a otros clásicos del marxismo y una metodología para encontrar los atisbos ecológicos en la obra de Marx, junto a una crítica de las insuficiencias de su obra en el ámbito ecológico.

En cuarto lugar, el vínculo que siempre estableció entre ciencia y movimiento obrero, el cual ha de ampliarse al desarrollo de las ciencias relacionadas con la ecología y la elaboración de formas de transición económica, social, política y cultural al ecosocialismo anticapitalista e internacionalista.

En quinto lugar, una crítica a la tecnociencia en la nueva fase del capitalismo como soporte del extractivismo, de la destrucción medioambiental y de la alienación del nuevo opio del pueblo que está constituido por los nuevos sistemas tecnológicos de comunicación.

Salvando las cósmicas distancias, considero que para hallar el significado profundo de la vida y la obra de Manuel Sacristán Luzón en el centenario de su nacimiento es bueno recordar el discurso de Engels ante la tumba de Marx. Me parece que ilustra también los propósitos existenciales de nuestro maestro: “Para Marx, la ciencia era una fuerza histórica motriz, una fuerza revolucionaria [...] Marx era, ante todo, un revolucionario. Cooperar, de este o del otro modo, al derrocamiento de la sociedad capitalista y de las instituciones políticas creadas por ella, contribuir a la emancipación del proletariado moderno, a quién él había infundido por primera vez la conciencia de su propia situación y de sus necesidades, la conciencia de las condiciones de su emancipación: tal era la verdadera misión de su vida.”

En esta noche oscura de la historia, en la que necesitamos “ganar la luz”, según el verso de León Felipe, Manuel Sacristán seguirá siendo una excelente compañía durante mucho tiempo.

Gracias, muchísimas gracias, querido y admirado Rafael.

Notas

- 1) <https://espai-marx.net/?p=17996>.
- 2) <https://delaruecaalapluma.com/2023/06/11/julio-anguita-enamorado-de-teresa-de-jesus-y-juan-de-la-cruz/>.
- 3) <https://www.marxists.org/espanol/tematica/cuadernos-pyp/Cuadernos-PyP-54.pdf>.
- 4) <https://espai-marx.net/?p=18701>. <https://espai-marx.net/?p=18721>.
- 5) Fernando Claudín, «La tarea de Engels en el Anti-Dühring» y nuestra tarea hoy" <https://www.filosofia.org/hem/dep/cri/ri03049.htm>.
- 6) <https://espai-marx.net/?p=18805>.
- 7) <https://espai-marx.net/?p=13481>.
- 8) Sobre Agnes Heller, puede verse: *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona: Icaria, 1983, pp. 250-262. También <https://espai-marx.net/?p=18970>.
- 9) Ver *Integral Sacristán* y la entrevista <https://espai-marx.net/?p=17996>.
- 10) "El diálogo": consideración del nombre, los sujetos y el contexto". *Intervenciones políticas*, Barcelona: Icaria, pp. 62-77.
- 11) Véanse los materiales sobre cristianos y marxistas editados en <https://espai-marx.net/?p=18546>.
- 12) Véase Rafael Díaz-Salazar, *Hacia el poscapitalismo. Un diálogo entre cristianos, marxistas y ecosocialistas*. Edición de Cristianisme i Justícia.
- 13) <https://rebellion.org/casa-de-la-reconciliacion-la-experiencia-de-jaume-botey-en-la-educacion-de-adultos/>.
- 14) <https://www.elviejotopo.com/topoexpress/la-verdad-como-encuentro/>.
- 15) <https://vientosur.info/jaume-botey-cristiano-por-el-socialismo/>.
- 16) <https://www.rebellion.org/docs/88922.pdf>.
- 17) <https://espai-marx.net/?p=13481>.
- 18) <https://espai-marx.net/?p=13481>.

13. Antoni Domènech: “Manolo Sacristán tuvo la vida azarienta de un militante comunista que trabajó la mayor parte de su vida bajo una dictadura inclemente alejado de los circuitos académicos normales.”

Gran filósofo, polímata destacado, excepcional erudito, catedrático de Metodología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Económicas de la UB, discípulo, amigo y compañero de Sacristán, Antoni Domènech (1952-2017) fue fundador y coordinador general de *sin permiso*. Autor de *De la ética a la política* (Crítica, 1989), *El eclipse de la fraternidad* (Crítica, 2004, reeditado por Akal, 2019) y *La democracia republicana fraternal y el socialismo con gorro frigio* (La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2017), Verso ha publicado recientemente [Por un republicanismo socialista](#), con prólogo y edición de Daniel Raventós.

La siguiente entrevista apareció en *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona: Destino, 1996, pp. 438-459.

Eres un discípulo de «segunda generación» de Manuel Sacristán. ¿Puedes explicarnos en qué circunstancias os conocisteis? ¿Fuiste alumno suyo?

Conocí personalmente a Manuel Sacristán en 1971, un poco antes de que la presión del movimiento estudiantil forzara a las autoridades académicas de la Universidad de Barcelona a reincorporarle ocho años después de su expulsión. No lo conocí, pues, en circunstancias académicas convencionales, sino a través de la militancia comunista en el PSUC.

Tú has aludido, un poco en broma, a la «segunda generación», y me permitirás que tome pie en esa broma para decir algo sobre la relación de Manolo Sacristán con la gente de mi generación (la generación que en Mayo del 68 aún no había cumplido veinte años).

Se trataba de una generación distinta de la “primera” en muchos aspectos, pero el que aquí tiene seguramente interés primordial es este: no habíamos llegado al marxismo o a convicciones políticas socialistas revolucionarias a través de un largo forcejeo espiritual con la ideología ambiente, sino, por así decirlo, subitáneamente; el marxismo -un marxismo más o menos energuménico, formulario y con frecuencia extraviado- estaba *ready made*. Para esa generación de jovencísimos estudiantes marxistas Sacristán era ya ciertamente una leyenda, pero su marxismo *sui generis*, desde luego demasiado sutil y libre de prejuicios

para la exaltación y el abroquelamiento doctrinario entonces imperantes, no estaba exento de sospechas; cuando yo le conocí, un grupúsculo ultraradical acababa de distribuir una octavilla atacando al «rosado profesor Sacristán». (Si no me equivoco, ¡mudanza del tiempo!, uno de los redactores de ese panfleto ocupa hoy [1995], o lo ha ocupado hasta hace poco, un alto cargo en la Administración.)

En lo que a mí hace, sentía un vivo interés por la filosofía y por el marxismo desde sexto de Bachillerato. Tuve como profesor de Filosofía en Preuniversitario a un joven e inteligente tomista, Conrado Izquierdo, el cual, atento a lo que llamaba mi “hiperracionalismo”, me dio a leer como antídoto a mis tempranas querencias marxistas la edición abreviada de Paidós de *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper, libro que, a mis diecisiete años, me causó una honda impresión. Al entrar en la Universidad, en 1970, me sentía políticamente “revolucionario”, pero albergaba un mar de vacilaciones sobre la seriedad filosófica del marxismo. Supe que un tal Althusser había escrito en contra de la identificación marxismo-historicismo; sin embargo, la lectura de Althusser no me sacó de dudas; parecía desconocer por completo la crítica de Popper, y además, lo que Althusser y Popper entendían por «historicismo” no tenía nada en común. Pero en primero de Filosofía trabé relación con un profesor culto y erudito Jacobo Muñoz, que había literalmente molturado en clase la cháchara huera althusseriana. Fue él, acaso sorprendido porque un estudiante rojillo de primero de carrera anduviera obsesionado con la crítica popperiana del marxismo, quien me habló por vez primera de Sacristán y de su conciliación del marxismo teórico con la filosofía de impronta analítica.

Después de su experiencia en *Laye* y antes de la presentación de su tesis doctoral sobre Heidegger, Sacristán estudió lógica formal y filosofía de la ciencia en Münster. ¿Qué significaron esos estudios para su formación? ¿Qué destacarías de *Introducción a la lógica y al análisis formal*, el libro de lógica que publicó en 1964?

Me parece que sus dos años en Münster tuvieron una gran importancia. Por lo pronto, podemos figurarnos lo que era para cualquier joven de los cincuenta salir por una temporada larga del agobiante clima político y cultural español de aquella época. La estancia de Manolo en Münster coincidió además con un momento políticamente muy delicado en la

historia de la República Federal de Alemania: coincidió con la declaración de inconstitucionalidad y con la puesta fuera de la ley del KPD (el Partido Comunista de Alemania). Manolo mismo me contó alguna vez cómo ayudó a «limpiar» aprisa y corriendo un local de los obreros del KPD en Münster antes del registro policial. Creo que su experiencia con la democracia autoritaria de Adenauer le libró tempranamente del papanatismo provinciano con que tantos españoles de su generación se rindieron incondicionalmente, no bien cruzada la frontera, al tipo de orden político restaurado en Europa Occidental tras la guerra mundial... Y desde luego contribuyó decisivamente a su *glissement à gauche*, que habría de culminar muy rápidamente con su famosa petición de ingreso en el PCE (la cual, sintomáticamente, comenzaba así: «A pesar de haber hecho todo lo posible para no dar este paso, pido la entrada en el Partido Comunista»). Por otro lado, en lo que atañe a su formación científica y filosófica, creo que el Instituto de Lógica de Münster le proporcionó instrumentos analíticos de los que carecía quien, como él, llegaba allí educado filosóficamente a la manera tradicional, pero sobre todo le proporcionó la motivación para adquirirlos junto con la convicción -que no abandonaría nunca- de que las herramientas formales, por un lado, y la atención despierta a los resultados de las ciencias empíricas, por otro, no sólo no eran un estorbo, sino que resultaban inseparables de la aspiración filosófica a la profundidad. Cuando Manolo llegó a Münster era un joven filósofo continental más o menos típico de la primera mitad del siglo XX; con una buena formación histórico-filosófica, con un buen alemán, con un buen latín y con un mejor griego; cuando salió de Alemania, poniendo fin a sus *Wander-und-Lehrjahren*, probablemente albergaba ya en potencia al maestro del rigor epistemológico y analítico que acabó siendo.

Seguramente un personaje importante que contribuyó a que esa transición fuera posible sin duelos ni quebrantos fue Scholz, su más destacado maestro en Münster y fundador del Instituto. Pues, además de ser un lógico notable, Scholz fue un metafísico original y un teólogo en cierto sentido imponente. Se puede conjeturar que, de haber visitado una escuela de lógica con un *Hinterland* filosófico menos tradicional, Sacristán habría tenido más dificultades para pasar de un filosofar aproximadamente existencialista a un filosofar de estilo analítico; y se

puede conjeturar también que el tipo de filosofar prorracionalista que acabó practicando habría tenido bastantes menos registros.

Por lo que hace a su manual de lógica, hay dos cosas obvias que destacar: la primera es que fue el primer manual de lógica matemática escrito por un español (el manual de García Bacca fue un puro plagio del de Hilbert y Ackermann). La segunda es que, independientemente del juicio que merezcan técnicamente algunos de sus desarrollos, aún resulta espléndido en el -llamémosle así- “comentario filosófico” que hace de la lógica y del análisis formales.

Te has referido en alguna ocasión a las dificultades de caracterizar el marxismo de Sacristán entre los marxismos althusserianos, francfortianos, diamatinos y un largo etcétera, vigentes a lo largo de los años sesenta y parte de los setenta. Sin ocultar la dificultad del tema, ¿qué destacarías de ese marxismo nada «tartarinesco», por emplear una expresión crítica que también has usado alguna vez?

Me parece que hay algunos rasgos que, juntos, hacen muy notable, muy «única», si quieres, la posición de Manolo dentro del marxismo. En primer lugar -*primum vivere*-, Manolo no fue un apacible académico, no lo fue desde luego en el sentido en que se puede decir que lo fueron Althusser, Colletti o Habermas, por no hablar de los doctores del Diamat. Manolo Sacristán tuvo la vida azarienta de un militante comunista que trabajó la mayor parte de su vida bajo una dictadura inclemente alejado de los circuitos académicos normales. Es verdad que ha habido otros importantes filósofos marxistas que han tenido vidas políticas intensas y complicadas (Korsch, Lukács, el recientemente fallecido Wolfgang Harich [21/03/1995]), pero alternadas -lo que no fue el caso de Manolo- con períodos de tregua y bonanza y, sobre todo, no sometidas a la constante necesidad adicional de ganarse el sustento fuera de la academia y fuera de la política con trabajos editoriales a menudo incómodos y siempre mal retribuidos. Huelga decir que para una vida así la complacencia escolástica, la pose “literaria” o la insinceridad filosófica eran tentaciones fáciles de rehuir: *pathos, mathos*. En segundo lugar, la formación filosófica básica de Manolo Sacristán -su formación como clasicista, como filósofo existencial y luego como lógico y como filósofo analítico del conocimiento- anduvo muy alejada de lo que se supone que es la tónica de la tradición del marxismo filosófico. (Nada menos que Lukács dijo una vez que estaba muy contento de que

sus maestros no hubieran sido los marxistas Kautsky y Bebel, sino Max Weber y Dilthey, y Wolfgang Harich me confesó en alguna ocasión que estaba encantado de que su primer maestro hubiera sido Nicolai Hartman y no Lukács.) Pues bien; me atrevo a sugerir que esa formación «diferente» fue en alguna medida responsable del carácter nada acartonado de su marxismo filosófico, del brío, de la sensatez, de la versatilidad y de la falta de gazmoñería de su pensamiento y de su acción.

No parece que los escritos e intervenciones de Sacristán sean muy conocidos fuera de nuestro país. ¿A qué crees que puede responder ese desconocimiento? ¿Existe algún interés actual por sus escritos?

Si prescindimos de las razones más obvias (que España era bajo la dictadura, y lo sigue siendo por razones distintas, un país culturalmente periférico), seguramente se puede decir que su marxismo culto, epistemológica y metodológicamente-refinado, no encajaba muy bien con el marxismo ora especulativo, ora sectario y crispado en boga en la Europa Occidental de los años sesenta y setenta. (Tampoco, dicho sea de paso, con el romanticismo epistemológico de los «francfortianos».) Y en nuestros días, el marxismo ha dejado de ser una moda académica, al menos en el continente europeo.

El marxismo académico que ahora tiene éxito en los países anglosajones, el llamado «marxismo analítico», podría acaso interesarse en Sacristán como un precedente importante de algunas de sus posiciones (Gerald Cohen me preguntó en 1990 en este sentido por Sacristán).

En un artículo que publicaste poco después de su muerte en *El País* («¿En qué sentido fue marxista el último Sacristán?»), señalaste que Sacristán había cribado muy pronto lo vivo y lo muerto de Marx y del marxismo clásico. Sucintamente, ¿qué crees que era para él lo que aún permanecía vivo y lo que, por contra, estaba totalmente obsoleto de Marx y de su tradición?

La historia del pensamiento emancipatorio se solapa en buena medida con la historia del sectarismo. Recuerda la célebre pregunta machadiana: la verdad es la verdad la diga quien la diga, ¿no es verdad, Agamenón? ¿No es verdad porquero de Agamenón? Agamenón, con la tranquila confianza de la clase dominante, no tiene dificultad en responder «sí»; pero el porquero de Agamenón resume toda la

desconfianza de las capas socialmente condenadas a la subalternidad contestando que «no».

Sucintamente, como pide tu pregunta, creo que la lectura sacristiana de Marx puede caricaturizarse, por lo pronto, así: Marx es el primer gran pensador de la emancipación social que se libera de ese complejo que lleva derecho al sectarismo filosófico, el primer porquero de Agamenón que, al contestar que «sí» a la pregunta machadiana, no sólo trata de incorporar a su filosofía normativa emancipadora los mejores resultados de la ciencia empírica de su tiempo, sino que él mismo inicia una labor investigadora notable (¡minervam sus docet!) con objeto de ponerla al servicio de la factibilidad de su programa emancipador.

Vivo en Marx, para Sacristán, no tiene por qué quedar ningún teorema o filosofema por él afirmado, sino esta dimensión antisectaria, y sin duda eso es lo que llevó a Manolo a desconfiar siempre de las apelaciones utópicas de muchos curiales y de no pocos bienintencionados (y no digamos del sectarismo no ya marginal y lunático, sino institucionalizado y convertido en poder totalitario, el sectarismo de la «ciencia burguesa» y la “ciencia proletaria” estalinistas, el sectarismo de “la ciencia del materialismo histórico”, etc.).

Ahora bien; eso es sólo una parte de Marx, la parte digamos instrumental o metodológica de su pensamiento. Por lo que hace a la parte más substancial de Marx, la que constituye el núcleo normativo de su pensamiento, es decir, su programa emancipatorio, las cosas son más complicadas. ¿Qué queda vivo del particular programa normativo emancipatorio de Marx? En el plano de la ética individual, desde luego queda viva la concepción marxiana (de filiación aristotélica) de la vida buena como autorrealización personal. En cambio, en el plano de la ética social, creo que Manolo Sacristán llegó a ver claramente (sobre todo a raíz de la percepción de la crisis ecológica y de sus discusiones con Wolfgang Harich de mediados de los setenta) que el tipo de sociedad de la abundancia en que Marx fiaba el advenimiento del comunismo no sería nunca viable. Eso tiene una consecuencia filosófica muy importante, pues Marx concibe el comunismo de la abundancia como una sociedad situada más allá del espacio de la justicia distributiva, como una sociedad en la que cualquier criterio de justicia será prescindible porque no habrá conflictos de intereses. Por eso se expresó Marx tantas veces de un modo desdeñoso respecto de las teorías y las concepciones normativas de la justicia, las cuales le parecían cantilena

burguesa. En Marx no hay una teoría articulada de la justicia porque aspira -con mucha prisa, además- a una sociedad que está más allá de la justicia. Creo que Manolo Sacristán llegó a ver diáfano que la filosofía normativa de Marx necesitaba una revisión a fondo en este punto, que un pensamiento emancipatorio a la altura de nuestra época y de los conocimientos científico-naturales y científico-sociales que van con ella necesita armar una concepción seria y articulada de la justicia distributiva.

La muerte le pilló, sin embargo, en un momento en el que, en mi opinión, él no estaba especialmente equipado intelectualmente para enfrentarse a este problema. Pero el problema lo vio con toda claridad.

¿Y en qué sentido no estaba especialmente equipado para enfrentarse intelectualmente a este problema?

En varios sentidos. Él fue un hombre que dedicó muchísima energía al combate político, pero no era, profesionalmente hablando, un filósofo normativo, sino un filósofo del conocimiento. Por otra parte, aunque su poderosa inteligencia y su inagotable y desprejuiciada curiosidad intelectual le habrían permitido saltar fácilmente, aun en la madurez, la barda técnica que da acceso a este tipo de reflexiones crecientemente especializadas, el caso es que el tipo de filosofía y ciencia social normativas cultivado en su tiempo no era demasiado interesante.

La filosofía y la ciencia social normativas han experimentado en los últimos veinte años una revolución extraordinaria que Manolo apenas llegó a vislumbrar.

El número de insensateces que desde los diferentes marxismos se han vertido sobre el tema de la dialéctica tal vez roce algún cardinal transfinito (y no precisamente el primero de ellos). No parece que Sacristán haya contribuido nunca a este desaguisado. Aún más, tú mismo ha señalado que desde un punto de vista técnico-filosófico las aportaciones de Sacristán a este campo fueron su contribución más original. ¿Qué caracterizaría en tu opinión la aportación de Sacristán a este «delicado asunto»?

Una respuesta algo cogente a esta pregunta rebasaría con mucho los límites de una entrevista, o mejor dicho, habría que dedicarle una entrevista entera, y no precisamente corta. Responder en pocas líneas es muy aventurado...

Pues arriégate...

Pues empecemos por lo más fácil y trillado. La formación lógico-matemática de Manolo Sacristán no le consentía arrellanarse en las tonterías que han escrito la mayoría de filósofos marxistas sobre la dialéctica y sobre la «superación» del principio de contradicción. Dicho esto, es obvio que Manolo Sacristán dio mucha importancia a algo que él llamaba «dialéctica». De hecho, los últimos cursos de doctorado que dictó los consagró a este problema y dejó varios esquemas y un abundantísimo material de fichas, glosas y citas. ¿Qué entendía él por «dialéctica»? Para responder a esta pregunta con un poco de solvencia me parece obligado dar un pequeño rodeo.

La tradición filosófica «dialéctica» del marxismo procede, como es harto sabido, de la línea Kant-Hegel. En esa línea -y permíteme que sea sumario-, la dialéctica es entendida como una facultad especial del conocer, una facultad que rebasa las rigideces, las parcialidades y las abstracciones del «Entendimiento» (*Verstand*) (de la razón «analítica», se dirá luego, o de la razón «instrumental»); esa facultad «superadora» es la «Razón» propiamente dicha (*Vernunft*), la cual es capaz de aprehender la realidad no rígida, sino fluidamente, no en sus varias partes inconexas, sino como un todo integrado, y no abstracta, sino concretamente. Y aunque Manolo Sacristán habló repetidamente de “totalidades concretas”, criticó agudamente (por ejemplo en “El filosofar de Lenin”) esa manera de entender la dialéctica como arraigada en una facultad especial del conocer. (Dicho sea de paso, esa misteriosa facultad especial del conocer puede prestarse, y de hecho se ha prestado a lo largo de la historia del marxismo, a una reintroducción sistemática y de contrabando del sectarismo filosófico. El registro de acusaciones -siempre envueltas en un cendal de confusa ambigüedad- al adversario político o personal de ser poco “dialéctico”, de no tener aguzada -por sesgos burgueses, o filisteos, o del tipo que fuere- la «capacidad para pensar dialécticamente» es copiosísimo.)

Me parece que una de las claves para entender la idea de dialéctica de Manolo Sacristán pasa por darse cuenta de que su instrucción filosófica básica no está en la tradición del idealismo alemán. Ya hemos dicho que su formación juvenil tiene un pie en la fenomenología (existencial) y otro pie en la filosofía analítica. Ahora bien, ¿qué ancestro común comparten la fenomenología y el análisis filosófico? Sin disputa, el

filósofo germano-austriaco Franz Brentano. Y piénsese lo que se quiera de la importancia de Brentano para la filosofía contemporánea, no se puede olvidar que él fue el gran debedor del idealismo alemán en la filosofía europea del cambio de siglo. Brentano se presentó a sí mismo como el restaurador de la sensatez aristotélica tras décadas de extravío y delirio idealista-alemán.

Ahora recuerda que Manolo Sacristán solía presentar su noción de «dialéctica» precisamente en contraposición no a la idea kantiana de que no se puede conocer la cosa en sí (como hacen los hegelianos), sino a la idea aristotélica de que «no hay conocimiento sino de lo universal”, es decir, que no hay más conocimiento que el abstracto-teorético. De un modo muy “marxiano” (pero muy alejado -al menos en el fondo, ya que no en la forma- de la tradición filosófica hegeliana del «marxismo oficial»), Sacristán imputaba a la idea gnoseológica aristotélica un sesgo patricio arraigado en la división social clasista del trabajo. Es como si dijéramos: así como el sesgo patricio del pensamiento ético de Aristóteles se aprecia bien en el hecho de que excluya a las actividades autotéticas *poiéticas* (técnicas, artísticas y artesanales) del ámbito de las acciones capaces de (auto)modelar un carácter virtuoso, así también el sesgo patricio de su pensamiento gnoseológico se nota superlativamente en el hecho de que excluya a la práctica (práxica, o poiética) como fuente de conocimiento.

Ahora bien, la práctica obliga a un conjunto de operaciones cognitivas de ajuste flexible, de representación global y de concreción que proporcionan un tipo de conocimiento que está vedado a la, por lo demás imprescindible, *theoria*. Seguramente Lenin se refería a eso con su divisa oximorónica del «análisis concreto de la realidad concreta”. Pero para ilustrar su posición, Manolo Sacristán prefería invocar a Teresa de Ávila: “También entre los pucheros anda el Señor».

Algunas personas han señalado, con afortunada ironía, que Sacristán más que un m-l era un m-q (marxista-quineano). Otros, tal vez los mismos, han conjeturado que probablemente seas tú un m-tj (marxista tendencia teoría de los juegos). Sea o no así, parece indudable el interés del Sacristán maduro por el llamado marxismo anglosajón. ¿A qué razones crees que respondía ese interés? ¿Tenía alguna preferencia destacable?

La pregunta me parece un tanto confusa. Quizá porque agrupa varias preguntas muy distintas.

El que Manolo Sacristán tuviera un *faible* por Quine, uno de los grandes de verdad de este siglo [XX], no tiene nada que ver con su interés por el marxismo «anglosajón», a no ser que se repunte a Quine como un marxista (lo que dista por mucho de la verdad: Quine ha sido un guerrero frío y un anticomunista feroz toda su vida; a estas alturas aún no le ha perdonado a Hilary Putnam su filocomunismo de los años sesenta y setenta).

Pero si lo que la pregunta sugiere es que en la medida en que Manolo Sacristán se interesó vivamente por la filosofía de la lógica y del conocimiento de Quine -una de las quintaesencias de la filosofía analítica contemporánea-, tuvo que interesarse también al final de su vida por el llamado marxismo analítico (que, dicho sea de paso, es sólo un subconjunto del marxismo anglosajón»), entonces se puede decir lo siguiente:

El llamado marxismo analítico, si con algo está comprometido metodológicamente en el ámbito de las ciencias sociales, es con las explicaciones intencionales (las explicaciones a partir de la teoría formal de la elección racional, por ejemplo; las de la teoría económica, son, normalmente, un subconjunto de las explicaciones intencionales). Sin embargo, en este punto preciso Quine no sirve para mucho; el conductismo filosófico de Quine es incompatible con el lenguaje lógicamente intensional (con s) con que suelen expresarse los conceptos básicos de las explicaciones intencionales (con c). El programa metodológicamente conductista de Quine trae consigo la extensionalización completa del lenguaje de la ciencia empírica y la eliminación de los predicados intensionales. En la medida en que los programas conductistas han caído en descrédito, se puede decir que precisamente ésta es una de las partes más obsoletas del pensamiento de Quine. El grueso de la filosofía analítica -con importantes excepciones- tiende hoy a pensar, con Brentano y contra Quine, que el lenguaje intencional (creencias, deseos, etc.) es ineliminable.

Sea como fuere, su afición a Quine no pudo ser en ningún caso la fuente de la curiosidad de Manolo Sacristán por los marxistas analíticos anglosajones. Yo conocí al grupo de marxistas analíticos en el Congreso internacional del centenario de Marx en Berlín occidental (un Congreso al que Manolo también estaba invitado como conferenciante, pero al que

no pudo asistir por hallarse en América). Le hablé del grupo (creo que de Elster, sobre todo) por vez primera, si no recuerdo mal, cuando coincidimos en Madrid en octubre de 1983, en un simposio organizado por la Complutense (por aquella época, él residía en México y yo en Alemania). El interés que le suscitó el asunto no lo abandonaría hasta su muerte. Dos años después, cuando falleció, tenía sobre su mesa de trabajo, a medio leer, el libro entonces recientísimo de Jon Elster, *Making sense of Marx*.

¿Qué le interesó de este grupo de marxistas o filomarxistas metodológicamente disciplinados? Bueno, en primer lugar, según declaró él mismo, la lejanía filosófica del grupo respecto de la tradición del idealismo alemán y de Hegel (tradición que, con altas y bajas, Manolo cotizó siempre como nociva); luego la libertad o la insolencia con que leían críticamente a Marx, es decir, el que estuvieran tan libres de actitudes escolásticas como de prontos beatos, el que lo pasaran por el cedazo de la ciencia social y de la filosofía de la ciencia de nuestros días, y luego también (eso era importante para él, que era un excelente conocedor de Marx: ¡y qué pocos filósofos marxistas lo han sido!) la acribia filológica de las lecturas de Marx por Cohen y Elster (este último desempeñó en Noruega un papel de editor de Marx parecido al papel de editor español que desempeñó Sacristán en la edición OME [Obras de Max y Engels] de la editorial Crítica). Al leerlos, se dio cuenta de que no se trataba (¡no esta vez!) de *halbwissende literatti*, como decía Marx, es decir, de escritorzuelos que saben las cosas a medias; se dio cuenta, por emplear las propias palabras de Manolo, de que daba vista a un “equipo de primera división”.

Si hubiera vivido lo suficiente, descuento como seguro que le habrían interesado, más aún que las reflexiones metodológicas iniciales del grupo, las reflexiones normativas y políticas en que se han embarcado, por ejemplo, Sam Bowles, Gerald Cohen y, sobre todo, John Roemer en los últimos años.

Muchas personas, también tú, han destacado la importancia de su labor oral, socrática. ¿Por qué consideras tan importante este aspecto de su hacer?

Un destino acedo impidió a Manolo Sacristán dejar una obra escrita no ya abundante, sino ni siquiera remotamente proporcional a la altura de su talento. (Entre mis muchas tachas no está la de ser un hombre

provinciano. He vivido varios años en países extranjeros y he tenido la fortuna de conocer y tratar a, y aprender muchas cosas de, algunos filósofos y científicos sociales de grande y, en general, merecida reputación internacional. Y con estos títulos por delante, no parecerá una exageración parroquiana -y espero que no se tome tampoco por una pura efusión de la potencia cordial- decir que Manolo Sacristán me ha parecido siempre, cuando menos, un parigual de todos ellos.) De la obra que pudo dejar y no dejó queda sólo, aparte de una montaña de esquemas, glosas y apuntes de trabajo de porvenir editorial más que incierto, un débil pero acaso indeleble rastro en la memoria de todos aquellos a quienes obsequió generosa y desinteresadamente con su verbo deslumbrante y con su genio.

¿Qué papel acabará ocupando Sacristán en la historia del pensamiento filosófico español en general, y en particular, en la historia del pensamiento de izquierda en España?

Me declaro impotente para contestar con alguna solvencia a la primera parte de tu pregunta. Este es un país demasiado raro -por decirlo educadamente- para hacer pronósticos. Pero en general, se puede ser pesimista a la vista de algunos antecedentes.

En mi opinión, está fuera de toda duda que Ortega es la gran figura intelectual española del siglo, con mucha diferencia sobre cualquier otro pensador. Un país culturalmente normal habría mimado y honrado la memoria del que ha sido el mayor educador nacional contemporáneo, el que, casi en solitario, como filósofo, como ensayista, como prosista, como publicista y como editor, puso a España, intelectualmente hablando, «a la altura de los tiempos». Si Ortega, con una posición política moderada -cuando no belicosamente conservadora-, con una obra crecida rebosante de prestigio internacional, es tratado por la posteridad con tan injusta cicatería, ¿qué no habrá de ocurrir con un filósofo ciertamente exquisito, pero políticamente tan *engagé*, de obra tan parca y reconocimiento internacional tan menguado como Manolo Sacristán?

Ortega mismo, en una carta muy poco conocida dirigida «a los niños españoles» dejó ya escrito en 1928: «Mirad: a la en que escribo esto para vosotros hay en España, desgraciadamente, muy pocos hombres inteligentes y de corazón delicado. (...) Pero no logran que se les atienda. Porque los españoles que ahora forman nuestra sociedad no saben

distinguir entre hombres y, acaso de buena fe, creen que son inteligentes los que son más necios, que son buenos los que son más farsantes (...): padecemos una perversión del juicio sobre personas (...). Se cree que es buen poeta, buen novelista, buen profesor el que más lugares comunes dice, el que mejor halaga al público repitiéndole las tonterías que este pensaba veinte años hace. Y en tanto, los mejores, los que verdaderamente valen son poco conocidos, nadie les hace caso o, tal vez, se les combate en todas formas.»

Hermoso texto. Esteban Pinilla de las Heras habla de él en *En menos de la libertad. Dimensiones políticas del grupo Laye en Barcelona y en España*.

Vayamos pues, si te parece, a la segunda parte de la pregunta anterior, al papel de Sacristán en la tradición del pensamiento de izquierda en España.

¿En qué consiste una tradición intelectual de izquierda en un país? Yo creo que consiste sobre todo en una interpretación, o en una familia de interpretaciones, del pasado histórico de ese país, del pasado político, de las contiendas sociales, de las vicisitudes económicas, pero también del pasado literario, artístico, filosófico, religioso, de lo que Antonio Gramsci llamaba el poso de la «cultura nacional-popular». Los autores que han acometido esas interpretaciones se convierten en puntos focales de cristalización de la tradición intelectual de la izquierda de un país. Podemos pensar en lo que significó para la izquierda gala, por ejemplo, la interpretación de la Revolución Francesa y sus secuelas en la monumental *Historia socialista de la Revolución* del gran Jean Jaurès a comienzos del siglo; o en lo que significó para la izquierda alemana la ciclópea labor de interpretación histórico-cultural del ingente polígrafo que fue Franz Mehring, o luego, más modestamente, el trabajo político-historiográfico, lúcido y penetrante como el que más, de Arthur Rosenberg. Quizá ya con algo de retraso histórico, y en condiciones muy precarias, en la cárcel, Gramsci ensayó algo parecido para Italia.

Antes te has referido al «marxismo anglosajón» aludiendo al marxismo analítico. Pero lo verdaderamente importante del marxismo británico, al menos por lo que hace a la fábrica de tradición, han sido los historiadores, los Hobsbawm, los Thompson, los Hill, los Rudé, los Williams, los Carr, los Ste. Croix, que han cumplido a satisfacción esa

labor de reinterpretación del pasado imprescindible para guiar el presente, para saber dónde estamos y por dónde salimos.

Incluso en países que no han contado con un potente movimiento obrero de inspiración socialista, en los Estados Unidos, por ejemplo, la izquierda «liberal» cuenta con interpretaciones del pasado revolucionario y reformista radical (de Jefferson al *New deal* y a Luther King, pasando por Lincoln y la epopeya de la Guerra Civil antiesclavista) que son punto de referencia obligado para navegantes políticos inconformistas del día de hoy.

Gramsci enseñó mejor que nadie que cualquier grupo o bloque de izquierda que quiera poner por obra la transformación a mejor de una sociedad avanzada, y que aspire a ser algo más que una secta autoindulgente o una banda aventurera, tiene que convencer a una buena parte de esa sociedad de que los cambios propuestos están en alguna solución de continuidad con las mejores tradiciones de la misma, y de que la mejor interpretación posible de esas tradiciones es la propia. ¿Dónde están los Jaurès, los Mehring, los Gramsci españoles? No hay nada parecido en el anarquismo y en el socialismo españoles del cambio de siglo. Es verdad que la clase obrera y la plebe españolas han demostrado una combatividad y un arrojo extraordinarios. Pero la educación de sus «intelectuales», cuando no precaria, fue, como es harto sabido, más liberal que socialista en el sentido europeo corriente de estos términos. Incluso para la interpretación política de uno de los episodios de resistencia y heroísmo popular más espectaculares de la historia moderna, la Guerra Civil española, son infinitamente más preciosas las agudísimas acotaciones del italiano Palmiro Togliatti, o la narrativa del británico George Orwell que, por ejemplo, las reflexiones del dirigente socialista español Julián Zugazagoitia (cuyas conmovedoras memorias de guerra, desde luego una obra maestra de la composición literaria, andan escasas de acuidad política y de perspicacia sociológica), o los escritos de Pasionaria. El socialista Luis Araquistain lo expresó hace ya muchos años con certera crueldad: en España, los que quieren no saben y los que saben no quieren.

Aun así, como más vale tarde que nunca, he de decir que tengo cierta esperanza en el papel que pueda desempeñar en el futuro el magnífico plantel de historiadores con que cuenta la izquierda en este país. Entretanto, creo que no hay más remedio que contestar a tu pregunta de esta forma: no hay una tradición intelectual de izquierda mínimamente

robusta en España, es de temer que la posible ubicación de Manolo Sacristán en ella se reduzca a la de una vistosa y exótica flor tropical en un austero paisaje de secano.

Sacristán solía referirse a sus trabajos de crítica literaria como «pura y simple afición». ¿Tienen algún interés relevante en tu opinión? Si así fuera, ¿qué destacarías de estos trabajos?

Es evidente que se trata de trabajos de un «aficionado»: muy pocos “profesionales” habrían arriesgado su reputación académica en incursiones de tal viveza y desparpajo -completamente exentas de erudición y pompa citatoria- en la prosa de Heine o en la obra literario-filosófica de Goethe, por mencionar las dos piezas más destacadas de su labor de crítico literario. Un tercer trabajo importante que planeó con cierto esmero, pero que no llegó a escribir, versaba sobre Rimbaud.

Ahora bien; me parece que tiene interés lo siguiente. El fue un lector asiduo y devoto de cierta poesía castellana: de Juan de la Cruz, de Garcilaso, de Francisco de Aldana y de Jorge Guillén, señaladamente. Con independencia de que su francés fuera sencillamente perfecto y su alemán muy bueno, yo doy por cierto que Manolo tenía un conocimiento mucho más íntimo de cualquiera de ellos que de Rimbaud y de Heine, e incluso, acaso, que de Goethe. ¿Por qué no escribió ni planeó nunca un trabajo sobre Garcilaso, o sobre Aldana, o sobre Juan de la Cruz, o sobre Guillén? Seguramente porque, para el tipo de crítica literaria con intención político-cultural que a él le interesaba, le faltaba una tradición en que apoyarse como «aficionado», le faltaba, por así decirlo, Franz Mehring y Walter Benjamin.

Me parece que el de la crítica literaria es uno de los terrenos en los que mejor puede apreciarse que Manolo Sacristán trabajó huérfano de una tradición intelectual nacional de izquierda.

Para finalizar y no agotar tu generosa paciencia: se ha comentado que Sacristán fue un gran teórico, un intelectual muy sólido, pero, por contra, un muy mal político, un político irrealista. ¿Estás de acuerdo con esta consideración?

Yo también he oído esto muchas veces. Para ser ecuanímes, habrá que distinguir entre dos sentidos de la locución «ser un muy mal político».

En un sentido, lo era sin lugar a dudas: le faltaba eso que suele llamarse mano izquierda, fingía mal y no era buen psicólogo, tenía poca paciencia

con los tontos -sobre todo con los tontos laureados- y ninguna con los zascandiles, huía del medro como de la peste, no recataba su pesimismo y era poco amigo de componendas y muy dado a zamarrear con una dialéctica implacable a cuantos, por un motivo convenienciero, eludían un deber.

En el otro sentido, en el del «realismo», yo no podría sumarme este juicio bastante extendido. Al contrario, y por reducirme a unos pocos ejemplos de los años que yo he conocido mejor (estoy seguro de que gente de la «primera generación», como Xavier Folch, Paco Fernández y Quim Sempere, pueden proporcionar una lista mucho más larga):

En 1969, en una famosa entrevista concedida a la revista *Cuadernos para el diálogo*, a propósito de la invasión soviética de la República checoslovaca, Manolo Sacristán habló de la despolitización generalizada de las masas a que inducían las dictaduras neoestalinistas del *glacis* (un diagnóstico, digo yo, muy premonitorio de lo que hemos visto mucho después, tras el derrumbe del muro de Berlín), y exigió una «autocrítica del leninismo»: eso pareció a muchos «realistas» de entonces extremista e irrealista. En 1969-1970, cuando dimitió de todos sus cargos de dirigente en el PSUC y en el PCE, no lo hizo sin observar antes que era insensato que, en pleno estado de excepción, con centenares de compañeros encarcelados y torturados, la dirección del partido declarara que el régimen franquista estaba en fase agónica terminal: eso pareció a muchos «realistas» de entonces extremista e irrealista. En 1978 se refirió a los llamados eurocomunistas como a “zascandiles” que, en su empeño por ganar gloria eterna, arriesgaban temerariamente hasta la propia identidad: eso pareció a muchos «realistas» de entonces extremista e irrealista, pero poco después, en 1982, el PCE se hundía estrepitosamente en un infierno electoral. En 1981, a propósito del V Congreso del PSUC, Manolo Sacristán pronosticó que la victoria conseguida por la rebelión de las bases sería efímera y que pronto «los profesionales de la palabra» recuperarían el timón, lo que efectivamente aconteció en unos pocos meses: no sin que antes a muchos «realistas» de entonces les pareciera extremista e irrealista la toma de posición de Manolo. Desde mediados de los setenta Manolo Sacristán se empeñó en inyectar ecologismo en la tradición política socialista, pero no sin que varios energúmenos “realistas” le acusaran de malthusianismo, de antiprogresismo y hasta de querer hacer retroceder la historia por detrás de las “vacunas de Fleming”:

algunos de esos «realistas» de entonces son ahora adalides casi fundamentalistas de un giro «verde» radical en las *agendas* políticas de la izquierda.

En fin, cuando la campaña anti-OTAN en 1985, Manolo Sacristán se descolgó, entre otras cosas con un artículo periodístico intitulado «La OTAN hacia dentro» en donde se realizaba un pronóstico bastante radical, a saber: que tan o más importantes aún que las consecuencias internacionales del ingreso de España en la OTAN iban a ser las consecuencias «hacia dentro», por la corrupción de la vida democrática que implicaba el que un Gobierno urgido de unos comicios en los que el *motto* electoral principal había sido «OTAN, de entrada no» tratara luego de chantajear y perniquebrar a la opinión pública para plebiscitar todo lo contrario. A muchos «realistas» de entonces, incluidos algunos activos participantes en la campaña anti-OTAN, eso les pareció extremista e irrealista. Pero de las necesidades financieras de aquella formidable campaña de manipulación de la opinión pública a que se libró el PSOE salió entre otras cosas Filesa, y probablemente otras muchas que son causa ahora mismo del sonrojo democrático de tantos ciudadanos españoles (incluidos los más «realistas»).

No, no creo que Manolo Sacristán fuera un «muy mal político» en este sentido, no creo que fuera irrealista. Más plausible me resulta el juicio, según el cual la imputación de irrealismo procede en general de mucho alguaciles alguacilados, de muchos «realistas» realizados: *jinde irae!*

Muchas gracias, Toni, por tu tiempo y tus magníficas reflexiones.

14. Alicia Durán: “Sacristán era por naturaleza un personaje incómodo. Nunca contestaba con las respuestas previstas y eso lo convirtió en un elemento perturbador en cada sitio donde vivió, trabajó o militó.”

Alicia Durán es doctora en Física, Profesora de Investigación del CSIC, consejera de CCOO en el Consejo Rector del CSIC y de la AEI, y militante de IU desde 1986.

¿Conociste personalmente a Manuel Sacristán? Si no fue así, ¿cómo llegaste a su obra?

No lo conocí personalmente. Llegué a él a partir de Paco Fernández Buey y su obra, desde donde se accede muy bien al pensamiento de MSL.

Leído casi 60 años después, ¿que opinión te merece el Manifiesto que escribió para la fundación del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB)? ¿Nos sigue diciendo cosas, o es un texto superado por el tiempo?

El Manifiesto por una Universidad Democrática del SDEUB es plenamente actual en un escenario de creciente comercialización y privatización de la Universidad, impulsada por la derecha, especialmente en Madrid, y apoyada por grupos económicos y fondos. Sigue plenamente vigente la llamada a cuidar las palabras y darles su significado esencial, limpiando el lenguaje y reescribiendo el significado, en particular de las palabras Libertad, Democracia, Igualdad. La cuestión de abrir la universidad y convertirla en herramienta de construcción de pensamiento crítico para todos los ciudadanos es un objetivo clave, igual que transformar los contenidos para adecuarlos a esa tarea de construir pensamiento crítico.

Las autoridades académicas, y no sólo durante la dictadura franquista, no fueron muy amables con el autor de *Panfletos y materiales*. ¿Por qué? ¿Era demasiado rojo, demasiado incómodo?

MSL era por naturaleza un personaje incómodo. Nunca contestaba con las respuestas previstas y eso lo convirtió en un elemento perturbador

en cada sitio donde vivió, trabajó o militó. En la Universidad sufrió una persecución continua, no llegó a convertirse en catedrático hasta el final de su vida, fue trasladado de facultad y su pensamiento e ideas perseguidos de distintas formas. Casi normal cuando luchaba por cambiar la institución desde sus propias tripas.

¿Qué opinión te merece su inmensa obra de traductor (decenas de miles de páginas, más de 33 mil, del alemán, inglés, francés, italiano, catalán, griego clásico latín)?

Su obra como traductor es el reflejo de este “hombre del renacimiento” conocedor profundo de tantas lenguas y muchas veces obligado a trabajar como traductor porque su trabajo en la universidad no le daba para vivir. Pero traducir le llevó también a “dialogar” con los autores traducidos, volcando su obra e interpretándola a la vez, para aplicarla a la realidad en la cual vivía.

Sus traducciones son obras vivas, actualizadas e incluidas en la realidad del debate filosófico de la época.

Hablemos ahora, si te parece, de temas de historia y filosofía de la ciencia. ¿Por qué crees que tuvo tanto interés y admiración por la obra (y también por la vida) de Galileo Galilei?

Lo cierto es que me sorprendió su interés y admiración por Galileo. Lo trata con mucho cariño, y lo entiende como un hombre amante de la ciencia, del laboratorio y la experiencia, pero no un rebelde como lo sería Einstein cuatro siglos más tarde. Einstein admiraba profundamente a Galileo a quien consideraba el padre de la física moderna y, de hecho, de toda la ciencia natural. Pero Galileo, un enamorado de la ciencia, y un precursor de la tecnología y la industria –visitaba asiduamente los talleres, en particular los de los vidrieros venecianos para construir las lentes convergentes y divergentes de su telescopio-, nunca se planteó enfrentarse a la Iglesia por sus teorías copernicanas. Pero la publicación de *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* (Florencia, 1632), en la que discute el heliocentrismo copernicano y el geocentrismo tradicional, lo enfrentó al Santo Oficio, que lo procesó y condenó a retractación y a severas penas, conmutadas por la de destierro.

Dice Sacristán que la otra razón por la cual Galileo Galilei es inolvidable es que *encarna dramáticamente la noción de verdad característica de la ciencia en sentido moderno: verdad objetiva, independiente de consideraciones*

subjetivas, que puede, por lo tanto, entrar en conflicto con el poder social, pero que, por otra parte, no necesita de adhesión moral.

Has citado en algunas de tus intervenciones un texto que Sacristán escribió en 1973 y del que ignoramos quien era su destinatario. ¿Qué te parece más relevante de este escrito breve, apenas dos páginas?

Se trata de un texto ("Nota de conjunto para ARH", se desconoce la referencia de las siglas ARH; el escrito está fechado el 15 enero de 1973) que aborda las relaciones entre ciencia, ideología y clases sociales, con reflexiones importantes sobre la construcción social de la ciencia. Sacristán introduce aquí el concepto de *investigación y desarrollo*, como *un complejo de actividades que empiezan por la ocurrencia del científico para ponerse a trabajar y terminan con el desarrollo institucional y tecnológico de la idea. A eso se le llama "investigación y desarrollo", a todo ese largo proceso en el que intervienen mucha gente y que van, desde la primera idea, pasando por varias elaboraciones de la idea, en el plano teórico, luego a primeras ocurrencias tecnológicas para aplicarlo y, al final, la tecnología directa de aplicación.* Es la primera alusión al tiempo necesario entre la idea, el laboratorio y el producto, el mercado

En sus últimos años Sacristán solía usar con frecuencia en sus intervenciones escritas y orales un aforismo aparentemente inconsistente: lo malo de la ciencia actual es que es demasiado buena. ¿Nos ayudas a desentrañar la paradoja?

Este es uno de los elementos centrales de su concepción de la filosofía y la política de la ciencia que se puede explicar como: *"lo malo o lo peligroso de la ciencia es, precisamente, su bondad epistemológica"*. Es decir, el hecho de que la ciencia formalice un buen conocimiento de la realidad, y que, por tanto, dicho conocimiento pueda trasladarse a la práctica gracias a la aplicabilidad técnica, es precisamente lo que hace a la ciencia tener derivas peligrosas para la humanidad.

El "problema" de la bondad epistemológica de la ciencia, desde una perspectiva filosófica y política, radica en que su capacidad para generar conocimiento válido y confiable puede conducir a malos usos o a las aplicaciones perjudiciales. La ciencia, al ser buena en su capacidad de generar conocimiento, puede ser utilizada para fines que no son éticos o que incluso pueden ser destructivos. El hecho de ser buena ciencia le permite transferirse a la práctica y convertirse en un peligro para la

humanidad. Ignorar este hecho es, según Sacristán, una huida del dilema real y trágico de la cultura científica actual. Así afirmaba: *el mito del Génesis acerca del árbol de la ciencia tiene sin duda más verdad que la filosofía romántica de la ciencia: es el buen conocimiento el que es peligroso, y quizá tanto más cuanto mejor.*

Una de sus conferencias de 1976, la volvió a dictar en Salamanca al año siguiente con ligeros variantes, lleva por título: “De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia”. ¿Abandonó entonces Sacristán propiamente su interés por temas epistemológicos?

Sacristán nunca abandona los temas epistemológicos. De hecho, estas dos conferencias pivotan sobre los temas de la filosofía de la ciencia y la necesaria, imprescindible, vinculación con la política científica.

En 1976 Sacristán plantea que tanto la filosofía de la ciencia como la política de la ciencia están en crisis. No se trata solo de una crisis de la filosofía analítica de la ciencia, sino de toda filosofía de la ciencia. En particular, de la filosofía positivista y neopositivista de la ciencia. Crisis que conlleva una crisis de la política progresista de la ciencia, y pone en el foco el sistema moderno y contemporáneo de decisiones sobre la actividad social científica. Se hace patente la *gravedad de los problemas decisionales* ya a un nivel interno y elemental, en el desarrollo de las teorías, los programas y las disciplinas. La necesidad de incluir elementos de decisión remite a la racionalidad política y a una política de la ciencia con una renovada intensidad, que conecta los niveles más generales de decisión de la política científica (asignación de presupuestos en investigación), y los vínculos con la enseñanza. El escenario de la política de la ciencia se basa en la relación ciencia moderna-técnica. Los hechos básicos son la ciencia-técnica y el sistema industrial.

¿Qué entendía Sacristán por política de la ciencia? ¿Cuáles fueron sus principales sugerencias en este ámbito?

Sacristán también avanza ideas acerca de una *política de la ciencia socialista*. La primera es que la sociedad socialista debe priorizar la educación sobre la investigación. La educación no entendida como mera educación teórica, sino como educación en valores. No se trata de anular la investigación, sino de conseguir que la sociedad pueda asumir y vivir con unos valores distintos de los de consumo. De esta propuesta

Sacristán deriva que la *enseñanza superior debe educar para una nueva sociedad*. La Universidad debe producir menos profesionales y más “hombres cultos”, en el sentido orteguiano.

En cuanto a la investigación, Sacristán, en contra de la tendencia de la Europa capitalista, propone primar la investigación básica respecto de la aplicada; los aspectos contemplativos de la investigación científica frente los aspectos instrumentales; la investigación de tipo descriptivo, no sólo la teórica; y la investigación de tecnologías ligeras, “blandas”, intensivas en fuerza de trabajo y poco intensivas en capital.

También anticipa la importancia de explicar y divulgar, llegar a la sociedad explicando los efectos y resultados de la ciencia. Se trata seguramente del origen de la construcción de la idea de Tercera Cultura, en la que trabajaba Paco Fernández Buey cuando lo alcanzó la muerte.

¿La peligrosidad bien real que representaba y representa la tecnociencia contemporánea hizo que Sacristán se alejara o mirara con distancia muy crítica la racionalidad científica?

No, en absoluto. La realidad y la peligrosidad de esa nueva “tecnociencia” lo lleva a elaborar y plantearse el qué hacer. La novedad es que el desarrollo del factor productivo “ciencia”, induce a poner en duda o directamente rechazar la idea de que las relaciones de producción vayan a evolucionar en un sentido emancipatorio, como planteaba el socialismo clásico. Es decir, no se trata de una crítica teórica o científica a esta explicación de la realidad, sino de una crítica cultural o política a la confianza de que dicho choque sea emancipatorio. De hecho, Sacristán habla desde entonces de fuerzas productivo-destructivas.

La alternativa que propone Sacristán a la confianza en el desarrollo de las fuerzas productivo-destructivas es su *regulación selectiva*. No se trata de reclamar su paralización, una actitud inviable e indeseable. Nunca ha sido posible paralizar la ciencia, sería como “ponerle puertas al campo”... *lo que hay que transformar, impulsar o retrasar no es la tecnociencia, sino el marco social que posibilita o impulsa sus diversas aplicaciones. Se trata entonces de intervenir políticamente en el proceso de desarrollo de las fuerzas productivo-destructivas. ¿Y en qué sentido? Un programa socialista no requiere hoy (quizá no lo requirió nunca) primordialmente desarrollar las fuerzas productivo-destructivas, sino controlarlas, desarrollarlas o frenarlas selectivamente.*

Una de sus conferencias, esta de 1981, que tú también has citado y comentado, lleva por título “La función de la ciencia en la sociedad contemporánea”. ¿Cuál era la función de la ciencia en nuestras sociedades en opinión de Sacristán?

Sacristán ejercía esa “acción capilar” que defendía como forma de contacto e información con la sociedad, en institutos secundarios, recordando a Galileo Galilei o disertando sobre la función social de la ciencia ante estudiantes de COU.

Comentaba allí que la ciencia actual es más que conocimiento, es una fuerza activa en la producción de la vida social y en su reproducción. Pero además de ser una fuerza productiva, es también una fuerza destructiva, una fuerza de reproducción social, en el sentido de reproducción del aparato económico, del aparato productivo, e incluso en sentido biológico. Esto implica que tiene una relación fuerte con el poder, poder político y también económico. Y aquí incluye no solo a los gobernantes, sino que se refiere al poder a las grandes compañías, a las grandes transnacionales que superan el poder de los Estados Nacionales. Se adelanta al problema de la progresiva privatización del conocimiento científico y a la aceleración de los procesos de transferencia desde el laboratorio al mercado, que impiden el control social de estos fenómenos.

Y aquí recurre a Hölderlin y sus famosos versos: *De donde nace el peligro nace también la salvación*. Sacristán descarta la “solución” de Mosterín de dejar el poder a los técnicos y olvidarse de los políticos. Defiende, en cambio, que los problemas fundamentales no son técnicos, sino morales y políticos, en el sentido general de organización de la convivencia. Y hace falta seguramente una metodología muy equilibrada, hacen falta cambios sociales importantes. Como orientar la producción, no según el principio del rendimiento máximo para la clase propietaria de los instrumentos de producción, sino según criterios de equilibrio, muy distintos, pero no menos científicos. Por tanto, el *De donde nace el peligro nace la salvación también* debería referirse no solo a la tecnología, sino a la razón en general, un uso mayor de la razón, no precisamente de la razón tecnológica. La tecnología, la razón tecnológica, técnico-científica, no tiene nada que decir sobre valores. Una racionalidad social, que busque una reorganización social de acuerdo con criterios de equilibrio

y no con criterios de maximización del beneficio privado de los propietarios de los medios de producción.

En el debate de esta charla aparece su concepción sobre *la relación de dominio social de la ciencia*, cuyo numerador es la fuerza social, el poder de la sociedad, de los seres humanos, sobre la ciencia, y el denominador la potencia y vitalidad de la ciencia. A un aumento acelerado del denominador lo socialmente responsable es aumentar el numerador, la racionalidad social y el poder democrático de los ciudadanos sobre la ciencia.

De su obra publicada, ¿algunos libros, artículos o prólogos que quisierais recomendarnos?

Yo he leído con cuidado todo lo que he encontrado sobre su idea y relación con la ciencia. Sus escritos sobre ecología y protección del planeta, que se adelantan al pensamiento ecologista, son una fuente inagotable de pensamiento crítico en funcionamiento.

¿Sigue siendo Sacristán (casi) un perfecto desconocido en la universidad de hoy?

Lamentablemente sí. Hace un mes estuve en la clausura del año en una residencia de la Universidad Complutense de Madrid; 150 estudiantes, un 30% de Ciencias Sociales. Había elegido hablar sobre el significado de las palabras y las nociones de Democracia, Libertad, Igualdad, tomando como referente el “Manifiesto por una Universidad democrática”. Pregunté quien conocía el nombre de Manuel Sacristán y ni uno solo de estos estudiantes lo conocía.

Es un hecho difícil de entender que uno de los mayores, sino el más importante, de los filósofos marxistas del siglo XX en nuestro país sea un extranjero en su propia tierra. Es una demostración de la fragilidad y de la absoluta inconsistencia de los contenidos en materias esenciales en la universidad pública. Es cierto que tampoco se estudia a Marx en economía, donde solo aparecen los autores de economía neoclásica, esos que convierten a los economistas en buenos forenses, ya que solo son capaces de prever el pasado. Si no defendemos los estudios de filosofía desde la escuela primaria a la educación superior, estaremos destruyendo la capacidad de generar pensamiento crítico, esa que nutre la esperanza de construir un mundo diferente, más justo y sostenible.

Voy finalizando, querida Alicia. ¿Qué opinión te merecen los actos que se están organizando y los materiales que se van editando con ocasión del primer centenario de su nacimiento?

Creo que el enorme esfuerzo dedicado a este centenario debe tener resultados tangibles. Las conferencias, encuentros, publicaciones diversas en todo el territorio español, deben servir para curar ese desconocimiento de una figura tan esencial como la de Manuel Sacristán. En los actos en los cuales he participado y de los que tengo noticias hay una participación importante, por un lado, de los “clásicos” de la izquierda académica e intelectual, pero también de jóvenes que se acercan a conocer quién era Sacristán, un hombre que escribía hace 50 años sobre lo que debía ser la universidad; y defendía los mismos objetivos que hoy seguimos persiguiendo.

Este centenario debería además servir para animar a revisar, editar y publicar los infinitos materiales producidos por MSL durante su prolífera vida.

Gracias a todos los que estáis empeñados en esta dura, pero imprescindible tarea.

Tú eres, sin duda, una de esas personas.

A una científica comprometida como tú tengo que hacerle una pregunta. La siguiente: cuando Sacristán finalizó sus estudios de lógica y filosofía de la lógica en el Instituto de Lógica matemática de Münster, en Westfalia, tenía entonces 30 años, le ofrecieron la posibilidad de continuar en el Instituto como profesor. No aceptó la oferta, no le sería fácil su decisión. Pasó por París, se entrevistó con Santiago Carrillo, se hizo miembro del PSUC-PCE y volvió a Barcelona, a España, para formar parte muy activa de la lucha antifranquista (y sin ninguna seguridad laboral por otra parte). ¿Qué opinión te merece una decisión así?

Es una decisión normal, previsible, en una persona como era Manuel Sacristán, que apostaba por sus ideas y por su país. Seguía el impulso de sus ideas y de su corazón sobre la seguridad. Tomando todas las distancias necesarias podría contarte una anécdota personal.

Adelante con ella.

El 1976, cuando el golpe militar en Argentina, yo era Ayudante docente en el Instituto de Matemáticas, Astronomía y Física, donde acababa de

licenciarme. El nuevo decano me aplicó la Ley de Seguridad, cancelando el contrato, por el hecho de haber participado en la construcción de un sindicato de la Universidad –la Federación de Asociación Docentes de la Universidad Nacional de Córdoba. Un año más tarde, un colega con contactos en Estados Unidos me ofreció una beca de tres años en la Universidad de Stanford, para hacer la tesis doctoral. En su lugar, me concedieron una beca del Ministerio de Trabajo español para hijos y nietos de españoles (todavía España reconocía su carácter de país de emigrantes); eran dos años con un sueldo (miserable) de 15.000 pesetas, que se pagaba nueve meses por año.

Y yo, ante la mirada atónita de mis compañeros y amigos, que pensaban que había enloquecido, elegí sin dudar la beca española. La oportunidad no era solo hacer la tesis doctoral, desarrollar mi pasión por la ciencia, sino participar en la construcción de la democracia de un país que a mí me parecía otro planeta. Debo decir que nunca me ha arrepentido.

No se me ocurre mejor forma de finalizar esta conversación, admirada Alicia.

15. Mario Espinosa Pino: “Sacristán fue un intelectual militante, un filósofo riguroso que tenía un claro compromiso con la undécima tesis de Feuerbach: cambiar el mundo en clave comunista. Su práctica del intelectual militante permite comprender las demás caras del poliedro que integran su trabajo.”

Profesor de filosofía, escritura y análisis literario en The Core School y colaborador del Centro de Estudios Internacionales de la Fundación Ortega y Gasset, Mario Espinoza Pino es un gran conocedor de la obra, praxis y vida de Manuel Sacristán, sobre el que ha escrito artículos imprescindibles. Entre ellos: “A través de Marx. Sacristán y los límites del marxismo occidental”. En *Razón y emancipación*, Biblioteca Nueva, 2017, pp. 95-122 y “Manuel Sacristán, atravesar la encrucijada: apuntes para un marxismo del siglo XXI”, *Viento Sur*, 199, pp. 93-105.

Por edad no pudiste conocer personalmente a Sacristán. ¿Cómo llegaste a su obra?

Llegué a la obra de Manuel Sacristán gracias a Jacobo Muñoz Veiga y a Montserrat Galcerán Huguet. Conocí a ambos mientras cursaba la Licenciatura de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. A través de varios seminarios y cursos pude trabar amistad con ambos, amistad que se estrechó durante los estudios de doctorado. A partir de aquel momento colaboramos en diversos proyectos editoriales y políticos. Tanto Jacobo Muñoz como Montserrat Galcerán retrataban a Sacristán como un gran filósofo y militante, de hecho solían referenciar sus textos y recomendaban vivamente su lectura. Latía en su manera de referirse a Sacristán el aura de otra época, así como un profundo respeto intelectual que facilitaba mucho que te interesaras por su pensamiento y obra –algo que conmigo consiguieron sobradamente–. Cuando uno hablaba con ellos, la sensación era la de que en la obra de Sacristán vibraba una enorme autenticidad.

En el caso de Jacobo, siempre rescataba la crítica de Sacristán a la carrera de filosofía, eso de que los filósofos son conocedores “del Ser en general sin saber nada serio de ningún ente en particular”, que decía Sacristán. Inspirado por él, Jacobo siempre trató de inculcar a sus discípulos y amigos la necesidad de romper con un saber puramente gremial: el afán

por sumergirse en la literatura, la historia, la economía y la política. Aunque con alguna reserva, le parecía buena la propuesta sacristaniana del Instituto General de Filosofía, una institución formativa para licenciados que son competentes en un área y quieren reflexionar sobre la misma con verdaderos fundamentos.

Jacobo también recomendaba la interpretación que hacía Sacristán de Marx y su noción de ciencia. Creo que la entendía como la más rigurosa y lúcida del marxismo occidental. Más allá de los conflictos que pudieran surgir en la época de *Materiales*, la estima de Jacobo por Sacristán era inmensa –así se lo hacía sentir a uno.

En cuanto a Montserrat Galcerán...

Montserrat, con la que compartí más de un encierro universitario para oponernos al Plan Bolonia, siempre recuperaba de Sacristán su visión de la división social del trabajo en el marco universitario. Creo que aquella visión crítica que Sacristán tenía del “intelectual puro” la ha influenciado mucho. Sé por ella que conoció a Sacristán durante la formación del SDEUB, durante “la Caputxinada” de Sarrià, que lo admiraba y que mantuvo una relación amistosa con él. De hecho, le dedicó su tesis doctoral.

Efectivamente, ella misma nos lo ha comentado.

Montserrat destacaba, al hilo de las críticas de Sacristán a la universidad y los conflictos del nuevo milenio, su papel como reproductora de hegemonía de clase, mostrando que la universidad no era una torre de marfil exenta de contradicciones –algo que apuntaba especialmente a las Facultades de Filosofía–, sino que era una institución jerárquica y osificada que, además, incorporaba las lógicas del capitalismo contemporáneo. Y ese camino de neoliberalización universitaria no ha hecho más que agudizarse al precio de una enorme precariedad –tal y como comentaba la propia Galcerán a comienzos de la década de los 2000.

Esas fueron las dos vías por las que llegué a Sacristán, vías que luego han seguido su curso colaborando con buenos amigos como José Luis Moreno Pestaña, cuyo trabajo sobre Sacristán es muy lúcido e innovador.

Sin duda. ¿Cómo debemos acercarnos a la obra Sacristán en tu opinión? ¿Pensando en él como filósofo, como dirigente político, como crítico literario, como traductor, como editor, como director de influyentes revistas, como conferenciante?

La verdad es que Sacristán fue todo lo que enumeras. En cierto sentido se vio obligado a “serlo todo”, a desempeñar un buen número de actividades por cuestiones vitales, intelectuales y de militancia. Destacando además en todas ellas –lo cual no deja de impresionar.

¿Cómo debemos acercarnos a Sacristán? La fórmula que más me gusta es la de un intelectual militante, un filósofo riguroso que tenía un claro compromiso con la undécima tesis de Feuerbach: cambiar el mundo en clave comunista. Me parece que la práctica del intelectual militante de Sacristán permite comprender las demás caras del poliedro que integran su trabajo. Me explico.

Si bien Sacristán comparte un buen número de características con los intelectuales más destacados del marxismo occidental, con la llamada tercera generación de marxistas en Europa, su trayectoria implica diferencias sustantivas. Frente a estos intelectuales, como Althusser y Della Volpe, Sacristán fue además un dirigente, se implicó en la resistencia antifranquista y en la militancia del PCE/PSUC con cargos de responsabilidad. Lejos de ser una vanguardia inoperante, Sacristán tuvo que organizar y formar a militantes para intervenir en la realidad social y cultural que le tocó vivir. Creo que ello le dotó de una forma de trabajar y una sensibilidad muy especiales que se reflejan en sus trabajos de traducción, edición y dirección de revistas, así como en la labor de difusión del conocimiento que realizó. Además, todas estas tareas acompañan muy bien la función de la militancia y su compromiso.

Creo que podemos decir que Sacristán fue todo un intelectual orgánico en sentido gramsciano, incluso cuando dejó la militancia partidaria y exploró otros horizontes.

Siendo muy joven, apenas 20 años, Sacristán publicó sus primeros textos en las revistas *Estilo* y *Qvadrante*, dirigida este última por su amigo Juan Carlos García Borrón. ¿Qué destacarías de estos primeros escritos?

Destacaría dos cuestiones. La primera es la firme iniciativa intelectual y cultural sacristaniana, la cual toma forma ya desde los comienzos de su trayectoria. Esta iniciativa tuvo lugar en el ámbito de la prensa

falangista del SEU de carácter más social –en las revistas que citas, *Estilo* y *Qvadrante*–. Está claro que el encuadramiento falangista del padre de Sacristán, Manuel Sacristán Samiñán, figura muy relevante del Frente de Juventudes de Barcelona y profesionalizado en el negocio tipográfico, brindaron al joven Manuel el acceso al mundo editorial así como la confianza para tomar la palabra. Si bien su camino lo alejará y mucho de este horizonte inicial, la impronta directiva de organización y “agitación” cultural ya no lo abandonará.

En cuanto a los temas y la dirección ideológica de las intervenciones de Sacristán, subrayaría dos elementos. Por un lado, el intento de “renovación generacional” del falangismo desde un flanco “izquierdo”, el cual es relativamente consciente de los problemas sociales y culturales del pueblo en medio del franquismo. Sacristán, García Borrón y otros jóvenes esperaban una “revolución social” pendiente dentro de las coordenadas de Falange, prisma a través del que criticaban la miseria social franquista y su propaganda.

Por otro lado, en sus artículos para *Qvadrante* cabe hablar de la búsqueda de una filiación filosófica en la historia del pensamiento español. Búsqueda que va a encontrar su raíz en el pensamiento de Ortega y Gasset de manera central –aunque también en parte en el *agonismo* de Unamuno–. Creo que ello puede verse tanto en el *editorial* del número 3 de *Qvadrante*, escrito con García Borrón, como en la reseña que Sacristán escribirá sobre *Introducción a la filosofía* de Julián Marías.

En el editorial se eleva a Ortega y Gasset al pensador español por antonomasia, al verdadero exponente de la filosofía hispana. Allí se critica la ausencia de Ortega del Congreso Internacional de Filosofía de Roma de 1946, al que habrían asistido Eugenio D’Ors, Juan Zaragüeta, Calvo Serer, Millán Puelles y José Corts Grau, entre otros. Todos ellos eran considerados por los jóvenes intelectuales de menor talla que Ortega.

De otra parte, en la reseña sobre Marías, Sacristán termina considerando a Ortega como el punto de partida de todo el pensamiento actual, no sin dejar de criticar al autor de la *Introducción* su excesivo escolasticismo con relación al filósofo madrileño.

Vino luego Laye, “la inolvidable”, con palabras del que fuera su amigo de juventud, Josep M. Castellet. Escribió allí crítica teatral, musical y literaria, crónica política, reseñas, ensayos filosóficos, notas

informativas. ¿Alguno de estos trabajos merece especial atención desde tu punto de vista?

Laye representa, sin duda, un salto cualitativo respecto a las revistas previas en las que participó Sacristán. Tal y como señalas, asumía una dimensión cultural mucho más amplia y profunda. De hecho, fue el enclave literario de la generación barcelonesa de los años 50 –generación también conocida como la de los niños de la guerra–. Además de Josep M. Castellet, al que citas, participaron José Agustín Goytisolo, Gabriel Ferrater, Joan Ferraté, Jaime Gil de Biedma, Carlos Barral y el propio Sacristán, que desempeñará un papel fundamental en la evolución de la revista, aportándole una dimensión filosófica mucho más honda. Buena muestra de ello son los textos que escribió: reseñas de Jaspers, Weil, Heidegger, Kant, su homenaje a Ortega, etc.

Las reseñas de Simone Weil me parecen muy interesantes –sobre todo hoy, que se está recuperando su pensamiento–, pero sin duda el “gran texto” es *Verdad, desvelación y ley*. En él se muestra un interés profundo por la obra de Martin Heidegger acompañado de un enorme esfuerzo creativo que alcanzará su cenit (así como su límite) en su posterior tesis doctoral. Sacristán intenta conciliar la noción de verdad heideggeriana, el concepto de “aletheia” inspirado por la filosofía griega, con los desarrollos más actuales de la física y filosofía de la ciencia de su tiempo. Hay para mí en el texto una pretensión muy fenomenológica (quizá más husserliana que heideggeriana), la de buscar una “fundamentación” conceptual previa que sirva de base al desarrollo de un conjunto de conocimientos que se ocupan de diferentes regiones de la “objetividad”. En este sentido, y por decirlo así, la verdad no es solo la de los datos y operaciones que movilizan las ciencias empíricas, sino que habría una verdad más amplia –humana, existencial– que coexistiría con la verdad y la racionalidad en sentido científico. Sabemos que este intento terminará en un callejón sin salida, pero el esfuerzo de Sacristán es encomiable y, como siempre, hace gala de un rigor fuera de lo común en términos filosóficos.

Vinieron luego, como recuerdas, sus dos años de estudio de lógica y filosofía de la ciencia en el Instituto de lógica matemática de Münster. ¿Qué papel jugaron esos estudios en la formación y en el hacer de Sacristán?

A mi juicio fueron años cruciales en su formación. Creo que es difícil explicar el singular estilo filosófico y crítico de Sacristán sin reparar en ellos. Considero que son años de apertura a dos corrientes que fertilizarán su trayectoria como pensador. Como señalas, por un lado están sus aprendizajes en relación con la lógica simbólica y la filosofía de la ciencia. Esa será su vía de entrada a la tradición analítica, que marcará de manera profunda su mirada en términos de rigor y claridad conceptual. De hecho, Sacristán pensará especializarse en estas áreas desde un punto de vista académico, cosa que no llegará a buen puerto por factores institucionales adversos (digámoslo así).

La otra corriente que conocerá y le marcará será el marxismo. Sabemos que su toma de contacto con el marxismo y con la cultura comunista se profundiza en esta fase, sobre todo a partir de la influencia de Ettore Casari, compañero de estudios y miembro del PCI, y Hans Schweins, un obrero militante del KPD. Casari debió introducir a Sacristán en la lectura de Gramsci y Togliatti, abriéndole un panorama teórico que con el paso de los años se revelará esencial para su pensamiento.

En cuanto a Schweins y el grupo del KPD, más bien un “grupúsculo” si seguimos la descripción del propio Sacristán, a mi juicio esta será la primera experiencia militante netamente comunista que el filósofo español experimentará antes de tomar la decisión de unirse al PCE.

Cojo el hilo que me ofreces. Acabados sus estudios en Münster, Sacristán inició su militancia en el PSUC-PCE en la primavera de 1956. ¿Qué crees que le impulsó a tomar una decisión así?

Creo que Sacristán fue siempre un hombre comprometido. Ya desde la base, desde sus primeros años en la órbita del falangismo social, demostró que lo era. Y cuando la vieja cosmovisión patriótica, fascista y social entró en crisis, no dejó de tantear alternativas que dotaran de sentido no solo su labor intelectual y cultural, sino también su vocación práctica y militante. Considero que cierta pulsión hacia lo social y hacia los oprimidos hubo de marcar su coordenadas vitales, algo muy de entraña, pero lo que obró un giro decisivo, y mucho más concreto, tuvo que ser su breve experiencia militante en Münster con Schweins y la gente del KPD.

En una entrevista de 1983 con Horacio Tarcus y Laura Klein, recientemente publicada por *Viento Sur*, Sacristán elabora un retrato cargado de afecto de esta época. Quizá el ver la “fe incondicional” que

estos obreros tenían en el comunismo y sus esfuerzos, le hicieron plantearse en serio la cuestión de militar en España. Y ello a pesar de lo adverso del escenario, ya que entrar en el PCE/PSUC significaba asumir un buen número de exigencias nada fáciles. Entre ellas la clandestinidad como modo de vida.

¿Qué importancia tuvo para Sacristán la obra, el pensar, decir y hacer de Antonio Gramsci? ¿Por qué su interés casi ininterrumpido por la obra del revolucionario sardo? ¿También por Togliatti?

La importancia de Gramsci en el pensamiento de Sacristán es enorme. Para empezar, Sacristán elabora una conocida *antología* a finales de los 60 para Siglo XXI –algunos la hemos utilizado mucho–, una selección de textos muy rica que dice mucho de la estima filosófica y política en que tenía a Gramsci. También le dedicará una biografía incompleta o introducción, *El orden y el tiempo*, editada de manera póstuma por Albert Domingo Curto, en la que se abordan los primeros compases intelectuales, militantes y periodísticos de Gramsci. Hay ahí un intento serio de relacionar la teoría y la praxis gramsciana que, por desgracia, quedaría inconcluso.

Se hace difícil entender la mirada política de Sacristán sin acercarse a lo que el intelectual sardo pensaba sobre el “intelectual orgánico” (*La formación de los intelectuales*), el papel del partido comunista (*El partido político*) o las formas de construir “hegemonía” a partir de la intervención cultural en la sociedad civil. De hecho, el programa político-cultural de Sacristán en el PSUC, tal y como refiere Capella, mantenía una perspectiva muy gramsciana: construir un partido de masas, intervenir en las grietas sociales e institucionales del franquismo para construir hegemonía –pensemos en la *Caputxinada* del 66 como un proceso que puede ser leído en ese sentido–. Estamos ante una perspectiva gramsciana y, sin duda, en exceso maximalista. Porque hacer algo así en medio de la clandestinidad debía ser algo parecido al *mito de Sísifo*. Que capturarán a un militante hacía replantear todo el trabajo de una célula clandestina, lo que dificultaba todas las tareas, pues suponía un re-comienzo. Ello muestra los límites de esta “cultura clandestina”. Así lo ha apuntado con mucho rigor Giaime Pala en sus trabajos y conferencias sobre el PSUC y los efectos de la clandestinidad en la generación de Sacristán.

En cuanto a Togliatti...

Creo que siempre lo admiró como dirigente político. Probablemente por su firmeza, por su capacidad de autonomía respecto de la URSS, por su visión “policéntrica” del comunismo y por tratar de integrar la coexistencia de diferentes tendencias políticas en el seno de la izquierda. Paco Fernández-Buey decía que el propio Sacristán habría querido introducir esa visión en el propio PCE/PSUC.

Has hablado antes de pasada, pero me permito insistir. En 1959, Sacristán presentó su tesis doctoral sobre la gnoseología de Heidegger. ¿Qué te parece más destacable de este trabajo?

Bueno, me parece un análisis crítico de la obra de Heidegger de un altísimo nivel. Estamos ante una confrontación tanto con *Ser y Tiempo* como con la obra del llamado “segundo Heidegger” y su visión de la verdad, la historicidad y el acaecer. La reivindicación del pensamiento racional por parte de Sacristán, un filósofo ya marxista e instruido en Münster, enmarca su enfoque crítico frente al heideggeriano “pensamiento esencial”. En este sentido, Sacristán rompe con sus aproximaciones más fenomenológicas a Heidegger en *Verdad, desvelación y ley*. Allí aún podía compatibilizarse un concepto de verdad “existencial” con la integración de las certezas y leyes provenientes del conocimiento científico –tal era su aspiración–. En su tesis ese hilo se rompe. La crítica contra el irracionalismo y oscurantismo heideggerianos toma forma de manera firme en el último capítulo, tras un examen detallado de toda su obra. Frente a la “temporalidad impropia” del pensamiento científico y la apocalíptica “noche del mundo”, dominada por la técnica, el cálculo y el nihilismo, la propuesta de Heidegger no es más que la de sumergir a la humanidad en una teología negativa. Una narrativa filosófica que radica en la espera y posible epifanía de una “salvación” o “iluminación” por parte del Ser. A ella apunta el pensamiento esencial, que se deshace de la lógica, la abstracción y la metodología científica para invocar un acceso más radical y originario a la experiencia y al sentido del mundo –o al sentido en sí–. Sacristán desmonta toda esta parafernalia teológica poniendo en valor la importancia del pensamiento científico, la propia lógica y señala (con mucha ironía) los déficits del concepto unilateral de técnica utilizado por Heidegger, por no hablar de la pobreza de su noción de práctica.

El texto desmitifica el pensamiento de Heidegger tomándose lo en serio, explorando sus aristas y apuestas más centrales. Frente a la “historia del ser”, Sacristán opta por el “diálogo racional con la realidad”, criticando las fuentes ocultas de un pensar que transforma su ontología en una teología negativa.

Recuerdo que cuando estudiaba la carrera de Filosofía en la Universidad Complutense, la hermenéutica (Heidegger, Gadamer) estaba muy en boga. Pues bien, ni un sólo profesor de lo que tuve recomendaba este texto, siendo de lo mejor que se ha escrito sobre el pensamiento de Heidegger en España.

Como seguro recuerdas, en 1962 se presentó sin éxito a las oposiciones a la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia celebradas en Madrid. ¿Qué pasó?

El régimen franquista y sus estructuras universitarias nunca quisieron a Sacristán. Y mucho menos en un puesto de relevancia. Su trayectoria, vaivenes y expulsiones del ámbito universitario dan buena cuenta de ello. Ser un comunista “público” y acceder a una cátedra era demasiado para una figura que, por su conocimiento, militancia y carisma, hubiese generado problemas al *establishment* universitario franquista. Por todo ello, creo que queda claro que lo que estaba en juego en aquella cátedra tenía profundas raíces políticas.

Estoy seguro de que si Sacristán hubiese permanecido en la órbita del falangismo o en un terreno intelectual adicto al régimen, sin duda hubiese podido acceder a esa cátedra u a otra. Pero no fue así. Nunca se trató, a mi juicio, de una cuestión de conocimientos en primera instancia, pues Sacristán era un gran especialista en la materia – especialmente en sus desarrollos contemporáneos–. Por otro lado, se le sacó en cara en el examen de cátedra el haber firmado un texto maravilloso para la Enciclopedia Espasa Calpe, *La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958*. ¿Y qué se le achacó? Pues el haber hablado demasiado en aquel texto de filosofía analítica, pero sobre todo de marxismo –la bestia intelectual del régimen.

En fin, dudo que el clima de aquellas oposiciones fuera favorable en algún aspecto a Sacristán. Creo que la anécdota comentada retrata bien la situación.

En 1964, prologó y tradujo el *Anti-Dühring* engelsiano. ¿Qué de especial tiene ese texto que tanto ha influido en la formación marxista de varias generaciones de estudiantes, profesores y trabajadores militantes? ¿Sigue teniendo interés ese escrito 60 años después?

A mi juicio, se trata de uno de los mejores textos de Sacristán dentro de sus escritos interpretativos sobre la obra de Marx y Engels –junto con su trabajo sobre el concepto de ciencia en Marx–. Tanto por la presentación de lo que se juega en el *Anti-Dühring* como por el esbozo en el prólogo de la original mirada de Sacristán, que se atreve con muy buenas razones a establecer límites epistémicos a la visión dialéctica de Engels –muy hegeliana–. Es un texto que deja marca –“marca Sacristán”, digámoslo así– por el rigor de su evaluación de las tesis epistémicas de Engels y por su comprensión práctica y política del objetivo de la obra contra Dühring.

En este sentido, la explicación sacristaniana de la noción de “concepción del mundo” es tremendamente esclarecedora, así como el análisis de la “concepción del mundo comunista” y su carácter emancipador. Siguiendo a Engels, el materialismo o el inmanentismo serían los elementos rectores de la concepción del mundo comunista. De modo que estaríamos ante el trabajo de construcción de una concepción del mundo explícita y racional que busca acabar con la “obnubilación de la conciencia”, para lo cual resulta fundamental buscar amparo no en una moral idealizada, sino en el conocimiento científico del mundo y la sociedad. Siguiendo este hilo, el filosofar marxista nunca podrá ser un sistema superior al de las ciencias, sino una tarea inspiradora y crítica que dinamiza el conocimiento y reflexiona sobre el mismo –hay aquí una clara crítica y recusación de la filosofía sistemática y escolástica–.

Otro de los elementos de esta “concepción comunista del mundo” es la dialéctica, una de las cuestiones más problemáticas para Sacristán del texto de Friedrich Engels. El filósofo evalúa con rigor las tesis “dialécticas” de Engels a la hora de “comprender” el movimiento del mundo y la sociedad, sus supuestas leyes, diferenciando la metodología analítico-reductiva de las ciencias del objeto de referencia de la dialéctica, que remitiría a “totalidades” concretas. Mientras las ciencias descomponen fenómenos complejos en nociones elementales, teóricamente precisas, homogéneas y cuantificables para interrogar eficazmente su campo de conocimiento y postular leyes –piénsese en la física, por ejemplo–, las totalidades concretas y sus dimensiones

cualitativas quedarían fuera del horizonte del método analítico reductivo. No obstante, esos todos concretos, que no son otra cosa que formaciones histórico-sociales y coyunturas específicas, pueden ser reconstruidos a partir de los resultados del conocimiento científico de diversas disciplinas históricas y sociales. Lo que no ahorra un trabajo esforzado de reelaboración e integración de datos para comprender la formación social de la que hablemos (la España franquista, las mutaciones de la Francia de 1789, etc.) o la coyuntura que consideremos abordar (nuestro enrevesado presente, por ejemplo).

En cierto sentido, la teoría marxista del modo de producción exige, siempre ha exigido, una tarea de este tipo. La crítica de Sacristán a Engels se dirigirá, sobre todo, a la confusión de las dimensiones analítico-reductivas con las de síntesis y totalización del pensamiento dialéctico. Algo potenciado por esas expresiones que magnifican, muy hegelianamente, las leyes de la dialéctica y las mezclan con las leyes de la evolución de la naturaleza, la sociedad, el pensamiento, etc. Una declaración muy filosófica e imaginativa, pero con escaso rendimiento crítico, analítico y estratégico...

A mi juicio, entre el cientificismo marxista y la “mística” de los marxistas hegelianos –hiperdialécticos–, el texto de Sacristán situaba “cada cosa en su sitio”. Además, ofrecía una comprensión de la dialéctica muy actual, pues lejos de cualquier metafísica o especulación, se trata de movilizar los conocimientos científicos de los que se dispone para reconstruir tanto formaciones sociales como escenas políticas y sociales específicas –recordemos su cita a Lenin y al “alma del marxismo”–. Creo que lo que Sacristán describe como dialéctica puede entenderse en parte como una modalidad de conocimiento estratégico y situado cuando remite al presente. Y eso me parece que tiene muchísimo interés hoy. ¿Qué otra cosa hacía Marx cuando escribía para el *Tribune*? Integrar en una imagen del presente datos sociales, políticos, económicos y procesos de lucha o conflicto, produciendo una narrativa que permitía individualizar y totalizar una situación.

Ese mismo año, 1964, publicó *Introducción a la lógica y al análisis formal*. No era frecuente un marxista que estuviera muy puesto en asuntos de lógica formal. ¿Qué papel ha jugado este ensayo en la historia de la lógica en España?

Sacristán participa de la misma anomalía que otros marxistas poco ortodoxos, como Otto Neurath y Ludovico Geymonat –con quien tuvo relación–. Como señalaba Luis Vega Reñón, este ensayo fue fundamental en dos campos asociados. Por un lado en el avance y difusión de la lógica contemporánea en España, todo ello debido a su rigor técnico, innovaciones y claridad. Por otro lado, favoreció la consolidación de la disciplina en los departamentos universitarios, que pudo disfrutar de una manual a la altura de la época –su estela llegará hasta los 80–. Sin duda impulsó la especialización de la disciplina y aportó mucho en la creación de una cultura lógica y analítica que no ha dejado de desarrollarse desde entonces.

Déjame insistir en un punto que ya has tocado al hablar del prólogo al *Anti-Dühring*. Sacristán nunca sostuvo que la dialéctica fuera un método o una lógica alternativa a la “fijista y anquilosada” lógica formal. ¿Cuál sería la principal singularidad del concepto de dialéctica en Sacristán?

Sacristán situaba el universo de discurso de la dialéctica en los todos o totalidades concretas: formaciones histórico-sociales, la totalización de coyunturas, etc. La dialéctica debía remitir al todo, a una imagen de la totalidad social, por ejemplo. Pero no de cualquier manera. Sacristán critica a Engels y a Hegel sus leyes de la dialéctica, esa cosmovisión de la realidad llena de dinamismo y metáforas de transformación, como aquella famosa del grano de cebada de Engels, en la que su negación, y la negación de su negación nos hablan de su proceso de germinación. Reconstruir una totalidad o un todo, por ejemplo, reconstruir una coyuntura, precisa de un buen conjunto de datos y conocimientos que no advienen por ciencia infusa o intuición metafísica, sino por el estudio de ciertas áreas de la realidad que condicionan dicha coyuntura. Así, cuando Lenin hablaba del “alma del marxismo”, del análisis concreto de la situación concreta, nos remite a una forma de comprensión del presente que moviliza un buen conjunto de datos políticos, económicos y sociales. Se trataba para él de reconstruir el presente y ofrecer un discurso estratégico sobre su textura y posibles derivas.

En el caso del periodismo de Marx sucede algo muy similar: ofrecer una imagen dialéctica del presente, póngase el caso de la Huelga de Preston entre 1853-1854, precisaba de un buen número de conocimientos que debían ser puestos en relación. Marx analiza la economía del momento,

los procesos de huelgas, las narrativas del proletariado, el discurso de los patrones, la situación global de la economía británica, el escenario parlamentario de la época, etc. Y gracias a ello totaliza una coyuntura. No hay nada de metafísica aquí, ni de leyes dialécticas. Está el estudio y la investigación de disciplinas o áreas de la realidad y el uso de sus datos para reconstruir una coyuntura específica –con sus tensiones y contradicciones–. Una cierta imagen del todo abierta a su uso político y estratégico.

¿Por qué crees que apostó con tanta fuerza por la Primavera de Praga? ¿Qué conclusiones extrajo del aplastamiento de aquella experiencia de renovación comunista, de la invasión de Checoslovaquia?

Creo que Sacristán vio una gran oportunidad, una posible salida al impasse de la URSS, su autoritarismo y burocratización. Un nuevo horizonte de socialismo democrático y popular que podía renovar el campo comunista y la política de sus partidos afines. Las medidas que se proponían en aquella “primavera” eran tremendamente democráticas, y además estaban enraizadas en una vía política que no buscaba separarse del socialismo en ningún momento –algo claro según el “Programa de Acción” de Dubček y sus camaradas–. Descentralización administrativa, libertad de prensa, de movimiento, apertura de la opinión pública, experimentación entre medidas económicas mixtas (planificadas y de mercado), preocupación por el consumo y el bienestar de la población, desburocratización del partido (admisión de más partidos y tendencias), federalización del Estado, etc. Todo ello emanaba de una profunda autocrítica del legado del estalinismo. Fue lo que se llamó “socialismo de rostro humano” –término acuñado por Radovan Richta–. Pero lo cierto es que todo aquel potencial fue destruido rápidamente por la URSS. La excusa fue que estas reformas debilitarían al Bloque del Este y darían alas a los enemigos del comunismo. Además los soviéticos querían impugnar estas medidas al entender que introducían “elementos burgueses” en la institucionalidad de la República checoslovaca. Invocando el Pacto de Varsovia, la primavera fue aplastada por los ejércitos de Polonia, Bulgaria, Hungría y la Unión Soviética en agosto de 1968. Obviamente, las conclusiones del aplastamiento de la Primavera de Praga fueron demoledoras para Sacristán. Conclusiones que se unieron al clima post-68 en más lugares de Europa (Francia) y el mundo.

Sacristán en una carta a Xavier Folch de agosto de 1968 habla de “final de acto” o “final de tragedia”, retratando así la incapacidad de la URSS para aprender y evolucionar democráticamente. A Sacristán le parecía que aquella Primavera de Praga era un “momento” del movimiento real dentro de una República Socialista, lleno de exigencias democráticas, y no un “peligro” para el comunismo.

Sin duda, esta tragedia política fue una de las razones por las que Sacristán se distanció del PCE/PSUC, pues si bien se criticó la invasión soviética, se hizo con un perfil bajo y siempre reconociendo de fondo su lealtad al PCUS en la lucha contra el imperialismo y el capitalismo.

Cambio de tercio. ¿Qué opinión te merecen sus anotaciones a la autobiografía de Gerónimo editada por S. M. Barrett? ¿No es una aportación un pelín olvidada?

La verdad es que son unas anotaciones de una enorme riqueza, tanto a nivel antropológico y crítico como en ocasiones desde una perspectiva que roza lo poético. No deja de resultar curiosa su elección de la biografía de Gerónimo y de la historia de los chiricahuas –un grupo muy belicoso–. A mi juicio, en el momento de sus anotaciones, Sacristán se encontraba buscando un horizonte de reinención, de autenticidad. Creo que también se encontraba replanteándose lo que entendía por “comunismo”. Y el estudio de Gerónimo y de las condiciones de vida de los chiricahuas y otros grupos étnicos nativos americanos debió inspirarle. Recuerdo pasajes de las notas sobre las relaciones comunitarias, las relaciones de consumo y el vínculo con la tierra y la agricultura que, como es lógico, se sitúan en las antípodas de toda la mitología industrialista del comunismo.

Hay ahí elementos que ya apuntan hacia el ecologismo, hacia una comprensión del vínculo entre el hombre y la naturaleza muy diferentes de los de la tradición comunista clásica –una producción sin exceso–. Pero hay algo más importante a mi parecer y más inexplorado. Algo que quizá puede explicar el olvido del texto: la memoria del etnocidio y el genocidio en el Continente Americano. La “incomodidad” que provoca y sigue provocando al lector español y europeo confrontarse con la memoria colonial. A mi juicio, Sacristán abre una puerta al pasado muy interesante, y lo que hay al otro lado podría vincularse con desarrollos poscoloniales y marxistas que se están elaborando actualmente tanto en Latinoamérica como recientemente en España.

Creo que Sacristán y Fernández Buey plantearon aquí cuestiones que no han sido resueltas y conviene retomar.

Sé que la pregunta es “demasiado gorda”, te pido un resumen. ¿Qué significó para el marxismo de Sacristán la irrupción de la problemática ecológica?

Muchísimo. Robándole un título a Jorge Riechmann, creo que podemos decir que Sacristán fue el “pionero” de lo que hoy denominamos como ecosocialismo. A mi juicio el ecologismo hizo que Sacristán se replantease muchos aspectos de lo que había sido el comunismo heredero de la III Internacional, ese comunismo productivista, de cuello azul, que no se planteaba ni la finitud de los recursos ni del planeta. Tampoco las externalidades negativas de la industria en términos ambientales.

Siempre pienso en lo que hubo de suponer para el auditorio su célebre *Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política* de Murcia en 1979, ese diálogo tan lúcido con Harich, Heller y Bahro. Allí se atendía a un replanteamiento del sujeto revolucionario del comunismo teniendo en cuenta la crisis ecológica, se mostraba el doble aspecto de las fuerzas productivas, también destructivas en relación con el medio ambiente y el consumo de recursos. Frente al productivismo, Sacristán parecía promover una “contención estratégica” y racional de un nuevo modelo productivo que se cuestionaba, a su vez, por el sostenimiento de la vida –temas que han tratado el feminismo y las teorías de la reproducción–. Incluso el cuidado. En fin, creo que Sacristán descubrió un plexo de problemas vitales para el presente y que su temprana muerte nos privó de verlos más desarrollados.

¿La comunidad filosófica española ha estudiado y reconocido suficientemente la obra de Sacristán? ¿Y la tradición marxista, más en concreto?

Creo que se puede responder negativamente a la primera pregunta y afirmativamente, aunque con matices, a la segunda.

En cuanto al estudio y conocimiento de la obra de Sacristán en las universidades y en el campo filosófico, creo que su figura sigue siendo en exceso secundaria. No diré de olvido, porque creo que se ha hecho una labor que ha resituado su figura y ahora es más conocida –una tarea que debe muchísimo a tu incansable trabajo, Salvador, y al de otros

estudiosos-. Pero no es un autor en el que se abunde cuando toca analizar el pensamiento español. Al menos hasta donde sé. En mi caso tuve la fortuna de coincidir con Jacobo Muñoz y Montserrat Galcerán en la universidad, lo que propició que lo conociera, pero en la asignatura de Filosofía española que cursé sólo un profesor concedía importancia al debate Sacristán-Bueno. Y un tanto de manera anecdótica. Espero que todo el trabajo colectivo realizado el año pasado con el centenario transforme un poco esta situación.

En cuanto a la tradición marxista se refiere, creo que la figura de Sacristán ocupa hoy un lugar mucho más importante que hace dos décadas. El corpus de su obra se conoce mucho más, también su biografía y los debates políticos en los que participó. Se ha escrito bastante sobre su pensamiento e incluso desde otras latitudes, lo que denota su importancia no solo nacional. Por ejemplo, la obra *Althusser y Sacristán: itinerario de dos comunistas críticos* (Ediciones IPS, 2020), escrita por Ariel Petruccelli y Juan Dal Maso desde Argentina. O la antología de textos traducida al inglés por Renzo Llorente, *The marxism of Manuel Sacristán* (Brill, 2014). Además, la mirada ecologista de Sacristán lo ha convertido en una figura muy actual, constituyendo una inspiración central en el pensamiento ecosocialista –pensemos en la brillante obra de Jorge Riechmann, por ejemplo-. Creo que quizá lo que falta es “tomarse en serio” un poco más la apuesta sacristaniana, el legado de sus investigaciones, que apuntan en el presente hacia temas muy candentes. Por ejemplo, pensar la fuerza de trabajo y la clase hoy, en una sociedad tan abigarrada y llena de retos ecosociales.

Creo que Sacristán nos ha dejado pistas con su aproximación a los movimientos sociales, al ecologismo, al feminismo, incluso con su trabajo sobre Gerónimo... lo que invita a desarrollar nuevas coordenadas no solo para pensar críticamente, sino para intervenir.

Desde tu punto de vista, ¿siguió siendo Sacristán un pensador y activista comunista hasta el final de sus días?

Yo siempre he defendido que sí. Ahora bien, siempre que entendamos el término “comunismo” de una manera flexible y actual. No adscrita a siglas ni a dogmas u ortodoxias. A pesar de que vio y sintió el fracaso de la apuesta comunista mundial, permaneció fiel a los elementos emancipadores del comunismo proveniente de la tradición marxista. A una visión radical y democrática de la igualdad en la sociedad. Si bien

revisó su programa y lo actualizó, introduciendo en agenda el feminismo, el ecologismo y una serie de preocupaciones en torno al pacifismo y la potencia destructiva de los ejércitos –reflexiones muy actuales, por cierto, en plena ola de conflictos, genocidio y rearme global –. Al contrario que muchos comunistas de boquilla, que cambiaron de bando tras la Transición, Sacristán permaneció toda su vida en la misma orilla, en la de aquellos que buscan la liberación de la humanidad de toda forma de opresión y explotación.

¿Ha influido en ti, en tu trabajo de profesor, en tu vida, en tu actividad militante, el hacer y vivir de Sacristán?

Pienso que sí. No se dimensionan igual los problemas filosóficos, sociales y políticos después de haber leído a Sacristán. Le gustaría a uno emular su afán de claridad, capacidad crítica y pedagógica. Y viendo los esfuerzos y dificultades de su militancia, creo que estos no dejan de constituir en buena medida un ejemplo al que aspirar.

¿Qué opinión te merecen los encuentros y publicaciones que se están realizando este año con ocasión del centenario?

Pues la verdad es que creo que el esfuerzo que se ha hecho este año pasado ha sido encomiable. Se ha conseguido poner de relieve en diversos frentes la figura intelectual de Manuel Sacristán –en redes, en la universidad, en espacios culturales, en los medios, etc.–. Yo diría que además se ha hecho justicia. Pues si bien la cultura española y la academia lo arrinconaron durante muchos años, 2025 se ha revelado sin duda como el año sacristaniano. Me pareció, por cierto, muy entrañable y pertinente que se liberará aquella entrevista en TV Hospitalet el día de su centenario. Para muchos fue la primera vez que pudimos ver a Sacristán “en acción”.

Pero volviendo al tema de la cuestión, me parece que se ha hecho un gran esfuerzo y de enorme calidad.

¿Quieres añadir algo más?

Quería agradecerte tu empeño y trabajo (y el de otros compañeros y compañeras) a la hora de recuperar la figura de Sacristán, Salvador. Quienes estamos interesados en su figura te debemos mucho.

Muchísimas gracias por tus palabras. Yo también debo mucho a tus reflexiones, a tus escritos sobre el maestro.

16. Francisco Fernández Buey: “Sacristán era un hombre que tenía una pasión política indiscutible que le acompañó siempre, desde muy joven. Era un hombre que se portaba bien sin necesidad de escribir tratados de Ética. Su coherencia como persona era tal que obligaba a los demás a pensar dos veces lo que iban a hacer antes de hacerlo.”

El autor de *Contribución a la crítica del marxismo cientificista, Marx (sin ismos), La gran perturbación, Para la tercera cultura* y de muchos otros libros imprescindibles fue discípulo, amigo y compañero de lucha en mil combates de Manuel Sacristán.

La entrevista se publicó en *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona: Destino, 1996, pp. 460-486.

Junto con Joaquim Sempere y otros compañeros, has sido uno de los primeros discípulos de Sacristán. Discípulo y amigo, gran amigo. ¿Podrías explicarnos las circunstancias en que os conocisteis? ¿Fuiste alumno suyo cuando él era profesor en los primeros sesenta en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona? Tengo entendido que fuiste a verle con una “recomendación” bajo el brazo.

Conocí a Manolo Sacristán a comienzos del curso 62-63. Fue en la Facultad de Económicas, en Pedralbes. Asistí a una de sus clases de “Fundamentos de Filosofía”. Explicaba Lógica. El aula estaba llenísima y los estudiantes seguían sus explicaciones con mucha atención. Por entonces la filosofía era una asignatura obligatoria en la carrera de Económicas. Filosofía e Historia del pensamiento económico tenían mucho peso en la formación del economista. Se suponía que el economista teórico debía combinar conocimientos técnicos, científicos y humanísticos. Los tiempos han cambiado mucho.

En fin, al acabar aquella clase le abordé. Recuerdo bien que tuve que esperar un buen rato porque había cola para hacerle consultas. Yo venía de la vieja Castilla con una carta para Manolo del que había sido profesor mío de filosofía en Palencia, en el Instituto Jorge Manrique: José Rodríguez Martínez. Una buena recomendación, sí.

La trayectoria intelectual de José Rodríguez había sido muy parecida a la de Manolo Sacristán. El fue quien me dio a leer las primeras cosas de

Marx y sobre Marx. La tarde en que conocí a Manolo le acompañé desde la Facultad a su casa de entonces, en el cruce entre carretera de Sarriá y General Mitre. No sabría decir qué me atrajo más del Sacristán que conocí aquel día otoñal: si el rigor y el método con que explicaba en las clases o la veracidad y claridad con que hablaba de los problemas políticos y sociales.

Recuerdo algo de lo que luego nos hemos reído mucho juntos. Sacristán me dijo entonces: “Ándate con cuidado. Que no se enteren ya de que no eres hijo natural de Santo Tomás de Aquino porque te harán la vida imposible”.

Cuando llegaste a Barcelona, Sacristán era, como has comentado, profesor de Fundamentos de Filosofía en Económicas. También dirigente político del PSUC-PCE, organización en la que tú mismo empezaste a militar poco después. ¿Qué tipo de relación pudisteis mantener en aquellas circunstancias? ¿Qué destacarías más de la influencia de Sacristán en aquellos años?

Sí, cuando yo vine a estudiar filosofía a Barcelona hacía ya tiempo que Sacristán estaba en el grupo dirigente del PSUC. Tengo que decir, sin embargo, que eso era algo que entonces se suponía, o se sospechaba, pero, hablando con propiedad, no se sabía. O mejor dicho: los estudiantes antifranquistas de entonces sabíamos, naturalmente, que Sacristán era comunista y sospechábamos que, por su autoridad moral y por su edad, debía ser uno de los dirigentes del partido, pero sobre estos temas se hablaba con mucha prudencia.

Yo entré en el partido en 1963, pero hasta 1966 siempre traté de usted a Sacristán, como era habitual en aquella época cuando uno se dirigía a un profesor. Estuve ya en las manifestaciones estudiantiles de 1962 en solidaridad con los mineros de Asturias, y vi de lejos a Sacristán en la concentración que convocó el PSUC en la calle Pelayo cuando la dictadura asesinó a Julián Grimau [1]. Éramos realmente muy pocos en aquella concentración. Por suerte, a mí, que acababa de llegar de Palencia, no me conocía nadie, de manera que la policía no me detuvo. Aunque Manolo sabía ya que yo estaba en el partido, el primer contacto serio que tuve con él no fue de tipo político. Yo le iba a consultar problemas de lógica y de filosofía. Lo que entonces teníamos en la cabeza era disputar la hegemonía cultural en la Universidad a las varias corrientes del franquismo. Y en eso Sacristán era una pieza clave. En

1964, junto con Quim Sempere, decidimos escribir un ensayo crítico sobre Heidegger, que apareció a finales de aquel año en la revista *Realidad*, una publicación comunista que se editaba en Roma y en la que Sacristán colaboraba desde Barcelona. El ensayo se tituló “Heidegger ante el humanismo” y lo firmamos con pseudónimos: Quim Sempere era “A. Domènech” y yo “J. Bru”.

Creo que tiene cierta gracia reproducir aquí el índice de aquel número de *Realidad* de noviembre-diciembre del 64 [2] porque es representativo de las preocupaciones de la cultura comunista de aquel tiempo: nuestros pseudónimos iban entre los nombres de Santiago Carrillo, quien, precisamente, respondía allí a “las preocupaciones de algunos intelectuales”, y de Palmiro Togliatti, del cual se publicaba el Memorial de Yalta. El número se completaba con un artículo sobre la encíclica “Pacem in terris” y con un ensayo de Albert Roca (probablemente otro pseudónimo) dedicado a los *comics*. Mientras Sempere y yo preparábamos el ensayo sobre Heidegger traté a Manolo con alguna frecuencia. Todavía recuerdo la tarde en que me regaló un ejemplar de su tesis doctoral, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* [3].

Creo que Quim Sempere no me dejará mentir si digo ahora que el hilo inspirador de aquel ensayo nuestro, de estudiantes comprometidos, sobre Heidegger fue precisamente la obra de Sacristán. Corría entonces por la Universidad una curiosa lectura de Heidegger que aproximaba su crítica de la ciencia y de la tecnología a la crítica por Marx de la cultura o civilización capitalista. Se podría decir que este punto de vista era una derivación de alguna de las tesis centrales de la Escuela de Frankfurt. El defensor principal de esta aproximación entre Marx y Heidegger fue Kostas Axelos en un ensayo, por lo demás interesantísimo, titulado *Marx penseur de la technique* [4]. Pero aquella lectura, por sugerente que resultara, era inmantenible con los textos de Marx y Heidegger en la mano. Esa fue la primera lección que aprendí de Sacristán: leer a los clásicos de la filosofía tratando de no acomodar sus filosofemas a lo que nos conviene en el presente o a la moda del momento.

Este recuerdo de la crítica a la aproximación Marx/Heidegger se me junta con el de otros momentos relacionados con Sacristán que fueron igualmente decisivos en mi formación. Me viene a la memoria un seminario, en la casa de Sacristán en la calle Balmes de Barcelona, sobre la evolución de la obra de Marx. Debió ser el curso 64-65. Allí estaban

Quim Sempere, María Rosa Borràs, Pilar Fibla, tal vez Francesc Parcerisas. Sacristán escuchaba, dejaba hablar y cuando luego hablaba él abría un mundo de sugerencias. Su lectura de Marx apenas tenía que ver con las interpretaciones entonces vigentes. Distinguía con rotundidad entre hacer filología, atenerse a los textos, y pensar por cuenta propia en el marco de una tradición como la marxista.

¿Militabais en la misma célula clandestina? ¿Trabajasteis juntos en la organización y constitución del SDEUB?

Debo aclarar que la idea de “comunista” que teníamos por aquellos años los jóvenes era bastante vaporosa; esa idea estaba muy condicionada por la reacción a los tópicos de la machacona propaganda anticomunista de la Dictadura. Además, el tipo de organización clandestina entonces existente en el partido comunista no permitía la existencia de contactos frecuentes entre profesores y estudiantes. Uno de los paradójicos efectos de aquella situación de clandestinidad era este: que un estudiante podía conocer tanto mejor a un profesor de ideas comunistas afines cuanto menos contacto político orgánico tuviera con él. Pues el peligro de una detención obligaba a ser muy cautos justamente con los más próximos. Esto implica la extensión de un estado psicológico con consecuencias deplorables para la educación sentimental de las personas. Aunque considero que esta cuestión es importante no voy a detenerme en ella. Remitiré al poema de Brecht que lleva por título “A los por nacer” [5] en el que se habla de la tragedia que supone siempre el no poder ser amables en esas situaciones de lucha clandestina contra un poder totalitario.

En fin, había unos canales de comunicación entre las organizaciones clandestinas, y estos canales se respetaban. Por la cuenta que nos tenía a todos. Cada dos por tres se producía una redada de la brigada político-social [BPS] contra organizaciones del PSUC, razón por la cual nos reuníamos con mucha prudencia, y fuera de esas reuniones hablábamos poco entre nosotros. La mayor parte de los estudiantes e intelectuales del PSUC conocieron la cárcel Modelo [de Barcelona] entre 1962 y 1967 o tuvieron que estar temporadas escondidos o huidos. Eso significaba por lo general el fin de los estudios o la pérdida del trabajo. Así es que había que estar inventando siempre motivos creíbles para el contacto y esto es complicado cuando la policía sabe que uno es un dirigente.

Te daré un dato: a pesar de que entre 1964 y 1967 vi a Sacristán con alguna frecuencia, como he dicho, nunca supe entonces por él mismo su posición en el debate acerca de las tesis de Claudín y Semprún [6]. Sacristán era, además, el tipo de dirigente que incluso en la época en que tuvo responsabilidades políticas directas siempre estaba más preocupado por la formación y por elevar el nivel de consciencia de las personas que por organizar tal o cual acto político o por las conspiraciones en las alturas. Le importaba tanto el conocimiento, la ciencia, la lógica, la capacidad de argumentación y la inteligencia como la coherencia política y la dignidad moral.

Sobre la mal llamada Capuchinada...

En cuanto a la preparación y realización de la Capuchinada, eso fue, desde luego, obra de muchos y, por suerte, bien avenidos, con talante democrático. Mi colaboración de entonces con Sacristán fue limitada: sencillamente me tocó leer en la Asamblea Constituyente del SDEUB el *Manifiesto por una Universidad Democrática* que él había escrito.

Pero esto último, que lo había escrito Sacristán, ni siquiera lo sabía yo entonces. Por tanto, más que una colaboración fue un azar, debido, eso sí, si mal no recuerdo, al hecho de que el texto del *Manifiesto* estaba escrito en castellano y yo debía ser casi el único castellano de aquella junta de delegados del 66.

Sobre el Sacristán político, se han vertido, básicamente, dos juicios críticos. Por una parte, se le ha acusado de dogmático, y por otra, de “no servir”, de ser poco eficaz, poco práctico en términos políticos. ¿Hay algún fundamento para estos comentarios en tu opinión? ¿Era Sacristán alguien con dos caras opuestas? Una, la de un intelectual flexible, nada tendente al inmovilismo conceptual; la otra, más bien opuesta: un político nada amigo de flexibilidades ni de ningún tipo de revisiones.

Sacristán no era un político al uso. Ni de los de entonces ni de los ahora. Eso está claro. Y el hecho de que no haya sido un político al uso ha despistado a mucha gente.

Algunos han escrito, efectivamente, que no servía para la política porque no sabía pactar y otros que no servía para la política porque era un dogmático. La base del equívoco es que unos y otros dan por supuesto que no hay más forma de hacer política que la política al uso,

o sea, que no hay ni puede haber otra política que no sea la de los negocios por arriba y la instrumentalización de los de abajo. Quienes así piensan creen estar siguiendo la tradición de Maquiavelo y repiten una y otra vez que hay que separar la ética de la política para luego, cuando vienen mal dadas, hacer nuevamente llamamientos a la ética, por lo general a la ética licenciada. Naturalmente esas gentes no han leído nunca a Maquiavelo. Son, sin saberlo, herederos de la inquisición romana y de la inquisición española, que prohibieron, ambas, la difusión de *El Príncipe* creyendo que Maquiavelo decía esa trivialidad. El mérito principal de Maquiavelo fue atreverse a poner negro sobre blanco lo que otras personas cultas han pensado siempre sin atreverse a decirlo. Pero el mundo de la política está más lleno de ignorantes que cualquier otro mundo. La gran mayoría de las personas a las que habitualmente se considera políticos no tienen ni remota idea de lo que ha sido la historia del pensamiento político. Se imaginan que “ser político” es algo así como tener buen ojo para meterse a la gente en el bolsillo o buena labia para justificar en el momento oportuno eso que llaman adaptación de los ideales a la puñetera realidad. Ese concepto de lo político que unos han heredado de la época del ordeno y mando y al que otros se han convertido a base de cinismo o a base de güisquis, que de todo hay, es degradante.

Sacristán no era un político al uso ni tampoco un ético licenciado. Era un hombre que tenía una pasión política indiscutible; una pasión política que, por lo que yo sé, le acompañó siempre, desde muy joven. Era un hombre que se portaba bien sin necesidad de escribir tratados de Ética. Y la gente que le conocía lo sabía. Musil escribió en *El hombre sin atributos* una reflexión que viene al caso. Dijo algo así como que convendría contentarse con ser moral en casos excepcionales y en todos los demás considerar el propio obrar como la necesaria estandarización de tornillos y lapiceros. Y que actuando de este modo tal vez no se darían muchas cosas buenas, pero sí algunas mejores. Pues eso. La coherencia de Sacristán como persona era tal que obligaba a los demás a pensar dos veces lo que iban a hacer antes de hacerlo.

Es verdad que Manolo no podía soportar el oportunismo y que a veces lanzaba rayos y truenos contra ese concepto degradado de lo político que, por ejemplo, llevó a los que mandan en este país, en 1986, cuando lo de la OTAN, a un tipo de manipulación masiva de las conciencias ciudadanas cuyos nefastos resultados están ahora a la vista de todo el

mundo que no quiera hacerse el ciego. Creo, sin embargo, que lanzar rayos y truenos contra la porquería que representa esa forma de hacer política estaba y está justificado.

Es un tragedia el que los mejores políticos de la tradición comunista hayan acabado mal, en minoría o en la soledad. Pero eso no quita para que uno siga pensando que los grandes políticos del siglo, en esa tradición, se llamaban Gramsci, Lenin, Trotski, Bujarin, Rosa Luxemburg, Mariátegui, Korsch, Tasca, Silone, Maurín, Guevara... Herejes todos (incluido Lenin, por supuesto).

Me atrevería a decir que ni siquiera esto es nuevo. En otras tradiciones de liberación pasó lo mismo. También los grandes activistas políticos del cristianismo acabaron derrotados o en minoría: Savonarola, Moro, Münzer, Las Casas, Bartolomé Carranza de Miranda... ¿Acaso no se llamó también dogmáticos a esos? ¿De qué extrañarse, pues? ¿Y no fue Maquiavelo un derrotado político con buen humor?

Tal como yo lo veo, el dogmatismo de verdad no es, como suele creerse, la solidez de las creencias, de las convicciones político-morales del individuo; lo que de verdad nos hace dogmáticos es la ignorancia disfrazada de tolerancia.

Como ya has comentado, Sacristán militó en el PSUC-PCE desde 1956 hasta bien entrados los años setenta, siendo miembro de la dirección política del partido durante unos quince años. Fue durante su estancia en el Instituto de lógica de Münster cuando decidió tomar un compromiso militante. ¿Qué razones crees que estuvieron en la base de esa decisión? ¿Motivos de orden estrictamente teórico?

A mediados de los años cincuenta el punto de vista político-moral de Manolo Sacristán era liberal-libertario. Así al menos se veía él veinte años después cuando hablaba de la época de *Laye*. Personas que le trataron entre 1950 y 1955 han caracterizado su pensamiento filosófico de entonces como “orteguiano”, como “vitalista” o incluso como “personalismo no cristiano”. Si hemos de juzgar por las influencias y atracciones reconocidas en los artículos que publicó en la revista *Laye* o (que no llegó a publicar) en la *Enciclopedia Argos* [7], habría que decir que hubo en el Sacristán de entonces, profesor de filosofía en formación, una superposición de tendencias.

Antes de ir a Münster Sacristán estaba absorbiendo lo mejor de diferentes corrientes de la filosofía europea contemporánea, del

existencialismo a la filosofía analítica pasando por el personalismo y la filosofía del sentido común. Le interesaban demasiadas cosas como para meterlo en uno de los cajones académicos. Leyendo sus escritos de aquellos años se nota, en primer lugar, su aprecio por el clasicismo artístico; luego la afirmación del liberalismo en lo político (particularmente en polémica con el nacional-catolicismo, con lo que él llamaba “el Remurimiento”); luego la crítica del progresismo mercantilista; luego la atención a la religiosidad auténtica, incluyendo en ella la mística subjetiva; luego la atracción por la vivencia libertaria obrerista, de raíz anarquista. Sacristán fue uno de los primeros en fijarse en la dimensión crítica y revolucionaria, no sólo religiosa, de la obra de Simone Weil. Estamos, pues, hablando de alguien que siempre fue algo más que un intelectual comprometido. A mediados de los cincuenta la pasión política de la que he hablado antes empujaba a Sacristán a hacer algo práctico contra la Tiranía (que es como él solía calificar al régimen de Franco) y en favor de los de abajo. ¿A quién dirigirse en 1954? Me lo contó una vez con algún detalle: se fue a ver a alguien a quien suponía en contacto con el anarquismo; pero ese alguien le dijo que para luchar contra Franco en la España de entonces lo mejor era que hablara con los comunistas. Y es lo que hizo. Lo del análisis marxista vino después.

Fueron muchos los asuntos políticos de importancia que irrumpieron durante este largo período (1956-1978). Nos centramos, si te parece, en algunos de ellos. Por el ejemplo, en el asunto Claudín-Semprún. ¿Qué posición tomó Sacristán durante esta controversia? ¿Cómo valoras tú su posición en aquel debate?

Me parece que en el momento mismo de la controversia Sacristán estaba dividido: apreciaba la veracidad del análisis sociopolítico de Claudín y Semprún, pero al mismo tiempo daba tanta importancia a la subjetividad revolucionaria que temía las consecuencias desmovilizadoras de aquel punto de vista. Si uno se atiene a la documentación publicada hasta ahora sobre este asunto no hay duda de que, en el plano estrictamente analítico, los papeles que había escrito Sacristán hasta el comienzo de la polémica favorecían la línea crítica de Claudín, Semprún y Pradera. Con éstos, y frente a la mayoría del grupo dirigente del PCE de entonces, Sacristán compartía la proximidad al punto de vista de Togliatti, quien no se conformaba con la retórica de la crítica al “culto a la personalidad” de Stalin y quería abrir un debate

amplio sobre las causas de la degradación del socialismo. Pero, por otra parte, Sacristán interpretó la propuesta de Claudín y Semprún como un giro político a la derecha, como una especie de sociologismo tendencialmente desmovilizador.

Creo que el factor desequilibrador en este caso, el factor que resolvió la división inicial de Sacristán y le puso a favor del grupo dirigente del PCE-PSUC, fue la importancia que él concedía a la realidad social representada entonces por el partido comunista, o sea, la cada vez más patente aproximación de obreros y estudiantes a aquel partido en el que tantos, y tan distintos, íbamos a encontrar un puesto en la lucha antifranquista. Yo era entonces un militante de base del PSUC en la universidad. Aún recuerdo bien la situación creada por las discusiones que suscitó el Informe Claudín-Semprun en la organización. A la mayoría (no debíamos pasar de los 50 en toda la universidad de Barcelona) nos molestó profundamente el hecho de que no se nos hiciera llegar el Informe de Claudín directamente sino corregido por la crítica de Santiago Carrillo. Eso nos parecía una manipulación y un insulto a la capacidad de desarrollar pensamiento propio. Pero lo decisivo en todo este asunto es que la discusión pasó en seguida a segundo plano porque en general considerábamos más importantes otras cosas: organizar a los estudiantes para luchar por la democratización de la Universidad, potenciar Comisiones Obreras o atraer intelectuales a la causa antifranquista.

Creo que en el ánimo de Sacristán también acabaron contando más este tipo de consideraciones que cualesquiera otras. Me parece sintomático, a este respecto, el hecho de que entre 1964 y 1966 Sacristán no me mencionara ni una sola vez la controversia con Claudín. Al contrario: siempre me habló con respeto de personas de las que luego supe que habían sido claudinistas en Barcelona o en Madrid.

Querría, de todas formas, añadir que tampoco esto debe verse como una consolación del ánimo dividido: desde posiciones distintas a las de Claudín y Semprún, Sacristán siguió durante años dando la batalla en el seno del partido comunista. Hay tres aspectos de esa batalla interna que querría subrayar aquí. Primero: su esfuerzo por mejorar la capacidad analítica de la organización. Segundo: su crítica de la sobrestimación por la dirección de la capacidad de movilización del partido (por lo menos hasta 1966). Tercero: su preocupación por la

tendencia a la instrumentalización, a violentar moralmente a los militantes de base.

¿Qué destacarías de sus análisis sobre la Primavera de Praga y la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia? ¿En que discrepó de la posición tomada por la dirección del PSUC-PCE?

Desde 1966 Sacristán tuvo constantes problemas con la dirección del PSUC. Hasta dónde yo sé, estas diferencias no hay que buscarlas tanto en la línea política del partido cuanto en la forma de hacer política de algunos de los miembros de su dirección de entonces. En aquellos años Sacristán era particularmente crítico del trabajo que se estaba haciendo entre intelectuales. Su concepto de intelectual comunista en el que la capacidad analítica, la solvencia profesional y la coherencia moral formaban un todo le fue alejando cada vez más de las personas que entonces dirigían la organización de intelectuales. En 1967 chocó abiertamente con Antoni Gutiérrez Díaz [8] a propósito del trabajo de los intelectuales comunistas. Desde entonces no se sintió a gusto en el grupo dirigente del PSUC.

La actuación del Partido comunista francés durante los hechos de mayo del 68 (una actuación que él juzgó de forma muy crítica) y la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia, en agosto de aquel mismo año, deprimieron mucho a Manolo. Consideró que aquel “doble aldabonazo” se saldaba con una doble derrota para el socialismo justo en un momento en el que era evidente la recuperación del marxismo y del movimiento comunista por abajo. Creo que lo que le deprimía era aquella resaca eufórica que siguió al 68 en tantos sitios y que él juzgaba completamente injustificada. Después de lo de Praga escribió: “Veremos cosas aún peores”. Eso nos impresionó mucho a los más jóvenes. Sacristán estaba entonces completamente convencido de que lo que hacían los “rusianos” no tenía nada que ver con el socialismo y lo que hacían los jóvenes extremistas del 68 tampoco. Pensaba que había que volver a empezar de nuevo todo.

Pero, por otra parte, como la dirección del PCE había criticado también la actuación del PCF en los hechos de mayo-junio en París y había desaprobado la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia, no puede decirse que las diferencias de Sacristán con el núcleo dirigente del partido fueran estrictamente políticas. No lo eran si por

política se entiende la línea estratégica seguida en aquellos años por el partido comunista en España.

Precisaré todavía un poco más: hubo diferencias de acento en su análisis de los acontecimientos de París y, sobre todo, de Praga. Sacristán no se contentó con la desaprobación de la invasión de Checoslovaquia. Quería llevar la primera autocrítica seria del socialismo, la de Dubček, hasta sus últimas consecuencias. Esas últimas consecuencias eran para él entonces el consejismo democrático, la ampliación radical de la democracia. Pero hay que añadir que estas diferencias de acento no constituían el elemento central de la discrepancia de Sacristán. De hecho durante aquellos años Sacristán estuvo todavía mucho más cerca de la dirección del PCE-PSUC que de los extremistas ambidextros que iban diciendo por ahí cosas como que los “hijos de la burguesía habían dicho ¡basta!” (cuando los chicos volvían ya disciplinadamente a la casa de los padres en París, en Berlín y aquí mismo) o que “se han acabado para siempre los problemas nacionales” (mientras, casualmente, nacía ETA en el País Vasco).

Valoro muy positivamente aquello de “veremos cosas aún peores”, cuando lo de Checoslovaquia, porque a algunos, que entonces éramos jóvenes, aunque nos escocía la prognosis pesimista, también nos vacunó contra los sarampiones a destiempo.

Fue en 1969 cuando Sacristán presentó su dimisión del Comité Ejecutivo del PSUC. ¿Qué le impulsó a hacerlo? ¿Discrepancias sobre análisis puntuales? ¿Cuestiones de mayor alcance?

Sacristán presentó la dimisión de todos sus cargos en la dirección del partido en enero del 69 y siguió insistiendo, sin que se la aceptaran, durante todo el año.

Como ya he dicho, no fue la estrategia general del partido lo que le llevó a dimitir, sino lo que -con palabras de entonces- llamaríamos incapacidad de su dirección para el análisis concreto de las situaciones nuevas.

Si la memoria no me falla, el detonante de la dimisión fue precisamente la irresponsable euforia verbal con que la dirección del PSUC reaccionó ante el estado de excepción del 69. Durante aquellos meses nuestros papeles repetían una y otra vez que el franquismo había entrado en estado de “putrefacción” y, mientras tanto, todas las organizaciones importantes del PSUC estaban en la cárcel y los que quedábamos fuera

andábamos por las esquinas de Barcelona medio disfrazados y medio huidos tratando de recomponer de mala manera lo poquísimo que quedaba de la organización.

Con la universidad clausurada, el movimiento obrero descompuesto, la mayoría de los dirigentes en la Modelo y un montón de sumarios abiertos en el Tribunal de Orden Público (TOP) nuestros dirigentes trataban de convencer al aire de que el régimen de Franco se descomponía.

Vi a Sacristán, medio clandestinamente, en un estudio que tenía en aquella época en la calle Sant Gervasi de Cassoles. Estaba desolado. Era un momento realmente muy difícil para nosotros. Pero lo que le indignaba no era el esfuerzo suplementario que se suponía que habíamos de hacer para suplir a tantos compañeros detenidos. De hecho, Sacristán se crecía siempre en los momentos malos, probablemente por su propia tendencia a llevar las situaciones al límite. Le he visto luego superar estados depresivos en situaciones externas igualmente duras. Fue aquella incapacidad manifiesta de la dirección del partido para el análisis concreto lo que le hizo perder toda esperanza.

Visto con la distancia que da el tiempo aquel desfase entre el exceso verbal de la supuesta “putrefacción” del Régimen y los palos que nos daban parece casi surrealista, pero para quienes entonces tenían sentido de la responsabilidad la cosa era dramática. Se había perdido el sentido de la realidad. Y esto para Sacristán era insoportable [9].

Para no dejar el otro flanco descubierto ante la malevolencia de los que han resultado vencedores en esta historia tengo que añadir: con aquella cruz encima el hombre siguió, siguió andando con el partido comunista. No dudo de que fuera de ahí había otros que tal vez sabían más de política; pero por entonces estaban sentados, descansando. O los teníamos enfrente.

Pero esta reflexión que acabas de hacer parece contradecir, contradice de hecho en mi opinión, un lugar común sobre el Sacristán político: que no servía para la política práctica, que era un buen teórico, un intelectual de enorme talla, pero un político torpe, inhábil. Incluso suele afirmarse que había hecho suya la conocida reflexión de Lukács: si en asuntos políticos, a pesar de llevar razón y esgrimir buenas

razones, uno no logra convencer a sus compañeros y compañeras de lucha, lo suyo entonces no es eso, lo suyo no es la política.

A propósito de esta circunstancia poco conocida del 69 querría, si me lo permites, generalizar todavía un poco más.

Adelante con ello.

Para dilucidar la debatida cuestión de si Sacristán entendía o no de política propongo, ya que estamos en ello, un sencillo *experimentum crucis*. Léanse comparativamente los materiales de la dirección del PSUC sobre la “putrefacción del Régimen” en 1969 y la carta de dimisión de Sacristán (por nombre de guerra “Ricardo”) que se ha conservado en el Archivo Histórico del PCE. Se verá ahí que no se trata del manido conflicto entre el intelectual “teórico” y el “político” práctico, sino de dos interpretaciones radicalmente diferentes de la realidad: eufórica la una, realista (en el mejor de los sentidos de la palabra) la otra.

Se puede prolongar este experimento con cierta facilidad a algunas controversias públicas dentro y fuera del área comunista en la década de los setenta y en la década de los ochenta. Por lo que ha sido mi experiencia en estas cosas durante los veinte años que compartí preocupaciones y esperanzas políticas con Manolo Sacristán debo decir: acertó la mayor parte de las veces en sus prognosis. Luego no tuvo la paciencia de esperar a que sus puntos de vista cuajaran. O el destino no le permitió conocer hasta que punto acertaba en cosas en las que, cuando las formuló por primera vez, estaba muy en minoría.

Permíteme referirme a algunos ejemplos. A mediados de los setenta Sacristán previó, frente a Nicolás Sartorius [10] y la mayoría de la dirección de CCOO, que no iba a poder mantenerse el movimiento unitario de los trabajadores antifranquistas de la enseñanza y que lo mejor era propiciar la afiliación de los enseñantes en las sindicatos de clase. Viví con él cómo se quedó en minoría en esto. Años después la dirección de CCOO tuvo que reconocer que Sacristán llevaba razón. Ese es el origen de las comisiones obreras de enseñanza, hoy [1996] sindicato mayoritario en el sector.

A finales de los setenta Sacristán propuso atender de manera prioritaria a la crisis ecológica e integrar el análisis de la problemática medioambiental en la tradición socialista. Se quedó casi solo en eso. Santiago Carrillo rechazó la idea; la mayor parte de la izquierda

marxista de entonces también. Hoy es ecosocialista prácticamente toda la izquierda.

En 1984 Sacristán, en un artículo titulado “La OTAN hacia dentro” [11], escribió el más lúcido de los análisis políticos que se han hecho en nuestro país sobre lo que acabaría llamándose “felipismo”. Dijo que lo peor de la campaña atlantista del PSOE iba a ser el efecto moral a largo plazo de la corrosión manipuladora de las conciencias de la ciudadanía. También en eso se quedó en minoría. Algunos dijeron que Sacristán había perdido el mundo de vista. Hoy sabemos, en cambio, que su análisis de la política de PSOE era premonitorio porque hemos visto hasta dónde puede conducir una concepción manipuladora de la política como aquella que en 1985 se afirmaba eufórica y prepotente. Hay muchos motivos, pues, para volver a leer a Sacristán. Entre esos motivos hay uno que yo pondría en primerísimo lugar: se aprende lo que puede ser otra forma de hacer política.

Se ha discutido el papel de la moral en el proyecto de Marx y en la tradición marxista. ¿Cuál era el punto de vista de Sacristán en esta cuestión? ¿Es la inspiración moral, frente a la vocación científica, algo secundario en el proyecto marxiano?

Sacristán pensaba que la inspiración moral ha sido lo primero en Marx y en todos los marxistas importantes (Rosa Luxemburg, Lenin, Trotski, Gramsci, Mariátegui, Guevara...). Es lo primero en el sentido cronológico. Marx y la mayoría de los marxistas han llegado a sus elaboraciones teóricas desde la pasión moral, y es lo que da fundamento a casi todo lo que produjeron.

Si se quiere expresar esto en términos clásicos, se podría decir que el marxismo empieza siendo un filosofar sobre la práctica humana, una filosofía moral, la cual, para hacer razonada (o razonable) la justa pasión igualitaria de los de abajo, se va configurando sucesivamente: a) como historia crítica de las ideologías, b) como antropología filosófica con atención a lo económico-social, c) como economía sociohistórica, d) como antropología histórico-filosófica con intención científica. En esta configuración hay tres elementos que se reiteran: a) la afirmación materialista, b) la vocación científica y c) el punto de vista o estilo dialéctico.

Si uno se atiene a *lo que hizo* Marx (en lo que dijo hay tanta racionalización *a posteriori* de las contradicciones propias como en

cualquier otro ser humano) se debe concluir que la dimensión moral fue siempre en él tan importante como la vocación científica. Y teniendo en cuenta que a lo largo de su vida sólo militó un rato en un partido político y se pasó el resto criticando a las organizaciones realmente existentes en nombre de los principios comunistas, o alabando a obreros y a desclasados por lo que podríamos llamar coherencia de su comportamiento como comunistas, creo que Sacristán tenía motivos sobrados para valorar la dimensión moral del marxismo en sus orígenes.

Algo parecido a lo dicho sobre Marx vale también para Rosa Luxemburg, para V.I. Lenin, para Gramsci y para tantos otros.

Sin embargo, no habría que olvidar las críticas vertidas por Marx contra ciertos moralismos o algunas formulaciones marxianas que parecen contraponer, por una parte, la investigación y los resultados científicos y, por otra, los deseables, pero tal vez utópicos, objetivos morales.

Sacristán enseñaba que no hay que dejarse engañar por las críticas de Marx a la moral, al moralismo y a los moralistas (que son siempre críticas a distintas formas de hipocresía realmente existente en su época); aunque hay que reconocer que algunas formulaciones en las que Marx contrapone fervor moral y vocación científica pueden engañar a lectores poco atentos.

Antes de que Althusser, Colletti y buena parte de los llamados marxistas analíticos empezaran a desbarrar sobre la "cientificidad" de la obra de Marx, esto que acabo de escribir era algo de dominio público. No hace falta ser marxista para reconocer una cosa así; basta con haber leído una buena biografía de Marx (por ejemplo, la de Mc Lellan). Y no digamos si se habla de la Luxemburg, de Lenin o de Gramsci. Tampoco es difícil encontrar en cada uno de estos autores un conjunto de proposiciones, más o menos dispersas, a partir del cual fabricar una "ética marxista" o una "teoría marxista de los valores". Varios marxólogos de distinta procedencia lo han hecho (antes y después de la aparición del llamado marxismo analítico).

Aunque eso me haya costado algún que otro disgusto con amigos míos, yo sigo recomendando para este asunto uno de los primeros y, en mi opinión, más inteligentes escritos de Ágnes Heller: *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, cuyo manuscrito fue traducido por el propio

Sacristán para inaugurar una colección que proyectamos juntos en la editorial Grijalbo [12].

¿Hay entonces en la obra de Sacristán una Ética en el sentido académico del término? Como sabes, algunos autores han llegado a sostener que la ausencia de una ética normativa es una de las principales causas del fracaso histórico del proyecto socialista.

Es muy evidente que no hay en Sacristán (como tampoco había en Marx) una Ética en la acepción académica de la palabra. En 1995, cuando tanto se habla y se escribe de Ética, esto puede parecer un déficit importante en un filósofo social. Pero ¿lo es realmente? No lo creo.

Hoy en día mucha gente se lamenta de la falta en el marxismo de una ética normativa desarrollada sistemáticamente. Hay quien piensa incluso que tal ausencia ha sido una de las causas del fracaso del socialismo. Se argumenta que el fracaso del socialismo (o su transformación en el último horror de la historia de la humanidad) se ha debido entre otras cosas a la ausencia en el marxismo de una ética normativa (y de una teoría del estado en sentido propio); se sigue argumentando que si se quiere mantener la inspiración social-comunista, o sea, la aspiración marxista a la sociedad buena, tenemos que construir, de manera más o menos sistemática, una ética normativa; y, por lo general, se concluye con una serie de interesantes discusiones académicas sobre la teoría de la justicia de Rawls, el concepto de libertad en Nozick y/o la acción comunicativa habermasiana, donde cabe todo menos dos cosas que por elementales suelen considerarse entre metafísicas y religiosas: 1) la afirmación marxiana en favor de los parias de la tierra, 2) la necesidad de superar la división social fija (hoy internacional) del trabajo que es característica del capitalismo y fuente de la desigualdad social existente.

Como seguramente se ve ya por el tono, no comparto la idea de que la renovación del socialismo, necesaria, desde luego, implica la configuración de una ética normativa ausente en los clásicos de la tradición.

Las reflexiones neoaristotélicas y neoanalíticas sobre ética normativa y sociedad buena me parecen, en algunos casos, muy respetables, dignas de atención. Seguro que se puede aprender de desarrollos particulares en ese ámbito; seguro también que el diálogo con estos desarrollos es interesante y productivo. Pero, siendo respetuoso con esta manera de

ver las cosas, prefiero otra línea correctiva del defecto de la tradición socialista que me parece próxima al talante de Manolo Sacristán: la que brota de la sugerencia brechtiana en su poema *A los por nacer*. Eso me parece moral marxista en estado puro: una joya para el pensamiento *materialista* (en el análisis histórico de la tragedia del comunismo) que no se asusta de sí mismo y que, por tanto, podría, si quisiera, adoptar también el nombre de *idealismo moral* (en el sentido de Einstein: "Ser idealista cuando se vive en Babia no tiene ningún mérito; pero seguir siéndolo cuando se ha conocido el hedor de este mundo sí que tiene alguno").

Una línea de reflexión moral parecida a ésta creo ver en los escritos del marxista inglés trasladado a Suiza, John Berger, desde que le escribía los guiones a Tanner; quien, por cierto, seguro que ha ganado mucho al enamorarse apasionadamente del cuerpo de su actual mujer, pero ha salido perdiendo con los guiones que ésta le escribe en las últimas películas: dialéctica pura.

La preferencia anterior se basa en una sospecha y en una pequeña teoría. La sospecha es esta: se habla y escribe sobre ética sistemática tanto más cuanto peor se porta uno. La teoría pequeña, o teoría en broma, puede verse como una consecuencia de aquella sospecha y no es más que una Teoría de la Metedura de Pata cuyo enunciado principal suena más o menos así: cuando se ha metido la pata, y teniendo en cuenta que se trata de la propia, hay que intentar sacarla con suavidad y no meter la otra en otro hoyo tratando de componer el gesto como si no se hubiera metido la primera.

Has señalado anteriormente la reiteración de tres elementos básicos en el marxismo: la afirmación materialista, la vocación científica y el, digamos, estilo dialéctico. ¿Cómo concebía Sacristán la relación entre estos últimos componentes, entre el conocimiento científico positivo y la forma de hacer o aspiración dialéctica?

El punto de vista de Sacristán en este asunto parte de dos consideraciones. Primera: no hay ciencia de lo particular. Segunda: la dialéctica aspira a la comprensión de particularidades, de todos o totalidades concretos, en el ámbito de la naturaleza y de la sociedad; por tanto, no es ciencia.

En la época de la exaltación científicista (y todavía hoy en ambientes bastante amplios) esta última afirmación se consideraba (o se considera)

razón suficiente como para no seguir hablando del asunto de la dialéctica. Hay, no obstante, otra manera de ver las cosas. La afirmación *no hay ciencia de lo particular* puede leerse así: déjese usted de tonterías y dedíquese a algo serio que es lo que hacen las ciencias (naturales, sociales, formales). Pero también se puede leer (y propongo que se lea) como sigue:

Por desgracia, no hay ciencia de lo particular, pues la gran mayoría de los asuntos que de verdad nos importan y por los cuales nos matamos y nos amamos los mortales tienen que ver precisamente con el conocimiento de lo particular, con el conocimiento de lo singular, con el conocimiento de las interrelaciones entre todos o totalidades concretas. Tragedia es de los mortales, a los que no fue dado el exacto conocimiento divino de lo particular concreto, tener, en cambio, conocimiento preciso, pero siempre provisional, de lo universal en forma de ciencia. En suma, que no somos Dios. Y sospecho que somos tanto menos Dios cuanto más aspiramos a serlo por la vía única del conocimiento de lo general, de lo universal.

Esta segunda lectura del no hay ciencia de lo particular contaría, creo, con el beneplácito de Sacristán, con el beneplácito de Einstein (que a mí me gusta mucho como científico que reflexiona sobre sus cosas, quizás porque no sé física [13] y no puedo entenderle bien en lo otro), y tal vez también con el beneplácito de Popper (cuando no escribe directa y polémicamente sobre dialéctica). Y, desde luego, es una lectura que se apoya en numerosas manifestaciones de científicos sabios de hoy y de ayer.

Sin embargo, en nombre de la dialéctica se han sostenido afirmaciones de una rotundidad y de un dogmatismo que causan bastante estupor teórico y mucha lejanía e insatisfacción intelectual. ¿No sería mejor abandonar el uso de ese término objeto de polémicas interminables y, tal vez (o sin el "tal vez"), algo trasnochadas? ¿Siguió, por otra parte, Sacristán usándolo en su acepción positiva hasta el final de sus días? ¿Podrías precisarnos algo más el sentido del término "dialéctica" que defiendes?

Muchas preguntas en una, discúlpame.

No estoy seguro de si vale la pena tirarse los tejos con otros colegas y amigos por la palabra misma "dialéctica". Como todas las grandes palabras de la historia humana, también ésta tiene ya encima una capa

de barro, sudor, sangre y lágrimas. Y se comprende, por tanto, que haya personas que se ponen nerviosas cuando la discusión acerca de las posibilidades de conocimiento de lo particular concreto, o de las limitaciones del análisis reductivo, la empieza alguien que blande la palabrita "dialéctica" a modo de arma arrojadiza. Pero, ¿es eso suficiente para abandonar para siempre el concepto de dialéctica? No lo creo. Otros (entre los que se cuenta la mayoría absoluta de los filósofos europeos desde los años veinte) se ponen negros con sólo escuchar la palabra "ciencia", tan teñida como la otra de sangre, sudor y lágrimas, aunque, indiscutiblemente, con méritos más que evidentes. Y sería un suicidio intelectual abandonar el concepto de ciencia.

Supongo que fueron razones así las que hicieron que Sacristán siguiera usando por lo general el término "dialéctica" en una acepción positiva hasta el final de su vida. Esto me costa por cartas tuyas desde México, por la lectura del último curso de metodología de las ciencias sociales que impartió en la Facultad de Económicas de Barcelona [14] y por conversaciones que mantuve con él en 1985.

Si uno quiere, como Sacristán, defender la posibilidad del conocimiento (aunque no científico) de lo concreto evitando al mismo tiempo que salten chispas en la discusión entre analíticos y dialécticos (o el dar largos rodeos históricos que nos llevarían aquí demasiado lejos) se puede, tal vez, arrancar de algunos ejemplos sencillos que pueden ser orientadores. Primer ejemplo: los primeros informes al Club de Roma, que recogían la aspiración al conocimiento de totalidades concretas e incluso (a través del punto de vista sistémico) la vieja convicción dialéctica de que el "todo no es sin más la suma de las partes", y que hacían una lectura, en términos dialécticos, de los procesos exponenciales, han proporcionado a las gentes un tipo de conocimiento sobre nuestro concreto y particular mundo que, en general, se considera muy apreciable. Nadie pretende (ni sus propios autores) que las conclusiones del primer informe de los Meadows sean estrictamente científicas, pero, eso sí, arrancan de, y se basan en los resultados de ciencias establecidas. He ahí un ejemplo de inspiración "dialéctica".

Por cierto, tiene cierta gracia leer ahora (ahora que casi todo el mundo había abandonado el concepto de concepción del mundo) en el libro conmemorativo de los veinte años de aquel informe, lo siguiente:

Nuestra cuarta lente, probablemente la más importante, fue nuestra cosmovisión, paradigma o forma fundamental de mirar. Todos tenemos

una visión del mundo. Es siempre la determinante más decisiva de aquello que se ve. Y su descripción es casi imposible. La nuestra viene determinada por las sociedades industriales de occidente en las que nos desarrollamos, por nuestra formación científica y económica [...] pero el componente más importante de nuestro modo de ver o mirar, la parte que quizás sea menos ampliamente compartida, es nuestro punto de vista sobre los sistemas [...] Un punto de vista sobre sistemas no es necesariamente mejor que cualquier otro, es simplemente distinto. Como cualquier otro punto de vista, como la cima de cualquier montaña a la que se asciende, permite ver algunas cosas que jamás se verían desde otro lugar, y al mismo tiempo impide la visión de otras. El estudio de sistemas nos ha enseñado a ver el mundo como un conjunto de modelos de comportamiento dinámico en desarrollo, tales como crecimiento, disminución, oscilación, sobrepasamiento. Nos ha enseñado a centrarnos en las interconexiones.. Vemos la economía y el medio ambiente como un solo sistema. Vemos stocks, flujos, retroalimentaciones y umbrales en dicho sistema, y todos ellos determinan la forma en que el sistema se comporta. (*Más allá de los límites del crecimiento*, traducción castellana El País-Aguilar, Madrid, 1992).

Segundo ejemplo: ¿Qué pasa si bajamos de las altas alturas de totalidades concretas tan globales como las tratadas por el primer informe del Club de Roma al conocimiento de ciertas particularidades concretas en las que entran también muchos factores y variables interrelacionados, como puede ser, por ejemplo, el cálculo del riesgo futuro de determinadas tecnologías en uso? Cuando la catástrofe ecológica del Exxon-Valdez, en Alaska, la CNN produjo un video interesantísimo en el que se comparaba el tipo de conocimiento concreto de un viejo vigilante (“el análisis concreto de la situación concreta”), el cual llevaba años anunciando que un día iba a producirse un accidente grave, con los cálculos de riesgo realizados por tecnocientíficos muy preparados. Es una solemne tontería (motivada por la soberbia pseudocientífica, por el desconocimiento de los límites de las ciencias) llamar “profetas” o “catastrofistas” a personas como el vigilante de Alaska que, sin ser científicos, conocen mejor que los científicos el percal del que se trata en el caso concreto. He escrito sobre esto, siguiendo

orientaciones de Sacristán, en un papel que está incluido en los *Discursos para insumisos discretos* [15].

La idea, favorable al viejo concepto de “dialéctica”, es que no hay por qué contraponer formas de conocimiento, absolutizándolas, ni, por supuesto, defender ninguna pretendida superioridad del conocimiento (experiencial en este caso) de lo concreto, de lo particular, sobre la ciencia de lo general, sino, justamente, intentar una complementación del análisis reductivo (tanto más reductivo cuanto más se trate de particularidades concretas) y de la visión amplia, global, de conjunto (en este caso obtenida por la suma positiva de la experiencia vivida más el sano sentido común más lo que se pega en el trato con el personal científico-técnico; en otros, por reelaboración, con visión amplia también, de datos procedentes de las ciencias establecidas; en otros, por intuición directa de individuos especialmente sensibles, que es conocimiento *no despreciable*).

Gracias, muchas gracias, querido Paco. Me quedan mil preguntas más en el tintero, pero no quiero abusar más de tu tiempo y de tu enorme generosidad.

Notas edición

1) Julián Grimau fue asesinado el 20 de abril de 1963. La manifestación de protesta, en las Ramblas barcelonesas, se convocó pocos días después. Dos de los asistentes, Pilar Fibla y Josep Fontana, hablaron del papel y la participación de Sacristán en las entrevistas para los documentales de X. Juncosa, *Integral Sacristán*, Barcelona: El Viejo Topo, 2006.

2) *Realidad*, año II, nº 4, noviembre-diciembre de 1964, pp. 21-44. Puede verse ahora en <https://espai-marx.net/?p=13265>.

3) El propio Francisco Fernández Buey preparó la reedición, con prólogo suyo, de la tesis en la editorial Crítica de 1995.

4) *Marx, pensador de la técnica*, Fontanella, 1969. Sacristán comentó sucintamente el ensayo de Axelos en “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”, *mientras tanto*, 1983, nº 16-17, p. 23. Con más detalle, entre sus papeles depositados en la Biblioteca de la Facultad de Economía y Empresa de la UB.

5) Sacristán hizo varias traducciones del poema de Brecht. Una de ellas para sus compañeros del comité central del PCE.

- 6) Francesc Vicens y August Gil Matamala han hablado de ello en X. Juncosa, *Integral Sacristán*, ed cit. También puede consultarse “Entrevista a Francesc Vicens”, en *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona: Destino, 1996, pp. 339-363.
- 7) La Enciclopedia Argos Vergara, que no llegó a editarse, estaba dirigida por Esteban Pinilla de las Heras. Algunos de estos escritos fueron publicados por Laureano Bonet en *mientras tanto* y fueron incluidos posteriormente por Albert Domingo Curto en su edición de M. Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Barcelona: Trotta, 2007.
- 8) Años después secretario general del PSUC. Véanse las declaraciones de “El Guti” sobre la obra política y cultural de Sacristán en los documentales de X. Juncosa, *Integral Sacristán*, ed cit.
- 9) Sobre este punto, véase la tesis doctoral de Giaime Pala que FFB dirigió. Fue presentada en la UPF en 2009: “Teoría, práctica militante y cultura política del PSUC (1968-1977)”. Igualmente: G. Pala, “Sobre el camarada Ricardo. El PSUC y la dimisión de Manuel Sacristán”, *mientras tanto*, nº 96, 2005.
- 10) Entonces miembro de la dirección del PCE, llegó a ser vicesecretario general del partido.
- 11) Publicado inicialmente en el diario *Liberación* (2-12-1984) y posteriormente en *mientras tanto* (nº 25 y medio, 1985). Puede verse ahora en M. Sacristán, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Barcelona: El Viejo Topo, 2025.
- 12) FFB hace referencia a la colección Hipótesis, codirigida por ambos. El escrito de Sacristán sobre Ágnes Heller puede verse ahora en *Sobre Marx y marxismo*, ob. cit, pp. 250-262.
- 13) Hay buenas razones para dudar de la exactitud de la afirmación de FFB en este punto y no ver en ello un ejemplo de modestia, de buena modestia. Aparte de los apuntes escritos y las clases impartidas sobre historia de la ciencia, además de su *Para la tercera cultura* (Barcelona: El Viejo Topo, 2014), además del testimonio de familiares científicas, puede verse también su excelente *Albert Einstein. Ciencia y consciencia*, Barcelona: Retratos del Viejo Topo, 2005.
- 14) Las cartas de México están fechadas a lo largo de 1982-1983. Los cursos a los que hace referencia FFB están recogidos, parcialmente, en M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, Barcelona: El Viejo Topo, 2009. También

en M. Sacristán, *Ecología y ciencia social*, Irrecuperables, 2021 (edición y presentación de Miguel Manzanera).

15) “Como marineros que han de reparar su viaje en alta mar”. En Francisco Fernández Buey, *Discursos para insumisos discretos*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1993, pp. 480-487.

17. Lluís Filella Carballo: “El hecho de estar trabajando en un barrio obrero me influyó directamente a posicionarme a favor de la tesis defendida por Manuel Sacristán, a afiliarme y empezar a organizarme en CC.OO.”

Maestro jubilado, sindicalista de larguísimo recorrido, Lluís Filella Carballo es miembro de la Federación de Educación de las CC.OO. de Cataluña.

¿Cómo conociste a Manuel Sacristán?

Conocí a Manuel Sacristán, aunque no llegué a tratarlo personalmente, hacia el año 1977, cuando el conjunto del sector educativo estábamos inmersos en un gran debate sobre las características y el modelo de sindicalismo en la enseñanza.

Coincidió con él en alguna de las numerosas reuniones que se realizaron para argumentar en favor de las diversas propuestas que sobre la sindicación de los “TCP” (Técnicos, Cuadros y Profesionales) teníamos sobre la mesa en aquel momento.

¿El conjunto del sector educativo englobaba a los profesores de primaria, secundaria y Universidad? ¿También a otros trabajadores como conserjes, administrativos y personal de limpieza?

Sí, evidentemente todas aquellas personas que trabajan en el sector educativo, las que citas y otras de sectores como “El lleure educatiu”, como monitoraje, “La enseñanza no reglada”, como escuelas de idiomas, y todo el Sector de la “Educación Especial” Escuelas, Talleres ocupacionales o Centros Especiales de trabajo, con convenios propios en el último caso para las personas educadoras y de servicios.

¿Cuáles eran las posiciones en disputa?

A mediados de los años 70, se constituyó la Coordinadora de maestros estatales en todo el territorio español que organizaba al conjunto de personal docente. Desde los claustros, municipios y provincias llegaba hasta el conjunto del Estado Español.

Fue en ese momento, cuando el 1 de abril de 1977 se publica la Ley 19/1977 de regulación del derecho a la sindicación de trabajadoras y trabajadores, excepto las fuerzas armadas, cuando se produce el gran

debate sobre si los TCP deben organizarse en sindicatos de ramo o bien dentro de los Sindicatos de Clase.

Discúlpame, un momento. ¿Qué eran, qué son los sindicatos de ramo?

Se denominaba sindicatos de "ramo" a las organizaciones que agrupaban trabajadores de un sector concreto, como por ejemplo "el STAC", Sindicato del taxi, o el SAP, Sindicato de la Administración Pública. En enseñanza, la USTEC

Te he interrumpido antes, continúa por favor.

En el caso de la enseñanza, la experiencia unitaria de la Coordinadora de Maestros Estatales hace que mayoritariamente, tanto entre las personas que trabajan en el sector como en las organizaciones políticas y sindicales cercanas, el debate se decante a favor de un sindicato unitario.

A pesar de esa posición mayoritaria en el partido y en CCOO, voces discordantes manifestaban la necesidad de que las personas que trabajábamos en la enseñanza estuviéramos organizados con el conjunto de la clase trabajadora y aquí es donde entran en juego las reflexiones del intelectual colectivo que se estructuraba en torno a Manuel Sacristán, que jugó un papel clave en el posicionamiento en favor de las CCOO de Enseñanza.

De hecho el primer sindicato de CCOO de Enseñanza fue el de Barcelona, en torno a Sacristán, que se constituyó a finales de marzo del 1977 en el Col.legi de Llicenciats.

Cuando hablas de partido, ¿de qué partido hablas?

En los años 70, cuando hablábamos de partido nos referíamos al PSUC en Cataluña y al PCE en el estado español.

El sindicato unitario del que hablas, ¿a quiénes incluía?, ¿qué tenía de unitario ese sindicato unitario?

En el imaginario colectivo, el Sindicato Unitario en enseñanza tenía que incluir a todos los sectores educativos que he señalado. Pero en realidad, por un lado, solo incluía el profesorado de la pública no universitaria, y, como me he referido antes, había varios sindicatos a nivel general que en sus siglas se autodenominaban unitarios. Por ejemplo, la CSUT (Confederación Unitaria de Sindicatos), impulsado por el PTE, Partido

del Trabajo de España, o el SU (Sindicato Unitario), impulsado por la ORT, la Organización Revolucionaria de Trabajadores.

Hablando del intelectual colectivo. ¿Quiénes formabais parte de ese intelectual colectivo?

La idea de intelectual colectivo, también llamado intelectual orgánico, se refiere al conjunto de ideas y propuestas que nacen de un debate participativo que a partir de una reflexión conjunta lanza las líneas de actuación de una organización.

La participación en ese debate y en la elaboración de propuestas incluye a todas aquellas personas que se sienten interpeladas, y se incluyen y se adhieren a un proyecto u organización, política o sindical.

¿Y por qué en torno a Sacristán? ¿Qué representaba Sacristán en aquellos años?

Alejándonos de personalismos, Manuel Sacristán, por su formación y capacidad intelectual, articulaba los debates y la participación colectiva a la que me he referido antes.

¿Qué posición mantuvo Sacristán en aquella discusión? ¿Cuáles eran sus principales argumentos?

En torno a él, una serie de profesores de universidad, trabajadoras de la enseñanza privada y algunas de la escuela “estatal” nos posicionamos claramente a favor del sindicato de clase.

Luchar por una educación de calidad y por la mejora de las condiciones laborales de quien trabajábamos en ella, eran las dos caras de una misma moneda. Es decir, que el conjunto de la sociedad, las familias y los y las trabajadoras de la enseñanza debíamos luchar conjuntamente por alcanzar el objetivo de una escuela pública catalana, laica, gratuita, democrática y coeducativa, evitando corporativismos que en nada favorecen avanzar para conseguir esos objetivos.

¿Recuerdas nombres de esas personas a las que haces referencia? Tal vez Paco Fernández Buey, Giulia Adinolfi, Jordi Olivares, Joaquín Miras...

No quisiera citar nombres para no dejarme a nadie.

Pero sí, los que mencionas y muchos más, que o bien a finales de los 70 o a lo largo de los 80 fueron personas decisivas en la creación y consolidación de la Federación de Enseñanza de CCOO,

A riesgo de olvidos importantes yo añadiría a Faustino Miguélez, Albert Recio, Miguel Candel, Eduardo Butragueño, Guillermo Lusa, Albert Corominas, profesores de Universidad. Joana Agudo, Cinta Llorens, Eugènia Sánchez Carreté, Pilar Sabaté, Biel Dalmau, educadoras del Ayuntamiento de Barcelona. Carola Ribaudi, Núria Bergé, Javier Camacho, Mercè Vidal, Lidia Tua, Fernando Lezcano, Joan Carles Gallego, Xesús González, Carles Sánchez, Joan Fradera, de la enseñanza pública no universitaria. Jordi Olivares, Michelle Lefalchier, Pilar Fuster, Dolors Porcel, Zacarías Henar, de la Privada. Enriqueta Guardiola, Patro Butron, Josefina Pujol del Personal Laboral del Departament de Educació.

Dices que también os apoyaban trabajadores de la enseñanza privada. ¿Cómo contactasteis con ellos? No sería fácil.

No es que el profesorado de la privada nos apoyara. El hecho es que la proximidad de la patronal, del empresariado, favorecía una mayor conciencia de clase y, por tanto, argumentos para decantarse hacia la posición de crear la Federación de enseñanza dentro de CCOO.

Cuando hablas de escuela laica y democrática, ¿a qué te estás refiriendo?

En julio de 1975, hace ahora 50 años, en la "X Escola d'Estiu de Rosa Sensat" se aprobó en asamblea el primer manifiesto por la escuela pública catalana y en ese manifiesto, se reivindica la escuela laica, es decir, no confesional, frente a las escuelas católicas que dominaban ampliamente la educación de la época. La Escuela Pública debe ser laica y, por tanto, dejar fuera de las aulas el adoctrinamiento religioso.

El apelativo de "democrática" se refiere a la necesidad de la participación de todos los miembros de la comunidad educativa, en la gestión de los centros, a través de "Consell Escolar", donde deben estar representadas las familias, el alumnado, el profesorado, el personal de soporte a la enseñanza y el personal de administración y servicios.

Hablabas de evitar corporativismos. ¿Existían esos comportamientos entre el profesorado de la época?

Existían y por desgracia aún existen, de ahí la necesidad de estar organizados con el conjunto de la clase trabajadora para luchar conjuntamente por una enseñanza de calidad y por la mejora de las condiciones laborales de quienes trabajan. Es una lucha que no se puede separar y que el corporativismo dificulta enormemente.

Tú coincidiste con las posiciones que defendía Sacristán. ¿Te influyó, si fue el caso, su figura, su relevante papel en la lucha antifranquista?

Evidentemente. Yo en ese momento estaba trabajando de maestro de EGB en la Escuela “Font dels Eucaliptus” de Torre Baró, Barcelona y el conjunto de padres y madres estaban afiliadas a CCOO, como lo estaba Manolo Vital, presidente de la AA.VV., de la Asociación de Vecinos de Torre Baró y miembro del Comité de Empresa de Transportes de Barcelona, cabeza visible de la lucha por conseguir un autobús para el barrio.

El hecho de estar trabajando en un barrio obrero me influyó directamente para posicionarme a favor de la tesis defendida por Manuel Sacristán, de afiliarme y empezar a organizarme en CCOO, sindicato nacional y de hombres y mujeres y de clase.

Manolo Vital es el conductor de “El 47” si no ando errado. ¿Le conociste personalmente? ¿También estuvo implicado en vuestra lucha?

Sí. Manolo Vital, extremeño como mi familia por parte de madre, trabajador y delegado por CCOO de Transportes de Barcelona y Presidente de la AA.VV. de Torre Baró como decía, protagonizó con centenares de vecinas y vecinos del barrio el secuestro del autobús 47, para demostrar que sí podía circular por el barrio a pesar de sus características geográficas.

Manolo no tenía a su hijo en la Escuela donde yo trabajaba, pero como vecino del barrio colaboraba en las luchas de la enseñanza de la época y evidentemente, como afiliado de CCOO, influyó en mí para decantarme por participar en la creación de la Federación de Enseñanza de CCOO.

Me salto el guion. ¿Qué te ha parecido la película?

Me gustó, pero, como dices, es una película, no es un documental. Por eso se permite un montón de licencias poéticas, como son que Manolo

tenía un hijo, no una hija, y sí una nieta Joana, maestra de escuela pública en Mataró.

También en un momento de la película se hace referencia a la falta de escuela y la utilización de tranvías en desuso como aulas. Eso fue verdad, pero 10 años antes de los hechos del "47", el 8 de mayo de 1978. La escuela Font dels Eucaliptus estaba construida y en funcionamiento desde 1969; las aulas-tranvía funcionaron desde 1966 a 1969.

También la película muestra a Manolo Vital como un héroe solitario, cosa que no es así, ya que él estaba organizado sindicalmente y en el barrio. La lucha fue colectiva.

Estas licencias poéticas dulcifican la película y hacen que pueda gustar a sectores muy amplios de la sociedad.

Algo a destacar es que "El 47" ha situado Torre Baró en el mapa de Barcelona. Hace un año, cuando decía que yo había empezado a trabajar de maestro con 21 años en Torre Baró, la gente me decía: "Torre, ¿qué?". Ahora todas las personas saben dónde está Torre Baró.

Cojo el hilo de nuevo. ¿Habías leído en aquel año de 1977 algunos de los artículos o trabajos de Sacristán?

No, la verdad que como maestro de escuela mis lecturas estaban más relacionadas con la pedagogía: Rosa Sensat, Freinet, Montessori, Anton Makarenko. Es a partir del modelo sindical en enseñanza cuando empiezo a oír hablar de Sacristán y de las personas que le rodean.

¿A qué personas te refieres?

Bien, en contra de mi intención inicial, en una pregunta anterior he citado una lista bastante amplia. Básicamente el entorno más directo de las personas de universidad.

¿Cómo reaccionó la dirección del sindicato (y del partido tal vez) ante la "revuelta" que estabais protagonizando?

Tras un posicionamiento inicial en favor del Sindicato Unitario de Enseñanza, desde la Secretaria General y de Organización de la CONC, a la vista que UGT estaba por impulsar la reorganización de la FETE (Federación Española de Trabajadores de la Enseñanza), no hubo resistencia en que algunas personas heterodoxas con la dirección, tanto del partido como del sindicato, optáramos por empezar a constituirnos en sindicatos locales. Ya a finales de marzo del 77, como he dicho antes,

se constituyó el Sindicato de Barcelona de CCOO de Enseñanza, que más tarde, en junio de 1978, se unió en la Federación de Enseñanza de CCOO.

Con el paso de tiempo la razón se posicionó al lado del sindicalismo de clase básicamente por dos motivos.

¿Qué motivos son esos?

La pretendida unidad del Sindicato Unitario se vio desquebrajada cuando diversas opciones irrumpieron en el sector de la enseñanza. La FETE-UGT reapareció de la mano del PSOE, la CNT organizó su sector de enseñanza, el PTE creó la CSUT, la ORT creó el SU. Aparecieron también sindicatos corporativos de derechas como ANPE o CSIF... Por tanto, la división estaba servida.

El pretendido sindicato unitario era un sindicato más y para colmo corporativo, aunque ellos lo negaran. Con el tiempo, se ha demostrado que lo era al fin y al cabo.

¿Te estás refiriendo a la USTEC?

Sí, sí, a la Unión Sindical de Trabajadores de la Enseñanza de Catalunya, que con una pátina progresista en realidad tienen un comportamiento básicamente corporativo.

Has comentado que no hubo oposición por parte de la dirección del partido y del sindicato, pero tengo entendido que no os lo pusieron tan fácil, que no estaban por un sindicato de enseñanza de CC.OO.

De entrada fácil, fácil, no, ya que desde la dirección del partido se apostaba por constituir un Sindicato solo de enseñanza, con debates bastante duros y con parte de la dirección del partido perteneciente al sector de enseñanza afiliándose a la USTEC. Cuando a mediados de 1977 un grupo considerable de trabajadores de la enseñanza decidimos crear los Sindicatos de Enseñanza de CCOO y posteriormente la Federación de Enseñanza de CCOO no hubo oposición alguna por parte de la dirección del sindicato.

La verdad es que yo nunca me sentí coaccionado o apartado por la dirección por optar por la Federación de enseñanza de CCOO en lugar de afiliarme a la USTEC como era la directriz de la dirección, tanto del PSUC como de CCOO.

¿Recuerdas alguna intervención relevante de Sacristán en aquellos meses?

Ninguna en especial. Simplemente las que se iban produciendo en los debates que del 1 de marzo al 1 de julio de 1977 se iban produciendo en el seno de CCOO.

¿Fue Sacristán el redactor de las líneas programáticas de la federación de enseñanza?

Siempre se ha dicho que el documento fundacional de la Federación de Enseñanza, las “Líneas programáticas” de la FECCOO, fue redactado por él. Pero, aunque así fuera, la realidad es que el contenido es fruto del debate realizado por muchas personas durante esos tres meses de 1977, haciendo realidad lo que hemos dado en llamar un intelectual orgánico o colectivo.

Ahora, a punto de cumplir 50 años de aquel debate, podemos afirmar que a largo plazo el pensamiento ha dado la razón a las personas que apostamos por CCOO, por un sindicato de clase, del cual me he sentido y me siento orgulloso después de todo este tiempo.

¿Jugó algún papel Sacristán en la difusión de vuestros acuerdos, de esas “líneas programáticas” de las que antes hablabas? En mi memoria está la presentación, con su presencia, de la federación en el Aula Magna de la Universidad de Barcelona.

Efectivamente, el documento programático, que aún conservamos en el archivo de la FECCOO, tuvo multitud de actos de presentación en centros de trabajo, territorios y, por supuesto, en la universidad, presentaciones en la que en más de una ocasión participaba directamente Sacristán.

¿Se conserva el material de todas aquellas discusiones?

Tenemos algún documento previo a la constitución de la Federación de Enseñanza de CCOO, pero la documentación básica es a partir del 1 de julio de 1977.

¿Quieres añadir algo más?

Básicamente agradecerte poder expresar en esta entrevista experiencias vividas por mí hace 50 años y de las que tengo un gran recuerdo. Tanto

de aquel momento como ahora me siento muy orgulloso de mi Federació d'Educació de CCOO.

Soy yo el que debe mostrar su agradecimiento. Moltes gràcies, Lluís.

18. Montserrat Galcerán Huguet: “Su comunicación a las Jornadas de ecología y política de 1979 es un texto increíble. Supone un antes y un después, y así fue recibido por muchos de los asistentes.”

Catedrática emérita de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, Montserrat Galcerán Huguet (Barcelona, 1946) fue concejal del Ayuntamiento de Madrid entre 2015 y 2019. Entre sus publicaciones: *La invención del marxismo* (1997), *Silencio y olvido* (2004), *Deseo (y) libertad* (2009), *La bárbara Europa* (2016), *Activistas en Cibeles* (2022)

¿Conociste personalmente a Sacristán?

Sí, le conocí personalmente aunque le traté poco. Como estudiante de Filosofía era un gran referente, pero cuando yo estudié él no estaba en la Facultad. Le encontré en alguna sesión y en la Caputxinada, pero le veía como una gran personalidad, rodeado de un halo de respeto.

Posteriormente le visité un par de veces en su casa cuando preparaba la Memoria de Licenciatura y el Doctorado. También hablamos varias veces por teléfono. Yo trabajaba sobre el concepto de “libertad” en Marx. En ese entonces leí su documento para el seminario de Arras y discutimos sobre la importancia que debía dar a las tesis liberales sobre la libertad. En su opinión era importante leer a Adam Smith, cosa que hice, para enmarcar correctamente esta cuestión y no dejarse llevar demasiado por la vertiente filosófica y especulativa.

Permíteme dar la referencia del documento de Arras: Manuel Sacristán, *La filosofía de la práctica II. Los documentos del partido, Irrecuperables*, 2025, pp. 205-217 (edición de Miguel Manzanera Salavert).

La última vez que hablamos fue poco antes de irse a México y me pareció que estaba contento con esta nueva experiencia. Le dediqué la Tesis doctoral que presenté en 1982, justamente sobre el concepto de libertad en Marx.

¿Recuerdas la dedicatoria?

Sí, claro. Decía: “A Manolo Sacristán, como muestra de cariño personal y de admiración por su obra”.

Debemos a Xavier Juncosa, el director de los documentales “Integral Sacristán”, la expresión “Poliedro Sacristán”. ¿Qué caras de ese poliedro te parecen más destacables?

Por mis propios intereses me llega más su dedicación a la lógica, su actividad como comunista y como miembro del Pce/Psuc, y sus últimas reflexiones, tanto los textos sobre Ulrike Meinhof como las notas a la autobiografía de Gerónimo, sin descuidar los temas de ecología. Realmente me tomé por primera vez en serio esos temas al leer sus artículos en *mientras tanto*.

En cuanto a lo primero, siempre pienso que hubiera podido desarrollar una escuela de lógica muy importante en este país, si el régimen no le hubiera vetado. Más allá de la injusticia, me parece un ejemplo de cómo la ceguera de la Dictadura se alimentaba de la ignorancia y mostraba una altivez estúpida que era muy propia de los jefes de la época, incluidos los intelectuales y académicos. Que el Tribunal de oposición no supiera siquiera de qué estaba hablando es muestra suficiente.

En cuanto comunista me recuerda una época en que la aureola de comunista seguía estando vigente, por la lucha contra el franquismo, por la capacidad de sufrimiento y la perseverancia, por la altura de miras, por la propia historia de los comunistas. Y sin embargo me causa cierto desasosiego que no lograra entrever en los dirigentes de la época rasgos que se hicieron cada vez más visibles y palpables durante la Transición. Ciertamente compartió las ilusiones de muchos militantes, quizá con la diferencia de que se dio cuenta antes que otros. Para él, el final de la primavera de Praga fue el momento decisivo; para otras personas de su generación, incluso en el ámbito europeo, como la italiana Rossana Rossanda, el descalabro de los partidos comunistas se percibe claramente a partir del mismo año, cuando precisamente emergen nuevos conflictos sociales que el PCI se va a esforzar por acallar. Lo mismo ocurrirá en este país durante la Transición.

Me impresiona que se sintiera tan cerca de intelectuales como Lukács o como Gramsci, para quienes “ser comunista” era una señal de identidad. En mi generación ya no era así, o eso creo. Los textos del final de su vida, como el de U. Meinhof o el de Gerónimo muestran una apertura a otras cuestiones que no era habitual en los viejos comunistas, y eso le honra. Por otra parte él define “ser comunista” como formar parte de un Partido comunista, se supone que un partido revolucionario. Por lo que me pregunto cómo se sentiría tras su salida del Partido y si en los años

posteriores se consideraba un comunista sin partido, algo un tanto difícil y que acerca a las personas en esa situación a la posición de los independientes, tan criticados en la visión clásica de los partidos comunistas, porque se supone que son personas a las que les falta la valentía o la decisión para sumarse a un proyecto colectivo, lo que demostraría una personalidad individualista y burguesa que evidentemente no era el caso.

Me pregunto cómo vivió esa especial situación y enmarco ahí su esfuerzo por vincularse a nuevos proyectos.

Dejó de ser miembro del PSUC-PCE, pero militó en otras organizaciones como el CANC (Comité Antinuclear de Cataluña) o los comités antiotánicos sin dejar de sentirse comunista. En sus últimos años, salvo error por mi parte, solía priorizar su comunismo sobre su marxismo.

Creo que sí. Por eso te decía que no sé muy bien cómo vivió eso de ser comunista sin partido o tal vez veía en esos proyectos una actualización del comunismo para nuestros días, como otra manera de ser comunista en la medida en que seguía luchando por una sociedad equitativa y sin explotación, respetuosa de la naturaleza.

Me ubico en otras coordenadas. No es Heidegger un autor que desconozcas. ¿Qué opinión te merece la tesis doctoral que dedicó a las ideas gnoseológicas del autor de los *Cuadernos negros*?

Leí ese trabajo a mediados de los 60 cuando todavía estudiaba la Licenciatura. Y lo volví a leer cuando preparaba el libro sobre Heidegger. Me sigue resultando curioso por qué dedicó su tesis doctoral a este tema – ya que el libro se basa en la tesis, no sé si es exactamente igual o introdujo algún cambio.

Creo que no, que no introdujo cambios.

Me pregunto por qué alguien que ya conoce bien la lógica formal se pone a hacer una tesis sobre Heidegger a su vuelta a España. Pienso que lo hizo porque aquí no podía seguir con la Lógica. Ni había tradición de esa disciplina ni aparatos adecuados. Pero centrarse en Heidegger y en este tema me parece un retroceso en su maduración intelectual.

Fernández Buey, en su Prólogo a la reedición del libro por Crítica en 1996, indica la continuidad de ese trabajo con otros artículos anteriores

publicados especialmente en *Laye*. También insinúa que el texto ofrece una contribución a la discusión del momento, cuando Heidegger era, por una parte, uno de los autores más leídos y, por otra, había un cierto interés por marcar su continuidad con el pensamiento escolástico tradicional y con el nacional-catolicismo. Son aspectos a tener en cuenta: ver su tesis, su libro, como una contribución a la polémica cultural de la época.

En el texto explica su motivación señalando que, en tanto que pensador racionalista, le interesaba investigar si había algo que aprender de un pensador irracionalista como Heidegger. Es obvio que no. Esa profunda diferencia con el pensar de Heidegger no le impide, sin embargo, seguir las derivas de su obra con exigente atención, cosa que es marca del rigor de estudioso propio de su hacer intelectual y que no desmerece del tipo de investigación que se exige en una tesis.

Me parece un libro que sigue siendo valioso como estudio pormenorizado de la obra de Heidegger aunque haya quedado algo desfasado por investigaciones posteriores. Muestra ciertas similitudes con el texto de Lukács, *El asalto a la razón*, que se había publicado en alemán en 1954 –el libro de Sacristán es de 1959. Lukács no está citado en la bibliografía, por lo que no sé si lo conocía aunque la tesis de fondo sea muy semejante.

El libro da mucha importancia a las posiciones de *Ser y tiempo*, por lo que comparte una lectura entre existencialista e irracionalista muy propia de la época y, en cambio, atiende menos a los sesgos ontológicos que han sido reevaluados por la bibliografía posterior. Aun así, manifiesta que el pretendido pensar esencial propuesto por Heidegger aporta poco a un pensar racional que es el que fundamentalmente le interesa.

Menciona, aunque no entra más a fondo, la vinculación de Heidegger con el nacional-socialismo, un tema que fue reactivado por textos posteriores como el libro de Farías (1989), el de H. Ott (1992) o el de Faye (2009). En todos ellos se muestra que esa vinculación no fue accidental sino que forma parte de la orientación de su filosofar como un pensar encaminado a defender una vinculación esencial con el acontecer que está reservada a unos pocos. Y que tiene por tanto un fuerte carácter elitista y carismático, muy despreciativo para el común de los mortales.

¿No es un caso muy singular que un filósofo como él fuera miembro de la dirección política del PCE y del PSUC (Fue miembro, como recuerdas, del comité ejecutivo entre 1965 y 1969)? Esa toma de partido, ¿pudo sesgar sus análisis en asuntos de teoría marxista?

No lo creo. Su marxismo me parece muy abierto y poco dogmático. No se deja encorsetar por el dogma marxista-leninista –cierto es que el comunismo español de la época tenía poco bagaje teórico– ni por las modas del momento: es muy crítico con Althusser, por ejemplo, y tiene muy pocas referencias por no decir casi ninguna a la moda del joven Marx, tan importante en Alemania. Sus fuentes son más el marxismo italiano, especialmente Gramsci, Della Volpe, y otros. Pero no toma nada en cuenta a los autonomistas italianos, como Negri o Panzieri o Tronti que ya despuntaban en aquel momento. Su lectura es tal vez más clásica, más centrada en Lukács o en Lenin.

Yo creo que en su lectura de Max priman dos cosas: un conocimiento de detalle de la obra de Marx que tradujo, como sabemos, y una preocupación fundamental por ubicar el papel del intelectual comunista como hombre de partido o, si se prefiere, como organizador de un partido obrero de masas encaminado a hacer una revolución, en un momento en que una revolución obrera estaba dejando de ser una hipótesis en la Europa de la época, incluida España. Y en que los Partidos comunistas estaban dejando de ser lo que habían sido.

Hay una cierta dualidad en sus posiciones: por una parte se considera heredero de la tradición cultural española, con referencias a Ortega por ejemplo, una tradición fuertemente reaccionaria; por otra, introductor de un marxismo abierto y nada dogmático, aunque con escasas referencias a la tradición del movimiento obrero español. Y a eso se suma su pasión y conocimiento del saber científico que no le convierte en positivista, sino que mantiene un fuerte compromiso ético.

Todo ello le hace un personaje muy singular.

Hablando de Ortega: ¿qué opinión te merece el interés de Sacristán por su obra, su diálogo crítico con él a lo largo de los años?

Siento decir que Ortega no es uno de mis pensadores favoritos. Para mí es difícil olvidarme de su desprecio por las masas. *La rebelión de las masas* es un libro que me impide empatizar con él. Hay algo de filosofía de salón en Ortega que me incomoda.

Con todo, comprendo que fue un autor muy importante en su época, que destacaba en el ambiente intelectual pueblerino de la España de aquellos años y que todos los jóvenes intelectuales tenían que medirse con él. En eso Sacristán no fue una excepción.

También es verdad que jugó un papel especial en la revista *Laye*, donde la referencia a Ortega, quien, aunque respetado por el Régimen, era, sin duda, anti-falangista y se proclamaba viejo liberal, jugaba a favor de sus intentos por separar la revista de la doctrina oficial, ya sea del falangismo como del nacional-catolicismo.

No puedo decir con claridad qué es lo que le atraía de su filosofía. Se notan ecos de Ortega en el texto sobre la Universidad y, no digamos, en el texto publicado en *Laye* sobre la verdad, tema que fue una constante en el pensamiento de Sacristán. Pero no sabría explicar bien qué le atraía del intelectual español, cuyas posiciones casaban mal con los resultados de su aproximación a los lógicos y filósofos de la ciencia, habida cuenta de que esa aproximación exigía un cambio de orientación considerable. O con su militancia comunista. ¿Tal vez la conciencia aguda en Ortega de la crisis de su tiempo? ¿O tal vez aquel rasgo del pensar de Sacristán que le hacía aborrecer las modas y esforzarse denodadamente por rescatar lo que de bueno pudiera haber en tradiciones anteriores? Lo más lejos posible del *snoob* intelectual. Él mismo, Sacristán, era un clásico, y lo más cerca que había en España a un filósofo clásico en el sentido humanista del término era Ortega.

En 1964, Sacristán tradujo, prologó y anotó el *Anti-Dühring* engelsiano. Su prólogo, "La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*", fue importante para la formación marxista de varias generaciones de universitarios y militantes antifranquistas. Más de sesenta años después, ¿sigue siendo de interés?

Como otros textos está fechado, 1964, primera mitad de los sesenta. Si pensamos qué otros textos marxistas se publicaron en aquel momento nos encontraremos con Althusser y Poulantzas, y su relectura en clave estructuralista, o con Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* se publicó el mismo año. Ya sólo eso indica que Sacristán iba por su cuenta. Su lectura de Marx, o de Engels en este caso, no se inscribe en las corrientes de interpretación dominantes en el momento en Europa o en USA. Cosa que por supuesto no es responsabilidad suya: los

intelectuales españoles han estado por lo común bastante fuera de los debates hegemónicos.

Por otra parte el problema que plantea en el texto, que es el estatuto científico del marxismo, es algo que resultó muy importante en su momento en el desarrollo del marxismo propio de la socialdemocracia alemana, pero que en los 60 había perdido vigencia. No sólo porque el neopositivismo, al que se refiere al final de su prólogo, plantea la cuestión de la ciencia de un modo distinto sino también porque ya el marxismo no precisaba de aquella fundamentación o al menos el carácter “científico” del marxismo había dejado de ser la cuestión fundamental.

Sacristán alude en su texto a que Engels infravalora el aspecto práctico-político del marxismo, aspecto que él mismo enfatizará en un texto posterior, de 1978: *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*. En mi opinión, aunque sitúa históricamente el texto de Engels de modo correcto, infravalora a su vez el cambio contemporáneo en la propia noción de ciencia y eso genera cierta ambigüedad, ya que Engels se está refiriendo al modelo de la ciencia positivista como pretendida fundamentación de una práctica política, que mezcla sin embargo con sus críticas al concepto hegeliano de ciencia, mientras que Sacristán baraja un concepto de ciencia positiva, que no positivista, amparada en un aparataje formal y dotada de protocolos de experimentación que no puede servir para la fundamentación de un marxismo que, por otra parte, no precisa de ella. Podríamos decir que la política comunista se ha emancipado de aquella fundamentación y se defiende por su práctica, por su incorporación a la lucha colectiva de un movimiento obrero activo, cosa que también explica que el progresivo apagamiento de ese movimiento haya arrastrado consigo el auge de esa tradición. A su vez Sacristán reserva el término “dialéctica” para la vocación globalizadora del conocimiento en un uso un tanto peculiar.

Traté ese tema con más amplitud en un capítulo del libro *La invención del marxismo* (1997, 2023^{2a}). Releí entonces el texto de Sacristán y llegué al convencimiento de que no era consciente del debate al que responde el texto de Engels que no era otro, en mi opinión, que salir al paso de las concepciones ideales o morales del socialismo sustituyéndolas con una sustentación de ese proyecto como resultado de la dinámica histórica mostrada por la “ciencia”. La “ciencia” aquí mentada no es el modelo de ciencia positiva ni tampoco las ciencias naturales ni siquiera la

Historia, sino la teoría histórica, socio-económica de Marx, en otras palabras el materialismo histórico.

Por eso creo que el prólogo de Sacristán, a pesar de sus méritos, no acierta en el fondo del problema.

Ese mismo año de 1964 publicó *Introducción al análisis y a la lógica formal*. Era extraño en aquel tiempo que un marxista competente hablara, con conocimiento de causa, de lógica formal, metodología y de filosofía de la lógica. ¿Qué papel desempeñó en la cultura española ese manual en tu opinión?

Creo que fue un libro muy importante. En mi caso concreto fue el primer libro que leí de lógica formal. La lógica estaba en tercer curso de la carrera y en 1966, el año en que la cursé, fue el primer año en que se daba lógica formal. Nos la daba un profesor de matemáticas y para estudiantes de Humanidades, como era mi caso, era todo un reto. El texto de Sacristán tenía la peculiaridad de que no sólo planteaba los axiomas y las fórmulas, las operaciones, sino que introducía el contexto o al menos ciertos problemas con los que la lógica tiene que ver en tanto que parte de la filosofía.

Este libro y el de Ferrater-Leblanc fueron los introductores de esta temática y, como he dicho, creo que podría haber hecho cosas interesantes en lógica. Ciertamente que entonces nos hubiéramos perdido quizá otros aspectos de su obra, pero creo que le encantaba la magia de los razonamientos lógicos, aun siendo consciente de su particularidad. Nunca aceptó el planteamiento de Carnap.

¿Planteamiento de Carnap? ¿A qué te refieres?

Tal vez no me expresé correctamente. En la *Introducción a la lógica*, Carnap está muy presente, no sólo en los símbolos empleados, sino especialmente en la última parte cuando habla de la inducción y trata con cierto detalle la forma como este autor está abriendo camino a una lógica de la inducción y no sólo de la deducción, que era el camino habitual de la lógica. Comparte también el rechazo de la metafísica y la idea de que muchos problemas filosóficos son problemas de mal uso del lenguaje que se resuelven con el desarrollo de la sintaxis lógica, que provee formalizaciones claras del lenguaje científico, útil para todas las ciencias.

Sin embargo diría que Sacristán se distancia de la idea de la posible construcción de un lenguaje perfecto y no comparte las tesis posteriores de Carnap sobre la semántica. Creo que se inclina más bien por las posiciones de Quine, del que tradujo diversos textos, entre otros *Los métodos de la lógica* (1962), *Desde un punto de vista lógico* (1962), *Palabra y objeto* (1968), *Filosofía de la lógica* (1973) y *Las raíces de la referencia* (1977). En los textos que acompañan a estas traducciones muestra su predilección por la reflexión en torno al propio estatuto científico-filosófico de lo lógico, más que por el desarrollo formal del lenguaje. Cierto es que Quine desarrolla aquella lógica de la inducción de Carnap con estudios detallados del funcionamiento de las inferencias, pero replantea el tema de la relación de los enunciados lógicos con las proposiciones empíricas en un sentido novedoso con el que Sacristán simpatizaba.

Lo ejemplifica con la utilización de la referencia de Quine, según la cual lo científico formaría como una especie de paralelogramo, interno al mundo, que tocaría con lo empírico sólo en su perímetro, de tal modo que los enunciados lógicos, que corresponden al núcleo, estarían relativamente apartados de ese contacto. Formarían un marco epistémico propio con reglas internas y por tanto con procedimientos de consistencia y derivación. Un modelo distinto de la semántica de Carnap.

En 1966, en tiempos de franquismo y clandestinidad, se constituyó, tú estuviste, el Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona. ¿Qué opinión te merece el Manifiesto que escribió Sacristán para la formación del SDEUB: “Por una Universidad democrática”?

Me sigue pareciendo un texto soberbio. Recuerdo haberlo leído y repartido en la Facultad –yo era delegada de curso aquel año- y que nos causaba sensación. Sobre todo la fuerza con que se insistía en que lo que teníamos no era una auténtica Universidad. Hoy te diría que igual había un planteamiento un tanto esencialista, que se corrige en textos posteriores, pero para nosotras, en aquel momento, tenía toda la fuerza de un manifiesto.

Posteriormente cuando el conflicto universitario contra el proyecto Bolonia, en los 90, utilizamos ese texto y algunos otros para argumentar

sobre nuestra negativa a que la Universidad fuera capturada por el neoliberalismo dominante.

La disyuntiva entre una vía tecnocrática, o neoliberal ya en los años 90, y la vía democrática seguía estando presente, como si la Universidad no hubiera formado parte del régimen el 78 y hubiera quedado anclada en un mero cambio de fachada. Los profesores y profesoras incorporados en los años 80 no fuimos capaces de romper una inercia excesiva. Ciertamente la Universidad cambió, pero en los 90 la ofensiva neoliberal la capturó claramente, con muy poca resistencia, pues la democratización que demandaba el Manifiesto nunca llegó a realizarse.

Escrito en el verano de 1967, Sacristán publicó en enero-febrero de 1968, en catalán y en castellano, “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”. El texto fue comentado críticamente por Gustavo Bueno y durante años ha sido discutido en el seno de la academia filosófica española. Sigue siendo discutido en ocasiones ¿Qué opinión te merecen las tesis y argumentos de Sacristán? ¿Siguen teniendo interés para nuestro hoy y nuestras preocupaciones?

Nunca me convencieron los argumentos de Gustavo Bueno. Aun reconociéndole el mérito de haber creado una escuela filosófica propia, creo que siempre ha sido un escolástico. Basta comparar el texto de Sacristán, menos de 30 páginas densas y condensadas en forma de tesis, con el inacabable comentario de Bueno. Su materialismo no deja de ser un buscarle las vueltas a los diferentes tipos de materia desde una concepción sustancialista poco fructífera.

Años más tarde, en un Congreso de Jóvenes filósofos, para mi sorpresa, Bueno defendió algo parecido a las tesis de Sacristán, en el sentido de que los estudios de filosofía deberían ir acompañados por estudios de algún tipo de saber concreto, como una reflexión de segundo grado, ya que supone un tipo de saber que se sitúa en una escala diferente. Sin ir acompañado por algunas nociones de saberes propios, ya sea de tipo humanista o científico propiamente dicho, el estudioso de la filosofía es posible que se pierda en un espacio de abstracciones o en una erudición excesiva.

Curiosamente si bien en su momento la posición de Sacristán fue tildada de “liquidacionista”, con toda la carga despreciativa que tiene esa palabra en la tradición comunista, fue recuperada posteriormente con esa propuesta de crear un Instituto de filosofía encargado de masters y

doctorados, pero no de grado propiamente dicho. Los profesores de filosofía se aferraban sin embargo a la tradición filosófica como el contenido específico del grado de filosofía e insistían en que esos saberes no debían perderse, aunque su enseñanza ha adquirido una forma escolar que merma su riqueza.

Debo decir que en su momento el texto causó revuelo entre los estudiantes de filosofía que, en nuestra pedantería juvenil, no acabábamos de entender que aquellos saberes adquiridos con tanto esfuerzo durante la carrera no nos acreditaran como filósofos/as. Nos parecía que menospreciaba la tradición crítica de la filosofía en la que con tanta dificultad nos situábamos.

Visto desde hoy diría que su posición era correcta, pero que no es fácil eliminar tradiciones escolares asentadas, por más que sean residuos de otras épocas.

Por otra parte, no tengo tan claro, como él parecía tenerlo, que la eliminación de la especialidad de filosofía como carrera universitaria no eliminara lo poco que hay de estudios de segundo nivel sobre la propia ciencia, e incluso de estudios de historia del saber, y que esta lograra suplir aquella falta por sus propios medios. La deriva de las ciencias contemporáneas, cada vez más encastilladas en sí mismas y en su especialización y, por otra parte, la aparición de corrientes anticientíficas exitosas, como por ejemplo el terraplanismo, me hace pensar que no está de más preservar el conocimiento de la historia de las teorías, aunque no sea en el marco institucional de un grado propio. Dicho honestamente no lo acabo de ver tan negativo como Sacristán lo presenta.

Sacristán apoyó con decisión el intento de reforma democrático-comunista de la Primavera de Praga y criticó sin eufemismos la aniquilación de la experiencia checoslovaca por las tropas del Pacto de Varsovia. ¿Qué opinión te merecen las posiciones que mantuvo?

Me pareció muy valiente por su parte. Ya señalé que para mí, joven recién licenciada en aquel momento e inmersa en el contexto del 68, eran más interesantes los nuevos proyectos ligados a la experiencia del París del 68, los movimientos de las comunas en Europa o de los jóvenes trabajadores en las fábricas. La tradición comunista me interpelaba menos y hasta cierto punto me parecía bastante lógico que, en la defensa de su esfera de influencia, el Pcus arruinara la experiencia checa.

Posteriormente, leyendo sus textos y sus entrevistas he comprendido que para él la invasión de Checoslovaquia supuso el fin de la ilusión de que los Partidos comunistas seguían siendo agentes revolucionarios, ya fuera en los países donde la revolución hubiera triunfado o se hubiera importado, como era el caso, como en los países como el nuestro, donde el Pce era el agente antifranquista fundamental.

Creo que posteriormente, y tras haber superado el shock que le produjo, mantuvo algo de esa confianza en su labor por reforzar un ecosocialismo emergente, del que siempre subrayó su valencia democrática.

No sé qué habría dicho si hubiera vivido el derrumbe del bloque del Este y el paso directo de aquellos jerarcas a oligarcas de un capitalismo desmadrado. Tal vez el 68 en Checoslovaquia como el 89 de Gorbachov terminó con la esperanza de una reforma democrática de aquel sistema. De modo que las luchas anticapitalistas en la actualidad tienen que operar con otros paradigmas. Aunque sigamos siendo marxistas y comunistas, lo somos de otro modo.

Fueron muchos los autores que tradujo (Platón, Marx, Engels, Labriola, Gramsci, Lukács, Quine, Adorno, Marcuse, Schumpeter) ¿Qué opinión te parece su labor socrático-traductora? ¿Ha sido valorada suficientemente?

Creo que es una muestra de cómo supo transformar en algo positivo la necesidad de ganarse la vida traduciendo que se le impuso como una exigencia al ser excluido de la Universidad. Lo valoro en alto grado. Nos permitió acercarnos a autores clásicos y otros contemporáneos con la conciencia de que nos encontraríamos con una traducción rigurosa, bien planteada y fiel.

Estimo en alto grado su traducción de Marx. Es cierto que en algunos pasajes resulta menos fluida que la de W. Roces y un tanto áspera, pero se esfuerza en mantener el estilo de Marx. Haber impuesto la traducción de “plusvalor”, y no “plusvalía”, es uno de sus méritos, en analogía con otras traducciones del término alemán.

Siento que no se haya publicado el tomo tercero que completaría los volúmenes ya traducidos.

Dejó a medias la traducción del tercer libro.

Especialmente interesantes son las Introducciones que recogen algunas de las propuestas de la edición alemana entonces en curso, incluidas las introducciones a los volúmenes de la MEGA que no se incorporaron pero que ofrecían aspectos novedosos.

Otro texto ineludible es la *Antología* de Gramsci que muestra su enorme conocimiento del autor e inclusive su empatía con él. En su momento nos permitió una mirada bastante completa sobre el autor italiano, del que teníamos escasos textos de referencia. Un acierto de la *Antología* fue intercalar cartas del autor. Ello lo hacía un documento doctrinal que a la vez nos permitía un acercamiento al gran autor italiano.

Otros textos importantes son los de Adorno, Lukács o Quine, autores muy diferentes cuyas traducciones son siempre pulcras y fiables.

Es posible que esa labor no se haya valorado como merece cuando fue determinante para introducir autores que no conocíamos y elevar el tono intelectual de la época.

¿Qué opinión te merece su giro ecosocialista (o ecomunista en el decir de Ariel Petruccelli) y sus propuestas de política de la ciencia?

La comunicación a las Jornadas de ecología y política de 1979 es un texto increíble. Supone un antes y un después, y así fue recibido por muchos de los asistentes. Hay párrafos premonitorios, como por ejemplo cuando señala no sólo que el conflicto de clases en el capitalismo puede desembocar en una *debacle* general, sino que la propia clase obrera, en los países que hoy llamaríamos del Norte, puede convertirse en una clase subsumida en la defensa de los intereses del capital.

O cuando señala con total lucidez que la idea de un “desarrollo objetivo de las fuerzas productivas” que estarían aherrojadas por el capitalismo debe pasar a mejor vida, ya que ese desarrollo se ha vuelto extraordinariamente destructivo. Es a partir de esa época cuando nunca habla sólo de fuerzas productivas sino también destructivas o productivo-destructivas.

Señala además la dificultad de moverse entre los dos polos de la propia tradición marxista: el reformismo y el autoritarismo, ninguno de los cuales asegurará esa reformulación del proyecto comunista en defensa de justicia, libertad y comunidad que, como muy bien dice, son “el móvil de la tradición comunista”.

Este texto, como otros entre 1979 y 1985, contribuyeron en gran medida a desarrollar la conciencia ecológica en el país en los movimientos de

izquierda y supusieron un revulsivo en las filas de la izquierda, como Jorge Riechmann ha señalado repetidamente. Consciente de la crisis socio-económica y cultural que se cernía sobre las sociedades europeas –por no hablar de otras partes del mundo-, crisis que se está agudizando, Sacristán abogaba por una especie de reactualización de la “alianza ochocentista entre el movimiento obrero y la ciencia”.

Esa alianza creo que no se ha producido, sino que precisamente los 80 son años de un cambio cultural prolongado que ha dado lugar a corrientes anti-científicas a día de hoy. El neoliberalismo impulsó precisamente un cambio cultural en las antípodas de aquellas y ha dado alas a todo tipo de reactivaciones reaccionarias que, sin duda, llamaría irracionales, por más que el “irracionalismo” contemporáneo sea diferente del de los años 30, pues implica una oposición beligerante al complejo técnico-científico como aparato de poder y no sólo una puesta en cuestión de la verdad científica. Tiene por tanto una valencia política muy acusada.

¿Quieres añadir algo más?

No, muchas gracias por todo.

19. Nicolás González Varela: “Sacristán, como Engels y Marx, es un pensador eminentemente teórico-práctico, su pensamiento está siempre muy estrechamente conectado o cercano a la práctica, la anhela y tiene el horizonte de la acción en todos sus senderos teóricos. La mayoría de sus textos tienen *in pectore* a la praxis revolucionaria.”

Editor de Marx y Engels, Nicolás González Varela es autor de *Nietzsche: contra la democracia y Heidegger. Nazismo y política del Ser*.

Sé que no le conociste personalmente. ¿Cómo llegaste a la obra de Manuel Sacristán?

Debo aclarar que mi formación marxista se desarrolló en los años oscuros de la última dictadura militar argentina, lo que equivalía a una censura férrea y tenaz sobre cualquier material bibliográfico, no sólo marxista sino de meras tendencias liberales. Era extremadamente difícil —al punto de poner en riesgo la vida— acceder a materiales críticos, en especial de España o México. Toda la formación teórica e ilustración militante pasaba, bien por bibliotecas clandestinas personales que habían sobrevivido al golpe militar de 1976, bien por materiales fotocopiados de las organizaciones de izquierda en la clandestinidad. Las universidades eran un desierto teórico... Sacristán en esos años era para nuestra generación un intelectual renombrado, nos llegaba el eco de su obra, pero en la práctica nos era desconocido. La escasez era apremiante y reaccionaria.

Mi primer contacto con su obra fue casual, a través de la recordada revista *Materiales*. Es imposible saber de qué manera fueron capaces de llegar algunos ejemplares de la revista a la Argentina. Su consejo de redacción era un verdadero lujo. Aquel primer texto que llegó a mis jóvenes manos fue un artículo sobre el eurocomunismo, resumen de una intervención en la UAB (Universidad Autónoma de Barcelona) en 1977. La candente cuestión en la época de Berlinguer... Por cierto, todavía conservo aquel preciado ejemplar.

Creo que te estás refiriendo al artículo "A propósito del 'eurocomunismo'" que se publicó en el n.º 6 de *Materiales*, noviembre-diciembre de 1977 y que luego fue incluido en el volumen III de *Panfletos y materiales*, en *Intervenciones políticas*.

Tal como dices.

Afortunadamente, todo comenzó a cambiar con la llegada de la democracia en Argentina a fines de 1983. Aparecieron, por fin, los primeros libros de Sacristán. Los descubrí siendo librero en la legendaria librería Gandhi, filial de la famosa tienda de libros en México, recién desembarcada en Buenos Aires. Llegaron los *Panfletos y materiales* publicados por la editorial Icaria, una enriquecedora colección de breves ensayos, viñetas de filósofos y reseñas bibliográficas. Invito a todos los ávidos lectores a que no dejen de leerlos, plenos de actualidad crítica y científica.

Su gran proyecto de edición de las *Werke* de Engels y Marx de editorial Grijalbo, las OME, alcanzaba a la intelectualidad argentina aleatoriamente.

Las circunstancias histórico políticas hicieron, por lo tanto, que llegara a Sacristán, en primera instancia, desde su lado como hombre práctico y de intervención en la política del día a día, en una segunda y afortunada instancia pude profundizar en el científico y pensador de alcance internacional...

Me salgo un momento del guion. ¿Por qué hablas de Engels y Marx y no de Marx y Engels como suele hacerse?

Quizás sea un pequeño acto de justicia lexicográfica. ¿Cómo era Engels antes de asociarse con Marx? Aseguraba Borges, no sin razón, que el concepto de "texto definitivo" no corresponde sino a la superstición o al cansancio. Esto es plenamente aplicable a los clásicos, muchos de los cuales nos han llegado distorsionados, incompletos, o ambas cosas a la vez. Un caso paradigmático es el del propio Marx. Hoy conocemos bien el tortuoso camino de la publicación de sus escritos, una azarosa aventura política y literaria, a veces mortal, que todavía no ha concluido de manera feliz para el lector en español.

El caso de Engels es quizá mucho peor, al ser considerado un mero "segundo violín", de manera supersticiosa, por cierta parte de la marxología, tanto por él mismo desde la muerte de Marx como, irónicamente, por muchos de sus detractores y oponentes filosóficos-

políticos. Engels, actor indispensable, pero fatalmente secundario. El conocimiento de su obra fue asumido como no decisivo, y esta violencia interpretativa se plasmó en la misma política editorial. La autoinmolación espiritual y física de Engels terminó encarnándose en la recepción. Sus “primeros materiales” quedaron condenados de antemano. La leyenda del “gran hombre” acompañado de su fiel escudero, el *junior partner* Friedrich, se impuso negativamente, como una losa hermenéutica, sobre su propia obra desde 1895. Finalmente, se sumó a esta hipoteca la grosera codificación del *Dia Mat* en fórmulas jesuíticas.

La mía es una reivindicación tardía de la contribución de Engels al comunismo crítico, con la cual, seguramente, estaría muy de acuerdo el propio Sacristán...

Muy probablemente. Déjeme recordar que tú has sido el editor de Engels antes de Marx, una recopilación de textos del coautor del Manifiesto antes de que conociera a Marx.

Prosigo. Hablabas antes de Sacristán como “científico y pensador de alcance internacional”. ¿No exageras un poco usando la expresión “alcance internacional”?

Entiendo que se puede hablar de un Sacristán atlántico, que su obra completa -tanto polémica como de divulgación- ha tenido un alcance subterráneo, muchas veces silencioso, lateral y transgeneracional, detrás de bambalinas, más allá de las instituciones, en muchos ámbitos geográficos distantes. Basta comprobarlo en Argentina o México, o incluso con su actual descubrimiento en el mundo de habla inglesa.

En 1959, como sin duda recuerdas, Sacristán defendió y publicó su tesis doctoral sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, reeditada en 1995 por su amigo y discípulo Francisco Fernández Buey. ¿Qué opinión te merece este trabajo?

He tenido la oportunidad de escribir un libro sobre el Heidegger político hace unos años. Volví a re-leer entonces el libro de Sacristán para ahondar las primeras lecturas del texto y recuperar parte de su precoz mirada crítica sobre Heidegger. También debemos destacar su breve voz biográfica sobre Heidegger del año 1980, para la Enciclopedia Espasa. Sacristán, como sabemos, fue durante un tiempo un

heideggeriano muy especial, heterodoxo... ¿Crítico? ¿De izquierda? ¿Post?

Ese libro, su tesis doctoral, es en general *in toto* un balance absolutamente negativo de la analítica existencial heideggeriana con respecto a su aporte al racionalismo occidental. Recordemos que en esos momentos Heidegger gozaba de una fama indiscutida y casi unánime en la Academia. Pero de repente aparece subrepticamente un breve nota en la cual Sacristán -era el año 1959 y muchos textos metapolíticos y políticos de Heidegger eran prácticamente imposibles de conseguir incluso en alemán-, con los textos más clásicos en mente, sospecha y deduce una posible y necesaria conexión íntima, “más raíz” (sic), entre la analítica existencial y la visión del mundo, la mitología del nacionalsocialismo, poniendo en entredicho la opinión canónica de un gran especialista como De Waelhens y de todo el consenso académico de la época.

Sacristán no se atrevía todavía, su enfoque era sesgadamente centrado en lo gnoseológico, una lectura neokantiana diríamos, a leer la obra de Heidegger en un contexto eminentemente metapolítico, algo además que excedía los límites estrictos de su tesis. Pero allí estaba la indicación formal de una relación íntima entre lo político y el *Dasein*. Y ello en el año 1959...

Una breve “*nota bene*” si me permites...

Por supuesto, adelante con ella.

En cuanto a la voz sobre Heidegger, de 1980, Sacristán parece dudar de esa nota de sospecha de 1959. Ahora habla de “coincidencia de talante”, no ya de una necesaria conexión íntima ideológica, en relación con la *Introducción a la Metafísica* de 1935. Al parecer, para Sacristán, no existía *in pectore* en la analítica existencial de Heidegger la posibilidad de una mirada metapolítica o de un subyacente influjo de la ideología nacionalpopular de la época, sino añadidos gratuitos, ocasionales, artificiales o relacionados con circunstancias anecdóticas o circunstanciales.

Paradójicamente el Sacristán de 1959 estaba más cerca de entender el nacionalismo “privado” de Heidegger y el sustrato metapolítico de su analítica existencial que el Sacristán de 1980.

¿Y cómo puede explicarse esa paradoja a la que aludes? ¿Un “paso atrás” en la comprensión de Sacristán del pensamiento político-filosófico de Heidegger?

No sé si es un retroceso o una claudicación ante la duda de 1959. Pero claramente Sacristán aquí hace un giro drástico, elimina su inseguridad (no sabemos si conocía las fuentes primarias del caso Heidegger a esa altura; eran compilaciones muy raras de ediciones de un ex alumno) y vuelve a las fuentes clásicas, se reconcilia con el viejo De Waelhens y con otros heideggerianos de izquierda. Esto en el contexto de las primeras traducciones al francés de los textos políticos en la revista *Meditations*, realizadas por Faye, que causaron una gran conmoción en los heideggerianos parisinos.

La conclusión era: Heidegger fue nazi, es indudable, pero no puede deducirse esta decisión por razones de su propia filosofía...

Y tu opinión no es esa...

Creo, y lo he tratado de demostrar en mi libro, que existe una conexión íntima y necesaria entre la analítica existencial de Heidegger y su decisión de comprometerse con el nacionalsocialismo, un conexión que tiene fundamentos profundos en su reflexión filosófica, una afinidad profunda.

No hay lapsus: el lenguaje de los discursos “nazis” de Heidegger es el mismo que el de su filosofía.

Una pregunta más sobre Sacristán-Heidegger. No hay duda del prolongado interés de Sacristán por la obra del ex rector de Friburgo en tiempos muy turbulentos, al que consideró en ocasiones uno de los grandes filósofos del siglo XX. Pero, en tu opinión, ¿el filosofar, las posiciones filosóficas de Sacristán beben o se inspiran en posiciones, tesis y argumentos heideggerianos?

Es una excelente cuestión la que planteas. Nunca la había pensado. Hasta qué punto el Sacristán maduro es una evolución, un superación en sentido hegeliano o una reacción a su fase heideggeriana, incluso hasta qué punto es también un proceso de continuidad con rupturas. Algo fundamental para comprender exhaustivamente su pensamiento... Recordemos que para Sacristán Heidegger era el filósofo más influyente de su época. No es tan descabellado pensar un trabajo de ruptura-continuidad. Ya Marcuse en los 1930 intentó combinar a Heidegger con

Marx, un heideggero-marxismo que quedó trunco e incompleto. Quizá no sea eventual que Sacristán tradujera y editara el libro de Marcuse de 1932, con notables notas de traductor, el cual intentaba recuperar a Hegel desde la izquierda con la analítica existencial. O las tesis del mismo Marcuse, también de 1932, intentando un sincretismo entre la analítica del *Dasein* con los Manuscritos del joven Marx de 1844. Todos intentos equívocos, según palabras de Sacristán. Podemos especular con que en Sacristán, observando su deriva posterior, su interés teórico práctico en Engels y Marx, la necesidad de establecer un diálogo con ellos surgió de una especial insatisfacción en relación a cómo fundamentaba la historicidad el propio Heidegger. Recordemos que el *Dasein* es histórico, pero de una manera pobre y esquemática, algo que a un pensador como Sacristán seguramente no le convencía.

En segundo lugar parece intentar complementar la idea de cura, forma práctica heideggeriana inspirada en San Agustín, con la praxis universal y totalizante en sentido materialista. No hay verdad del ente sin verdad de la existencia, la verdad es un existencial. Sacristán llega incluso a hablar de la presencia de una "Dialéctica existencial" subyacente en el primer Heidegger.

¿Qué permanece de Heidegger en Sacristán? Considero que la fuerte actitud anti dogmática del primer Heidegger, en especial su crítica del concepto tradicional de la verdad como adecuación mecánica del entendimiento y la cosa y su "optimismo" gnoseológico, enfrentado al nominalismo y al relativismo.

Aunque el asunto es apasionante, cambio de tema. Déjame antes recordar que en tu anterior respuesta te has referido a su traducción, publicada por Martínez Roca en 1970, de *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, el libro que citabas de Marcuse de 1932.

En 1964, Sacristán tradujo el *Anti-Dühring* y escribió un prólogo para la edición española (el libro, como sabes, se editó inicialmente en México) con el título "La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*". ¿Qué aristas te parecen más interesantes (si las hubiera) de este texto que, según opinión y testimonios de muchos lectores, ha formado a varias generaciones de militantes y universitarios?

Te confesaré algo: para muchos marxistas de mi época juvenil los textos "filocientíficos" de Engels no eran bien vistos, e incluso muchos creíamos firmemente en la existencia de dos marxismos, uno abierto y

otro dogmático, este último derivado, no intencionadamente, del obligado trabajo divulgatorio y populizador de Engels.

El texto de Sacristán fue en este sentido aleccionador, correctivo y pedagógico. Nos aclaró de manera definitiva la cuestión del “engelsismo”.

Hay que recordar -este es uno de los mayores méritos de ese prólogo- que Engels y Marx eran teórico-prácticos. El *Anti-Dühring*, escrito de mala gana, a lo Bartleby, exotéricamente será una intervención eminentemente político-teórica casi quirúrgica, pero, al mismo tiempo, permitirá establecer y clarificar muchos puntos ciegos o no explícitos del comunismo crítico marxiano. Esa es la “tarea de Engels”, esotérica, de la cual hablaba Sacristán: a partir de la propia necesidad de una polémica aparentemente menor, surgen y se precisan con nitidez los fundamentos de un comunismo crítico y con tendencia científica.

Otra cosa importante que nos re-descubría la intervención de Sacristán era el papel decisivo que la concepción del mundo jugaba con respecto del conocimiento científico-positivo, la cuestión más importante en el *Anti-Dühring*. Sacristán pone sobre el tapete una cuestión primordial, como es la de la problemática de la relación entre la dialéctica y el materialismo, cuestión que pone en juego el alma crítica del comunismo crítico de Engels y Marx, el núcleo filosófico mismo del marxismo. Para Sacristán Engels está intentando dotar de una base filosófica sólida, o al menos hacerla explícita, a todo el edificio del materialismo histórico.

Personalmente considero la suya una lectura del *Anti-Dühring* muy novedosa y productiva...

Relacionado con la pregunta anterior: ¿qué te parece más singular de su noción de dialéctica?

Sacristán señala acertadamente que el materialismo no es sino uno de los dos principios fundamentales de lo que Engels llama “concepción comunista del mundo”. El otro es el principio de nuestra señora la dialéctica. Para Sacristán el campo o ámbito de relevancia del pensamiento dialéctico es precisamente el de las totalidades concretas, o sea: la verdad es el todo, la madura holística de la dialéctica es la que le confiere una superioridad. En sus propias palabras, es el intento de comprensión de las realidades concretas con que trata el ser humano. En este punto Sacristán se separa de la dimensión en que apresuradamente

Engels ha ubicado a la dialéctica; critica con razón su aplicación ilegítima e impropia en ámbitos extraños o improductivos.

No hay un método dialéctico, repetía Sacristán, sino una suerte de aspiración dialéctica, un objetivo dialéctico, un intentar pensar con objetivos dialécticos. Lo más destacado de esta idea dialéctica de Sacristán podría resumirse en que la tarea fundamental de una dialéctica materialista consiste en recuperar lo concreto, grito de guerra de Lenin, sin hacer intervenir más datos que los materialistas del análisis reductivo de la ciencia clásica, sin concebir las cualidades que pierde el análisis reductivo como entidades que haya que añadir a los datos, sino como resultado nuevo de la estructuración de estos en la formación individual o concreta, en los “todos naturales.” Sacristán proclama la plena actualidad del materialismo dialéctico.

Tiene en este sentido una feliz fórmula: “Dialectizar es globalizar, totalizar, enterizar”. En este sentido Sacristán lleva toda la razón. La incompreensión general de la dialéctica, de la no-linealidad entre lo lógico y lo histórico, entre el “modo de exposición” y el “modo de investigación”. O sea: la falta de entendimiento de la presencia de Hegel en Marx (ya lo señalaba Lenin), produce curiosas deformaciones como los intentos de “pragmatización de la Dialéctica” (Korsch) o la reducción de la dialéctica a un esencialismo humanista y romántico-comunitario de la cosificación (Lukács) o achacarle a Marx incoherencias inexistentes (la presunta falta de distinción entre “contradicción dialéctica” y “oposición real” de Colletti).

Cuando Sacristán habla de “totalidades concretas”, de “todos naturales”, ¿en qué está pensando?

Aquí se puede ver desplegada la productiva idea sacristaniana de “marxistizar” la dialéctica, —que no es otra cosa que pensar la realidad tal cual es, como totalidades reales—, el temible “universal concreto” de Hegel, o totalidades concretas en el léxico de Sacristán, la antigua convicción dialéctica de que siempre el “todo no es sin más la suma de las partes”. Todo lo que existe está en relación -famosa fórmula hegeliana. Se trata de la totalidad de la experiencia y la vida humana dentro de una determinada sociedad, de una específica formación económico-social, de un organismo viviente. Consiste en recuperar las concreciones para su exposición, que es siempre crítica, dialéctica. El tratamiento dialéctico de cualquier práctica consiste -en palabras de

Sacristán- en verla como elemento de dicha totalidad concreta, y no en sustituir su propio movimiento interno.

Permíteme insistir en el principio del materialismo. ¿Qué noción defendía Sacristán de esta categoría central en el marxismo?

Para Sacristán “materialismo” es una de las voces más equívocas del discurso de los filósofos y, por supuesto, de nosotros los marxistas. El problema central es el propio concepto de materia precisamente. Para él el materialismo teórico debe tener un estatus epistemológico y ontológico, un conjunto de tesis según el cual el conocimiento es conocimiento de un ser externo a cualquier consciencia e independiente de ella. Y la forma más avanzada de materialismo teórico, herencia ilustrada, es el materialismo histórico, un materialismo plenamente dialéctico, no mecanicista, no reductivo.

¿Qué tal resulta la comparación del marxismo de Sacristán con el de otros autores relevantes de la Europa de aquellos años como Althusser o Colletti?

Sinceramente, más allá de las modas, en especial con el althusserismo, creo que es evidente que Sacristán tiene un plus sobre ambos pensadores.

En primer lugar, Sacristán, como Engels y Marx, es un pensador eminentemente teórico-práctico, su pensamiento está siempre muy estrechamente conectado o cercano a la práctica, la anhela y tiene el horizonte de la acción en todos sus senderos teóricos. La mayoría de sus textos tienen *in pectore* a la praxis revolucionaria.

En segundo lugar el marxismo “sacristaniano”, si se puede hablar de algo así, tiene una característica única y es su impulso instintivo hacia la científicidad, su tendencia a escapar a las formulas retóricas, a dogmas anclados en algún tipo de ortodoxia o al misticismo neohegeliano, de reconstruir el marxismo siempre hacia metas científicas y con presupuestos que estén a la altura de los métodos y descubrimientos de la ciencia de la época.

Sacristán en esto se acerca a la gran figura del marxismo italiano -lamentablemente subestimada y poco conocida- del gran Ludovico Geymonat.

Me alegra que cites a Geymonat. También Miguel Candel ha hablado de su cercanía político-filosófica. Le tradujo como sabes.

Sí, sí, lo recuerdo muy bien. En 1966 tradujo para Labor *Filosofía y filosofía de la ciencia*.

En Sacristán se resumen tres grandes perfiles ilustrados: el del tribuno práctico guiado por la gran teoría, el del marxista crítico y erudito -en esto su figura se acerca a grandes marxólogos como Rubel, por ejemplo, a quien Sacristán admiraba— y finalmente el del profundo epistemólogo y lógico.

Sus estudios de lógica y filosofía de la lógica en el Instituto de Münster entre 1954 y 1956, ¿pudieron influirle en su concepción del marxismo?

¿Puede haber influido de manera decisiva el admirado platónico Heinrich Scholz, fundador del Instituto de Lógica matemática y de Investigación de Fundamentos de la Universidad, en su posterior perspectiva de reconstruir el marxismo desde un horizonte epistemológico riguroso? Yo creo que sí pudieron influirle en su anticonvencionalismo, en su férrea actitud contra la metafísica “deshonesta” y su rigurosidad matemática. La filosofía era definida por Scholz como “investigación exacta de fundamentos”.

Habría que incluir también la influencia durante ese período, y a través de contactos extracurriculares, de un compañero de estudios, Ettore Casari, miembro del PCI, además de su asistencia a cursos sobre marxismo coordinados por un cuadro del PC alemán, Hans Schweins. Todo esto lo sabemos, por cierto, gracias a tu trabajo, admirado Salvador, de investigación y divulgación. Una confluencia de factores curriculares y extracurriculares se conjuntaron en una alineación circunstancial que los lectores de Sacristán agradecemos, pues impulsaron su curiosidad intelectual y acercamiento comprometido a la obra de Engels y Marx.

Como en el caso de su amigo y discípulo Paco Fernández Buey, Sacristán priorizaba, sobre todo en sus últimos años, su comunismo por encima del marxismo. ¿A qué crees que quería apuntar con esa prioridad?

Creo que es una actitud correcta, anti ortodoxia, incluso desde el punto de vista teórico, y la más “marxista” en su esencia.

El comunismo puede entenderse como una larga tradición de lucha por alcanzar el Imperio de la Libertad, o como decía el Marx maduro, “una formación social superior cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo”, como real apropiación de la esencia humana, o como “una asociación de seres humanos libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social.” En este sentido la idea comunista como factor real, necesario, de la emancipación del ser humano, condición de emancipación del proletariado (Engels), puede ser perfectamente el horizonte rector sobre el propio marxismo en cuanto *corpus* teórico.

Recordemos que tanto Engels como Marx llamaban a su nueva teoría “comunismo crítico”.

Has escrito, y no poco, sobre temas y autores literarios. ¿Qué opinión te merecen los escritos de crítica literaria de Sacristán? Pienso en sus aproximaciones a Goethe, a Heine, a Brossa,...

Esta es quizás una cuarta dimensión de Sacristán poco conocida. Tú has hablado siempre de su polifacética personalidad, su perfil renacentista. Algunos son de su época juvenil, muchos aparecieron en la revista *Laye*, y todavía conservan el desparpajo y el libre estilo juvenil de Sacristán. Sobresalen de esta producción verdaderos ensayos en potencia, como el de la veracidad de Goethe o el de Heine, donde vemos su alma de gran germanista y de fino erudito. Pero incluso en ellos puede hacerse una productiva lectura “política” de los clásicos, un gran logro del estilo crítico de Sacristán.

¿Es Sacristán un filósofo suficientemente conocido y reconocido por la Academia? ¿Y entre los activistas y militantes de izquierdas?

Pienso que hay que considerarlo objetivamente como el pensador (Sacristán es mucho más que un “mero” filósofo o un elegante marxista de cátedra) del marxismo más importante de los últimos tiempos en España. A lo cual hay que añadir que no ha dejado de tener una práctica militante simultánea, productiva, continuada y crítica, una dimensión en el ámbito de la praxis decisiva en el desarrollo de su propia teoría. Esta característica es la que lo hace indispensable.

Personalmente no estoy en la academia española, soy un investigador independiente, pero es evidente que a pesar de su estatura intelectual y

práctica, sus obras han sido subestimadas, poco analizadas o simplemente ignoradas. ¿Será por su incómoda heterodoxia, por su núcleo duro crítico, por su imposible academización o departamentización? Afortunadamente es una tendencia que veo se va modificando... Considero que ha sido en los ámbitos culturales más capilares de la izquierda donde Sacristán fue diseminado, conservado y divulgado.

¿Qué opinión tienes de las publicaciones, los actos, los encuentros, que se han organizado y se siguen organizando en este año del primer centenario de su nacimiento?

Me inspiran una opinión rayana con la admiración y el asombro. Una tarea insustituible y de reparación histórica de un pensador universal. A colación con lo anterior, creo que es una formidable tarea de divulgación de una gran figura intelectual y militante político, cuya obra y repercusión va más allá de España o de la institución académica. Es un enorme acto de reconocimiento intelectual que es importante, no solo para quienes lo hemos conocido y disfrutado intelectualmente, sino para las generaciones venideras

¿Quieres añadir algo más?

Quiero felicitar a todos los que han trabajado en la organización de este merecido homenaje, ya que es un esfuerzo invaluable para hacer llegar al gran público un pensamiento crítico necesario y actual. También agradezco particularmente a ti tu enorme esfuerzo e incansable trabajo de divulgación de la figura Sacristán, sin lugar a dudas, nuestro clásico.

Muchas gracias por tus generosas palabras, querido Nicolás. “Nuestro clásico” has dicho; me lo apunto, estoy de acuerdo.

20. José Luis Gordillo: “Cuando Sacristán hablaba de emancipación o justicia, no estaba nunca regalando los oídos a sus lectores. Son palabras que utilizó dejándose un jirón de piel cada vez que las escribía. Hay mucha pasión moral traducida en actos antes, durante y después de que las pronunciase o las plasmase en un papel.”

José Luis Gordillo es profesor de filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona, miembro del consejo de redacción de *mientrastanto.es* y del Centro Delàs de Estudios por la Paz. Ha publicado 14 libros como autor, coautor o editor sobre objeción de conciencia, movimientos por la paz, pensamiento pacifista, ecologización del Derecho, función constitucional de la monarquía y evolución de la OTAN, entre otros asuntos.

¿Conociste personalmente a Manuel Sacristán?

No conocí ni traté personalmente a Manuel Sacristán, pero sí comencé a interesarme por su obra desde muy joven por recomendación de Juan-Ramón Capella (una de las muchas y sabias recomendaciones que me hizo a lo largo de su vida) y por mi activismo sociopolítico. Juan Ramón fue mi profesor en la asignatura de Derecho Natural el primer año de la carrera de Derecho, que inicié durante el curso 1977-1978 en la UAB. Cuando llevábamos un mes de clases, Juan Ramón interrumpió la explicación del programa para narrarnos a continuación -en el transcurso de unas dos semanas- la historia de la universidad española durante el franquismo y la de las luchas por su democratización. En relación con todo ello nos habló por primera vez de la importancia de Manuel Sacristán.

El curso anterior, el del COU, había empezado a participar en las campañas impulsadas por la Asociación de Vecinos de la izquierda del Ensanche, en las que tenían un protagonismo destacado unos cuantos militantes del PSUC. Yo no estaba en el partido porque por esa época me atraía más el comunismo libertario. Pero tenía unos cuantos amigos y conocidos que eran militantes del PSUC. A los que trataba con más asiduidad, como a mi amigo Joan Sabater, les pregunté por Sacristán. Todos ellos me corroboraron lo que nos había explicado Juan Ramón, añadiendo detalles sustanciosos sobre su militancia comunista y el

precio personal que había pagado por ello. En ese sentido, Manuel Sacristán siempre ha sido para mí un comunista ejemplar.

A eso puedo añadir una anécdota significativa: un par de años después, en un contexto de fuerte movilización estudiantil, un grupo de estudiantes de la Facultad de Derecho de la UAB le propusimos a un profesor de Derecho Administrativo que militaba en el PSC (y que luego sería miembro del Consejo de Estado) que impartiera una conferencia sobre la constitucionalidad o inconstitucionalidad del proyecto de ley de autonomía universitaria presentado por la UCD. Pusimos muchos carteles anunciando la conferencia y conseguimos llenar un aula de tamaño mediano. El profesor en cuestión comenzó su conferencia afirmando que no iba a hablar del tema que le habíamos propuesto, sino que se iba dedicar a criticar a fondo el texto de Manuel Sacristán «La Universidad y la división del trabajo» por considerar que ejercía una influencia nefasta sobre los estudiantes.

Fue otro dato –en negativo, por decirlo así– que me confirmó la relevancia de Sacristán.

¿Recuerdas las críticas que vertió sobre el escrito de Sacristán? Por cierto, ¿qué opinión te merece a ti ese texto de principios de los setenta?

Como puedes entender, recuerdo sobre todo el enfado monumental de quienes habíamos montado el acto. Pero, si no me falla la memoria, el futuro consejero de Estado y futuro senador también (fallecido hace bastantes años y de cuyo nombre no quiero acordarme), hizo una crítica superficial al texto de Sacristán en la línea de que era muy utópico cuestionar la función de las universidades en sociedades tan complejas como la nuestra, que a la universidad se venía a estudiar y no a hacer política, que hacer política en la universidad estaba justificado en la dictadura franquista porque no habían canales oficiales para hacerla con libertad y dignidad; sin embargo, con la llegada de la democracia, la política se hacía en los organismos de representación popular como los ayuntamientos, parlamentos, gobiernos autonómicos, cortes generales y gobierno central. Así que lo mejor que podíamos hacer era intentar sacar buenas notas y no organizar actos políticos en la universidad.

Es muy recomendable leer «La Universidad y la división del trabajo» después de haber leído la «Misión de la Universidad» de José Ortega y Gasset. Sacristán sin duda rinde homenaje a Ortega, pero también le

hace a él y al liberalismo conservador una crítica profundísima que mantendrá su vigencia mientras existan sociedades con división clasista del trabajo.

Debería ser de lectura preceptiva en los primeros cursos universitarios de todas las carreras, para que los estudiantes fueran conscientes al menos de que son unos privilegiados cuyas matrículas proceden de las plusvalías y los impuestos que pagan los trabajadores asalariados.

¿Fuiste alumno de Sacristán?

Sí, asistí al curso que Sacristán impartía en la Facultad de Económicas de la UB sobre «Metodología de las ciencias sociales». Las clases tenían un horario intempestivo: de 20 a 21h, si no recuerdo mal. Yo iba *de oyente* (sin haberme matriculado), pero pronto me di cuenta de que una parte de los asistentes al curso se encontraba en la misma situación. Sacristán, el primer día de clase, anunciaba a los alumnos matriculados que ya estaban todos aprobados, aunque si querían subir nota deberían hacer unos trabajos que serían expuestos y discutidos en clase. Con ello conseguía sacarse de encima a quienes no les interesaba la asignatura o nos les interesaba él o las dos cosas. Lo bueno del asunto es que la clase siempre estaba llena y había unos cuantos alumnos que ni siquiera eran de la Facultad de Económicas. Yo conocí a estudiantes de medicina, historia, filología y derecho. También era habitual que asistieran becarios y profesores jóvenes de la misma facultad, los cuales, al finalizar su jornada laboral, se pasaban un rato a escuchar a Sacristán y aprovechaban la ocasión para discutir con él problemas metodológicos de sus tesis doctorales.

El resultado eran unas clases muy dialogadas e interesantísimas. Recuerdo debates muy intensos sobre Paul Feyerabend y Karl Popper. A Sacristán se le veía feliz y en su salsa. Joan Benach, a quién creo que tú conoces, grabó todas las clases de ese curso que se impartió a principios de los años ochenta.

Sí, sí, conozco a Joan. Publicaremos la transcripción de esas clases que grabó del curso 1983-1984 en el volumen V de *Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales*.

A parte de esto, intentaba ir a todas las conferencias que daba Sacristán. Asistí a la que impartió en la Fundación Miró en 1978 sobre «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia». A otra sobre la

conmemoración de los diez años del mayo del 68 y también a la que dio sobre el informe del aprendizaje del Club de Roma. También comencé a frecuentar el CTD (Centre de Treball i Documentació), donde se organizaban charlas y debates diversos en los que, a veces, participaba Sacristán, y también te podías encontrar a Josep Fontana, Ramón Garrabou, Octavi Pellissa, Paco Fernández Buey, Miguel Candel, Joan Martínez Alier, Verena Stolcke, Pere Comas o Josep M^a Fradera, entre otros.

¿Y qué opinión te merece esa conferencia que has citado sobre el trabajo científico de Marx y su noción de ciencia, uno de sus grandes textos según la opinión de muchos estudiosos?

El curso anterior, Juan Ramón Capella había organizado en la Facultad un seminario de lectura del primer tomo de *El Capital* de Karl Marx, para lo cual previamente nos leímos una biografía de su autor y algunos textos suyos más breves, como artículos de juventud y el *Manifiesto del Partido Comunista* con sus varios y sucesivos prólogos. Por otra parte, Francesc de Carreras, entonces militante del PSUC y hoy situado a la derecha del espectro político, nos examinaba del texto de Friedrich Engels «Del socialismo utópico al socialismo científico» en la asignatura de Derecho Político.

Explico esto porque, gracias a ello, seguí bastante bien aquella conferencia y entendí dos cosas que a partir de entonces consideré importantes. En primer lugar, que Marx, con todo merecimiento, era uno de los fundadores de las ciencias sociales porque realmente había hecho un notable trabajo científico. Y, en segundo lugar, que su noción de ciencia era visiblemente polisémica. Con los años, no entonces, también entendí que ese era una de las líneas más originales del filosofar de Sacristán, a saber: la visión crítica de la epistemología marxiana y marxista en general, sin tirar por la borda todos sus aciertos y contribuciones al saber sobre la sociedad y a la lucha por transformarla.

En noviembre-diciembre de 1979 empezó a editarse *mientras tanto*, una revista de filosofía y ciencias sociales de la que has sido y sigues siendo miembro de su consejo de redacción. En tu opinión, ¿qué influencia ha tenido la revista en la ciudadanía de izquierda del país? Por afinidad ideológica con la revista, fui miembro del consejo de redacción de la versión en papel de *mientras tanto* desde 1988 hasta su

último número en 2012. Después he continuado como redactor del boletín electrónico *mientrastanto.e*. En total, le he dedicado a la revista fundada por Manuel Sacristán, Giulia Adinolfi y el resto de los integrantes del primer colectivo redactor, treinta y siete años, ocho más de los que llevo felizmente casado con mi compañera de vida. Fui lector de *mientras tanto* desde el primer número, cuando todavía era estudiante. Con Joan Benach y David Vila montamos un acto para presentar la revista en la UAB y, más tarde, un tenderete para difundirla, vender algunos números y conseguir suscriptores.

Su influencia inmediata fue seguramente reducida, aunque recuerdo que de ella se hablaba en los periódicos y en alguna novela de Manuel Vázquez Montalbán. Es bastante posible que, en ese momento, su influencia se redujera a ambientes universitarios de izquierdas, círculos de militantes del PCE-PSUC, de pequeños partidos como la LCR o el MC y sindicalistas de CC.OO. En la época en que yo entré en la redacción, *mientras tanto* tenía unos 1.500 suscriptores y vendía 700 u 800 ejemplares de cada número en quioscos y librerías (hablo de memoria).

No obstante, visto cuarenta y seis años después, su influencia ha sido mucho mayor que la reflejada en esos números. Las tres temáticas expresadas en los tres colores de sus portadas (rojo, verde y violeta) se convirtieron en los ejes fundacionales de Izquierda Unida (por influencia de la revista y por la directa de discípulos y amigos de Sacristán, como Paco Fernández Buey y Víctor Ríos) y hoy están asumidas por todo el amplio espectro de eso que llamamos izquierda. En especial, la verde y la violeta, que en esos años eran preocupaciones minoritarias. *Mientras tanto* no era la única revista que por entonces llamaba la atención sobre la importancia del ecologismo y el feminismo (recuerdo otras revistas como *Userda*, *Alfalfa*, una separata ecologista de *Ajoblanco*, o *Vindicación feminista*, por ejemplo), pero sí era la única que afirmaba con convicción que la tradición comunista debía integrar esos asuntos en el núcleo central de su ideario.

Nació así una aportación muy singular para la renovación de la perspectiva emancipatoria que se tradujo en una propuesta de comunismo democrático, verde, antisexistista y antibelicista que llega hasta hoy. En los años setenta y ochenta del siglo pasado, ese era un proyecto que suscitaba simpatías amplias en la España antifascista. Las cosas se pusieron mucho peor cuando implosionó la URSS y arreció un

anticomunismo feroz que estigmatizaba y ridiculizaba todo lo que se declaraba anticapitalista. Quienes entonces estábamos en la redacción de *mientras tanto* podemos dar testimonio de ello. La simpatía difusa que podía haber por ese proyecto en los años setenta y ochenta desapareció. Pero aguantamos el chaparrón como pudimos y aquí estamos.

Leída hoy, 45 años después, ¿qué te parece más destacable de la Carta de la Redacción del número 1 de *mientras tanto*?

Como sabemos, el borrador de esa Carta lo redactó íntegramente Sacristán. Además, en ese primer número publicó otro texto que estimo muy relevante para comprender la evolución de su filosofar, que es «Comunicación a las jornadas de ecología y política». En mi opinión, lo que allí hizo fue nada más y nada menos que reformular el ideal comunista. Propone como objetivo colectivo «una humanidad justa en una Tierra habitable» que tiene mucha más importancia que la que puede parecer en una primera lectura.

Implica adoptar, de entrada, un punto de vista mucho más materialista que el que era habitual en la tradición que tenía a Marx como a un clásico. Ésta ponía el acento en señalar la importancia de la manera de producir y satisfacer las necesidades de los seres humanos, pero consideraba adjetivo algo tan material como es la interacción de los diferentes modos de producción con la ecosfera. Por suerte, hoy ese enfoque está ampliamente superado, pero entonces no lo estaba en absoluto. Y todo lo que pasa cada día, derivado de la interacción entre la humanidad y la naturaleza y que amenaza nuestra supervivencia, confirma el acierto de esa nueva visión para la lucha por la emancipación humana.

En 1979, ¿cuántos de los nombres más conocidos de la filosofía licenciada y no licenciada de la época estimaban razonable y acertado ese punto de vista? La pregunta se puede hacer para España y para el resto del mundo, para la filosofía conservadora, liberal, social-liberal, marxista y libertaria. La respuesta es pocos, muy pocos.

En mi opinión, ese es uno de los grandes méritos de Sacristán, el cual fue posible tanto por su lucidez como por la lectura que había hecho con anterioridad de Marx y de su tradición, a un tiempo filológicamente rigurosa, históricamente bien contextualizada y por ello abierta. Recordemos su respuesta a una pregunta sobre la «crisis del marxismo»: «todo pensamiento vivo está siempre en crisis». Fue realmente un lujo

haber tenido como introductor a la obra de Marx y su tradición a alguien que comprendió así su obra y su legado.

¿Y por qué te parece tan importante para comprender la evolución del filosofar de Sacristán su “Comunicación a las jornadas de ecología y política»?

Por muchos motivos que exceden lo que soy capaz de sintetizar en una breve respuesta. Te señalaré, de todos modos, lo que estimo más original de ese ensayo. Al comienzo del texto, Sacristán recomienda a todas las corrientes de la izquierda revolucionaria el abandono de todo tipo de milenarismo, el cual les inducía a imaginar un futuro armonioso y paradisíaco para la humanidad. Lo que sabemos sobre la Tierra, dice, nos obliga pensar que siempre habrá contradicciones entre la potencialidad de la especie y los condicionantes impuestos por la naturaleza. Asimismo, afirma que hay que reconocer que la humanidad y sus necesidades pueden expandirse hasta la autodestrucción. De lo cual se deriva, entre otras cosas, que las fuerzas productivas también hay que verlas como fuerzas destructivas en las condiciones de la sociedad capitalista. En consecuencia, la función del sujeto revolucionario no puede ser ni favorecer su liberación incontrolada, ni tampoco coartar sin más su desarrollo. Es una reflexión de 1979, pero ya anuncia toda la temática del «colapso» y el «decrecimiento», controlado o incontrolado, de la civilización industrial.

Invito a establecer una comparación entre esa nueva concepción y la que exponía Herbert Marcuse en *El final de la utopía* (libro traducido al castellano por el propio Sacristán, por cierto) apenas diez u once años atrás. Y también con lo que escribió el propio Sacristán sobre el carácter contradictorio de la vida sexual en las sociedades clasistas en 1969. La cesura es muy clara. Con todo, también es cierto que se trata de un escrito demasiado breve para la enjundia de las cuestiones que trata. Tal vez, si hubiera vivido veinte años más, las habría podido desarrollar más extensamente.

Efectivamente, como decías, tres colores definían las bases político-filosóficas de *mientras tanto*: el rojo, del movimiento emancipador obrero; el verde, del ecologismo transformador, y el violeta, del movimiento feminista. No apareció el blanco o un color

representativo del pacifismo. ¿Por qué? ¿No fue la revista inicialmente pacifista?

No, de hecho, en la Carta de la Redacción del número 1 no hay ninguna alusión al pacifismo. Ahora bien, este asunto comienza a ser objeto de interés bastante pronto, cuando se toma consciencia de los riesgos derivados del incremento de la tensión entre la OTAN y el Pacto de Varsovia de principios de los años ochenta, motivado por la decisión de la OTAN de instalar misiles de corto alcance (los famosos euromisiles) en varios países de la Europa occidental, que prácticamente coincide con la invasión soviética de Afganistán. Los euromisiles, decían los estrategas norteamericanos, podían hacer factible librar y ganar una guerra nuclear limitada al teatro europeo.

Por otra parte, unos meses después del 23-F y en un ambiente generalizado de *miedo a un segundo golpe*, el gobierno de la UCD decidió solicitar la entrada de España en la OTAN con el apoyo parlamentario de todas las derechas, españolistas y no españolistas. Una decisión tremendamente impopular. Según una encuesta de *El País*, publicada el 20 de octubre de 1981, sólo el 18% de la población estaba a favor de esa medida. Los integrantes del colectivo de redacción de *mientras tanto* fueron particularmente beligerante contra esa decisión.

Según tengo entendido, en el verano de 1981 se celebró una reunión del consejo de redacción de la revista en Puigcerdà, en la casa de alquiler dónde veraneaban Sacristán y su familia. Tras una intensa discusión se decidió apostar por un antibelicismo sin complejos. Juan-Ramón Capella y Paco Fernández Buey publicaron en el número 9 de *mientras tanto* una nota editorial titulada «Parabellum» en la que hacían explícita esa toma de posición.

Ahora bien, como lector atento de la revista, yo diría que, en el núcleo inicial de redactores, a diferencia del verde y el violeta, el blanco nunca llegó a ser asumido hasta sus últimas consecuencias por todos ellos. Como tampoco lo es todavía hoy en eso que llamamos izquierda. Predominó más bien un pacifismo de tipo antinuclear, pero no tanto un pacifismo antimilitarista con una apuesta fuerte por las tácticas de lucha social no violentas. Víctor Ríos, Rafael Grasa, Enric Tello, Elena Grau, Juan-Ramón Capella y Paco Fernández Buey, no creo que tuvieran grandes problemas en identificarse como pacifistas y antimilitaristas, pero a otros redactores de esa época creo que les costaba más calificarse así. De hecho, la mayoría de las personas mencionadas se integraría más

tarde, en 1986, en el colectivo de redacción de una revista tan declaradamente pacifista como fue *En pie de paz*. Y después está el caso de Sacristán.

Sobre esto te quería preguntar. El Sacristán de esos años sí que mostró interés por el pacifismo. ¿Cómo concebía el pacifismo Sacristán?

Su interés por el pensamiento y la teorización de la práctica pacifista se produce cuando deja de ser un comunista organizado y asume la dirección de *mientras tanto*. Antes, el pensamiento de Sacristán no se distingue de las tomas de posición del comunismo europeo y español sobre los diferentes acontecimientos bélicos de los años cincuenta, sesenta y setenta. Eso también supuso, de todas formas, que Sacristán practicara y explicara con convicción (incluso a los policías que le detenían e interrogaban) la política comunista de «reconciliación nacional» que se concretaba en acciones pacíficas de masas a favor de la democracia. Eso no lo convertía en un pacifista de pensamiento, pero sí en un pacifista de acción: prácticamente todo lo que hizo contra la dictadura franquista como militante del PSUC (al igual que lo que hicieron la mayoría de los militantes comunistas de la misma época) entraría dentro del repertorio de acciones propugnadas por el pacifismo no violento.

El primer artículo en el que muestra interés por el pacifismo y llama a implicarse en el movimiento por la paz es de 1980, cuando tenía 54 años. Ese texto lo tituló «Contra la tercera guerra mundial». Ahí dice: «Se ha dicho muchas veces, con toda razón, que el problema político-ecológico más grave es el constituido por el armamento nuclear. Al adentrarnos en un nuevo período de tensiones graves, en un nuevo período de guerra fría, ese problema se convierte directamente en el de la supervivencia de la especie». Por eso estimo que su pacifismo es propiamente un ecopacifismo: en su cabeza ambas temáticas están explícitamente entrelazadas.

Ese es, creo yo, el punto de partida de su reflexión que comportará una revisión notable de lo pensado hasta entonces en la tradición comunista. Dicha revisión la llevará a cabo en dos direcciones. Primero en negativo, haciendo algunas consideraciones críticas a la utilidad política de la guerra, esto es, a la guerra concebida al modo de Clausewitz y Lenin «como continuación de la política por otros medios». En un prólogo a un libro de Vicenç Fisas, pionero de la investigación por la paz en

Cataluña, Sacristán afirma: «Con el logro de una capacidad destructiva total, la guerra ha perdido por completo cualquier función social y política. Esa es la raíz de la crisis conceptual de lo militar.» O bien, cuando afirma que, después de una guerra devastadora en la que se utilicen los medios más destructivos, será más probable que los supervivientes estén más dispuestos a aceptar una tiranía universal centralizada que contribuir a la construcción del socialismo.

Después, en positivo, subrayando que el pacifismo es, antes que nada, «no querer matar» y no «no querer morir». Advierte que convertir esa motivación en un programa realista de acción es algo complicado, pero que afrontar esa dificultad es preferible a seguir empujando «la noria de crímenes que ha sido la historia de la humanidad».

En uno de sus últimos escritos recomienda a los partidos de tradición marxista que asimilen «en algún grado» (por tanto, no totalmente) las motivaciones básicas del pacifismo y el antimilitarismo. Sacristán tradujo el brillantísimo panfleto de E.P. Thompson «Protesta y sobrevive» y apoyó la publicación en *mientras tanto* de otro texto fundamental de Thompson: «Notas sobre el exterminismo, la última etapa de la civilización». Si se compara todo eso, por ejemplo, con lo que decía Sacristán sobre la violencia revolucionaria nueve años atrás, en su prólogo a la recopilación de escritos de Ulrike Meinhof, su evolución ideológica es más que notable y su nombre puede añadirse perfectamente a la lista de los pensadores del pacifismo revolucionario.

Pero, salvo error por mi parte, en los dos textos que escribió sobre Meinhof, Sacristán no defendía la violencia revolucionaria que ella defendió y practicó. (A Meinhof, por cierto, la conoció personalmente durante su estancia en el Instituto de Lógica Matemática de Münster, a mediados de los cincuenta).

Cierto, en ningún momento justificó la práctica de la violencia política con la que estuvo involucrada Meinhof. Afirmaba que Ulrike Meinhof había cometido errores políticos graves, pero también añadía que entre esos errores no se debía incluir una reflexión suya [de Meinhof] de 1975 en la que decía «Hoy la política revolucionaria debe ser a la vez política y militar. Eso se desprende de la estructura del imperialismo (...). 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.» Algo tan genérico y abstracto lo podía suscribir cualquier comunista de cualquier tendencia a mitad de los setenta, pero si hablas del «imperialismo» estás hablando del bloque militar occidental, al que se enfrentaba el bloque militar encabezado por la Unión Soviética. Es decir, estás hablando de la guerra fría y sus peligrosas dinámicas. Si comparas eso con lo que escribió Sacristán sobre la guerra y la paz cinco, seis o nueve años después, está claro que hay un cambio notable.

Me salgo un poco del guión. ¿Era posible realmente una guerra nuclear en aquellos años ochenta?

Sí y estuvimos en varios momentos bastante cerca de ella. Te pondré un ejemplo. No sé si conoces la historia de Stanislav Petrov y no sé si eres capaz de recordar lo que hacías el 26 de septiembre de 1983.

Recuerdo (mal) la historia de Petrov, pero no recuerdo lo que hacía el 26 de septiembre de 1983. Tal vez estaba preparando algún acto en recuerdo de los asesinados el 27 de septiembre de 1975.

Ese día, el 26 de septiembre de 1983, tú, yo y el resto de la humanidad podríamos haber sido «daños colaterales» de una guerra nuclear general, pero ni siquiera fuimos conscientes de ello. Quien lo impidió fue el teniente coronel del ejército soviético Stanislav Petrov.

Ese día Petrov tomó la decisión de no iniciar la respuesta militar prevista a un ataque nuclear. Tuvo mucho mérito porque en cinco ocasiones, con intervalos de varios minutos, el radar del que era el máximo responsable transmitió la señal de que se habían disparado misiles intercontinentales desde EE.UU. contra la URSS. Su instinto le decía que eso debía ser una falsa alarma, que no se podía comenzar una guerra nuclear con sólo cinco misiles. Confió en su instinto, pensó que el radar se había equivocado, desobedeció las órdenes recibidas y no comunicó a sus superiores la alerta que claramente le transmitía el radar. Pasado un tiempo prudencial y viendo que no se producía ningún impacto nuclear, Petrov se bebió una botella de vodka y estuvo un buen rato bailando y revolcándose por el suelo. Se hizo un documental sobre este incidente titulado *El botón rojo y el hombre que salvó al mundo*. Tras el final de la guerra fría, una ONG llamada Asociación de Ciudadanos del Mundo le concedió una merecidísima medalla.

Que su ejemplo de desobediencia emancipadora sea eterno en la memoria de la humanidad.

Que así sea, que sea tal cómo dices. Me salto de nuevo el guion de nuestra conversación: ¿es ahora posible una guerra nuclear, en tu opinión?

Sí, desde luego. De hecho, diría que nunca hemos estado tan cerca de una guerra nuclear general como en los últimos tres años. En la guerra entre la OTAN y Rusia en el este de Europa se han perpetrado ataques contra diferentes elementos de las fuerzas nucleares rusas (como radares y cazabombarderos) ubicados en territorio de la Federación rusa. Eso no ocurrió nunca en la guerra fría del siglo pasado y es la primera vez que sucede desde la segunda guerra mundial. Rusia ha declarado que puede contestar a esos ataques con el lanzamiento de misiles nucleares.

La actitud de la mayoría de la opinión pública europea consiste en vivir como si todo eso no existiera, como si esas acciones bélicas y esas declaraciones fueran «faroles» en una aburridísima partida de póker. Es una negación de la realidad en toda regla. Vivimos rodeados de ignorantes felices. Las amenazas, los bombardeos, las masacres en las que están involucrados los gobiernos de la OTAN, Israel y Rusia se suceden, unas tras otras. La gente está dispuesta a movilizarse para apoyar a su equipo favorito de fútbol, sin embargo, es incapaz de acudir a una manifestación para pedir la paz en Ucrania o el fin del genocidio en Palestina. En los años ochenta, entre 1981 y 1985, hubo al menos movilizaciones masivas a favor de la paz y el desarme que inspiraron a Gorbachov para iniciar después su política unilateral de distensión.

Si tenemos suerte y se consigue, como mínimo, una paz negativa en el este de Europa y en Oriente Próximo, si no continúa la guerra contra Irán y no se inicia una guerra contra China, si no amanecemos un día con la visión de un hongo atómico, millones de personas dirán: «ves, no había para tanto», sin haberse parado a pensar en las consecuencias futuras que va a tener la normalización de una guerra *caliente*, aunque sea por estado interpuesto, entre potencias atómicas. No es precisamente una buena noticia para nuestros hijos y nietos, sobre todo si tenemos en cuenta los muchos conflictos que estallarán a lo largo de esta centuria como resultado de la superación de los límites de sustentabilidad del planeta. Estamos asistiendo a un proceso de

militarización que, de momento, no ha recibido la respuesta social que merece. En ese sentido, el pensamiento y la toma de posición ecopacifista del último Sacristán tienen tanta o más vigencia hoy que hace cuarenta y cinco años.

Cojo de nuevo el hilo. Fueron dos, salvo error por mi parte, los artículos que Sacristán escribió directamente contra la OTAN: «La salvación del alma y la lógica» y «La OTAN hacia dentro». ¿Qué destacarías de estos trabajos?

El primero, publicado en *El País* en 1984, es una afilada respuesta a otro anterior de Fernando Claudín y Ludolfo Paramio a favor de la permanencia de España en la OTAN. Ambos formaban parte del aparato cultural del PSOE, pero vale la pena recordar que Claudín había sido, hasta su expulsión en 1965, el *ideólogo* de cabecera del PCE. Fue una polémica que parecía ilustrar la broma aquella de Vázquez Montalbán sobre que la lucha final sería entre comunistas y excomunistas.

Leído hoy, cuando la OTAN nos exige destinar un 5% del PIB a los gastos militares para poder librar una guerra contra Rusia en 2029 (según anuncian alegremente los orates que gobiernan la Unión Europea, como el ministro de defensa alemán Boris Pistorius), no solamente no ha envejecido, sino que resulta de más actualidad que entonces. Pero como la decisión que adoptó la mayoría de los votantes en el referéndum de la OTAN de 1986 fue la defendida por Claudín y Paramio, el segundo artículo de Sacristán que mencionas tiene mucho más interés visto en perspectiva.

En él, Sacristán afirmaba que los efectos internos de la permanencia de España en la OTAN serían demoledores para la dignidad moral de los ciudadanos españoles. Como hemos dicho, muy poca gente deseaba dicha pertenencia. El apoyo de los EE.UU., el país dirigente de la OTAN, a la dictadura de Franco hasta su último aliento estaba muy presente en la conciencia colectiva de la población, al igual que la ausencia de condena al intento del golpe de estado del 23-F por parte del gobierno norteamericano (un intento de golpe de estado contra un gobierno y una mayoría parlamentaria de derechas y pronorteamericana, para más *inri*). Sacristán preveía que el referéndum sólo se podía ganar *volviendo del revés el cerebro* de las personas, explicándoles mentiras para llevarlas hacia dónde no querían ir.

Y así fue: todas las famosas condiciones propuestas por el PSOE para permanecer en la OTAN, sin las cuales el gobierno nunca habría ganado el referéndum, comenzaron a incumplirse al día siguiente de la consulta. Sacristán venía a decir que la evidencia de las mentiras sumiría a la gente en la impotencia porque les convencería de que no eran nadie, de que no contaban para nada, de que su opinión era irrelevante. Así ha sido, en especial respecto a las decisiones de la política exterior y de defensa. La última decisión del gobierno español de aumentar en 10.471 millones de euros los gastos militares ni siquiera ha pasado por el parlamento. La gente tiende a percibir a la OTAN y la UE como los cristianos, musulmanes o judíos perciben a sus dioses respectivos: como entes omnipotentes que imponen su voluntad despóticamente y frente a los cuales es inútil rebelarse.

Con todo, ha habido algunas excepciones a esa regla como, por ejemplo, la rebelión contra el servicio militar obligatorio o la oposición a la invasión de Iraq. Lo digo porque siempre es bueno recordar que las oligarquías políticas y empresariales euroatlánticas no siempre se han salido con la suya.

Una última pregunta sobre este asunto: ¿es consistente con el pacifismo de Sacristán que has explicado el que defendiera a mediados de los ochenta la lucha guerrillera salvadoreña y guatemalteca?

Como he dicho, Sacristán decía en su último escrito pacifista, de 1985, que los partidos marxistas debían integrar en su pensamiento el pacifismo y el antimilitarismo «en algún grado» y por tanto no completamente. Supongo que lo dijo, entre otras cosas, pensando en las guerrillas que tú mencionas, que fueron claramente el resultado de procesos sociales de opresión insoportables para cualquier ser humano dotado con un mínimo sentido de la dignidad.

Por otra parte, Sacristán decía, como he recordado, que cualquier pacifista inteligente debía ser consciente que traducir el pacifismo en un programa de acción comportaba asumir grandes dificultades. Tenía toda la razón. Sólo hace falta pensar que nadie con un mínimo de sensatez puede proponer la condena total y absoluta de todas las acciones violentas que cotidianamente llevan a cabo las policías de los estados. El único pacifismo compatible con una posición así es el de Lev Tolstói, místico y al mismo tiempo políticamente inoperante. A Martín

Luther King y a sus seguidores, una vez que se declaró ilegal la segregación racial y que se aprobó la Ley de los Derechos Civiles, nunca se les ocurrió condenar los actos de violencia ejecutados por la policía y el ejército de los EE.UU. contra las hordas racistas que intentaban boicotear la aplicación de dichas medidas legales, impidiendo, por ejemplo, la entrada en escuelas y universidades de personas de piel oscura. El pacifismo para ser operativo debe concebirse como un programa de reducción progresiva de la violencia física, no de abolición inmediata, para mañana mismo, de dicha violencia en el mundo.

Cambio de coordenadas. Te pregunto ahora como filósofo del Derecho. ¿Qué opinión te merece «Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores»? ¿Es un artículo superado por el tiempo?

No creo que esté superado por el tiempo por dos motivos. Primero, porque es muy coherente con la acertada concepción de Sacristán de que la filosofía hoy sólo se puede concebir como una actividad crítico-reflexiva sobre los fundamentos del saber, su relación con la práctica humana y sobre los diferentes códigos de valores y las concepciones que los sustentan, actividades muy necesarias, pero que no proporcionan ningún saber sustantivo sobre el mundo porque eso únicamente lo proporciona la ciencia. Las conclusiones a las que llega Sacristán son su consecuencia práctica. Como sabemos, para él los filósofos licenciados tienden a ser «especialistas del ser en general y de nada en particular». El segundo porque, en parte, lo que proponía en ese artículo se hizo realidad con la creación del Instituto de Filosofía del CSIC, el cual se constituyó invocando de forma explícita la reflexión y las propuestas de Sacristán, como explicó Javier Muguerza, uno de sus principales impulsores, en el acto de presentación de este (ver «El Instituto de Filosofía se presenta como un centro de investigación abierto y crítico», *El País*, 4 de junio de 1986).

Claro está que las facultades de filosofía continúan existiendo, aunque con cuotas menguantes de estudiantes matriculados. Esa parte de la propuesta de Sacristán fue muy provocadora porque afectaba a los puestos de trabajo de unos cuantos profesores numerarios y no numerarios. Conociendo el percal, se entiende enseguida por qué no suscitó grandes entusiasmos entre los funcionarios docentes y los que aspiraban a serlo. Las universidades están plagadas de profesores comodones y arribistas.

Claro que, por otro lado, también se debería tener en cuenta que en las facultades de filosofía se cultiva, al menos, los estudios de lógica formal y una historia del pensamiento que contribuye a la cultura general de la población. Habiendo sobrevivido a varias oleadas de reformas neoliberales de la universidad pública (en la última, nos dijeron que las facultades debían competir entre ellas), y dada la actual correlación de fuerzas existente, yo de momento no tocaría nada de las facultades de filosofía. Lo dejaría para más adelante.

Como filósofo del Derecho mi visión es un poquito más optimista. Nosotros impartimos una asignatura de Filosofía del Derecho en el último curso de la carrera, lo cual se aproxima a la propuesta de Sacristán siempre que esa asignatura no consista en una mera afirmación de principios ideológicos favorables al *status quo*. Si se trata de una reflexión crítica de segundo grado sobre el saber adquirido en la carrera, entonces iría en la dirección señalada por él. De hecho, algunos de nosotros citamos el artículo de Sacristán en nuestras memorias de las oposiciones para justificar nuestra concepción de esa asignatura.

¿Y «Studium generale para todos los días de la semana», una conferencia que dictó en el Aula Magna de la Facultad de Derecho de la UB en 1963 y qué dedicó a José Ramón Figuerol (con muchas alusiones al Derecho, por cierto)?

Es uno de los grandes textos de Sacristán. Tirando del hilo de la insatisfacción de unos estudiantes de Derecho por no poder hacer compatible sus estudios con sus aficiones, Sacristán, a la manera de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina, traza una reflexión panorámica brillantísima sobre las amputaciones personales impuestas por la división clasista del trabajo en una sociedad de capitalismo de mercado. Cada vez que lo leo, me vuelvo a maravillar de su capacidad de síntesis y de que la propuesta que hace al final se formulase en 1963, en plena dictadura.

Salvo error por mi parte, Sacristán, licenciado en Derecho y doctor en Filosofía, sólo escribió un artículo sobre temas de filosofía del Derecho: «De la idealidad en el Derecho». ¿Qué opinión te merece este artículo no finalizado?

Me parece una exposición documentadísima -y a ratos un poco desordenada- de la polémica entre iusnaturalistas y positivistas que se llevó a cabo en la Alemania occidental después de la segunda guerra mundial. Ecos de esa polémica todavía resonaban en la *Introducción al Derecho* de Ángel Latorre, gracias a la cual algunos de nosotros hicimos una primera inmersión en los problemas filosófico-jurídicos cuando éramos jóvenes.

Sobre Kelsen propiamente dicho, el trabajo de Sacristán no es muy original y tampoco creo que pretendiera serlo, lo cual no es extraño porque sobre Hans Kelsen se ha escrito todo y su contrario, al ser uno de los grandes teóricos del Derecho del siglo veinte.

Como es un trabajo inconcluso, no sabemos si el plan de su autor era abordar más tarde y con más detenimiento la obra de Kelsen para, por ejemplo, subrayar su contribución a un objetivo que Sacristán valoraba positivamente en una entrevista que le hicieron en 1969 sobre la invasión soviética de Checoslovaquia, publicada en la revista *Cuadernos para el Diálogo*, titulada «Checoslovaquia y la construcción del socialismo». Ahí dice que mientras exista el Estado es preciso perseverar en la tarea de ponerle «un bozal a la bestia» para impedir sus desmanes, finalidad que guía y da sentido a toda la obra de Kelsen. Sacristán reforzaba ese argumento afirmando que, mientras no se haya avanzado hacia el vaciamiento del Estado, no se debían utilizar despectivamente los conceptos de juridicidad y ley, como había hecho el entrevistador. Ese desprecio, decía Sacristán, «tiene en su historia los asesinatos de la vieja guardia bolchevique, de las víctimas de los procesos del 38, de Trotski y de Bujarin ..., y ahorrémonos el resto de la cuenta; y con esos asesinatos, la falsificación fundamental de la vida socialista.»

¿Quieres añadir algo más?

Sí. Quisiera felicitarte a ti y a todos los que estáis impulsando los diferentes actos, eventos, jornadas y publicaciones con motivo del centenario del nacimiento de Manuel Sacristán. Está muy bien que se subraye la importancia de su obra, la cual, en su totalidad, merece ser conocida, leída y debatida por las nuevas generaciones tanto por su rigor como por los fines últimos que orientaron su producción. Cuando Sacristán hablaba de emancipación o justicia, no estaba nunca regalando los oídos a sus lectores. Son palabras que utilizó dejándose un jirón de piel cada vez que las escribía. Hay mucha pasión moral traducida en

actos antes, durante y después de que las pronunciase o las plasmase en un papel. Sacristán fue exactamente lo contrario del filósofo frívolo que se apunta a las modas a partir de un conocimiento liviano de aquello sobre lo que habla. Eso, de verdad, tiene mucho valor.

Por último, creo que hay mucho trabajo por hacer en relación con su obra. Sacristán, al igual que sus amigos/conocidos de juventud de la revista *Laye*, siempre quiso estar al día de las grandes corrientes de pensamiento de su época y establecer un diálogo con ellas. Por eso creo que hay que ponerlo en conversación con los grandes pensadores de su época que tuvieron influencia en la izquierda. Tengo noticia de que Juan Dal Maso y Ariel Petrucelli han hecho algo así estableciendo una comparación entre Sacristán y Althusser. Isidre Molas, que fue profesor mío de Derecho Político y otro destacado militante del PSC, decía que, si Sacristán hubiese vivido en Francia y hubiera encontrado un buen acomodo académico en una universidad parisina, hoy en día sería tan conocido como muchos filósofos franceses de esa época. Ese tipo de trabajo hay que continuarlo con Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse, Lucio Colletti, Michel Foucault o Cornelius Castoriadis, hasta situar a Sacristán en el lugar que le corresponde en las grandes corrientes de la filosofía occidental de la segunda mitad del siglo veinte.

Efectivamente, tal como señalas Juan Dal Maso y Ariel Petrucelli publicaron en 2021, en la editorial argentina IPS: *Althusser y Sacristán, itinerarios de dos comunistas críticos*. Están a punto de reeditarlo.

Muchas gracias por tus generosas palabras y por tus magníficas reflexiones.

21. Jesús Hernández Alonso: “Sacristán fue la primera persona que explicó bien lógica formal y el autor del primer libro de lógica, excelente, sistemático, bien ordenado y con derivas filosóficas, publicado en nuestro país.”

Nacido en Oviedo en 1944, Jesús Hernández Alonso ha sido profesor titular de Matemáticas en la Universidad Autónoma de Madrid y profesor visitante en varias universidades extranjeras.

Autor de trabajos de su especialidad, ha escrito también sobre historia y filosofía de la ciencia.

Ha sido colaborador durante muchos años de Alianza Editorial y de *Revista de Libros*.

¿Cómo llegaste a la obra de Sacristán? ¿Le conociste personalmente?

El camino empezó cuando Gustavo Bueno llegó a Oviedo como catedrático de Filosofía en 1960 y sembró el terror explicando en primero el Círculo de Viena, Heidegger, el concepto de verdad en Tarski... y lógica formal. Aquello no se entendía, era “de ciencias” y mis amigos Alfredo Deaño y Paco Fierro auxiliaban a los demás y sacaban matrícula al final.

Al curso siguiente hicieron lo mismo mi novia, Pilar Castrillo, y Carlos Solís. Y cuando fueron a Madrid a estudiar Filosofía Pura encontraron versiones penosas de la lógica escolástica o cosas peores. (Yo estudiaba Matemáticas, donde no había Lógica). Se empezó a hablar de Sacristán y compramos su libro, *Introducción a la lógica y al análisis formal*, nada más salir en 1964.

Nosotros cuatro vivíamos en el mismo colegio mayor, el Nebrija, y estábamos siempre juntos. Cuando echaron a José Luis López Aranguren en 1965 le sustituyó en Ética Javier Muguerza, del que nos hicimos amigos enseguida, y ya nos contó la oposición de 1962, supimos de Frege...

Mi única relación con Sacristán fue darle la mano cuando estaba con Adolfo Sánchez Vázquez, cuyo hermano, Gonzalo, fue amigo íntimo de mis padres y mío.

Y lo siento, me hubiera gustado mucho tratar con él.

¡Por las personas que has citado eráis un cuarteto de primera!

Me salgo de tema, no puedo evitarlo. ¿Qué opinión te merecen las aportaciones de Alfredo Deaño al ámbito de la lógica y su filosofía?

Alfredo escribió un buen libro de texto de lógica, fruto de sus clases, que debían ser muy buenas.

Su aportación a la filosofía de la lógica es, por así decir, involuntaria, porque el libro que se publicó tras su muerte, *Las concepciones de la lógica*, es una memoria de oposición, una memoria muy atípica, de la que algunos amigos no sabíamos nada, y que no hubiera publicado sin revisar a fondo.

Creo que uno de los primeros textos de Sacristán que leíste, en muy buena compañía si no ando errado, fue su prólogo de 1964 al *Anti-Dühring*. ¿Qué impresión te causó? Leído 60 años después, ¿sigue teniendo interés?

Esa muy buena compañía era de la Alfredo Deaño. Se me quedó lo de “prólogoantídoto”.

No lo he vuelto a releer todavía, pero creo que no cambiaría mi impresión, la de alguien que usa muy bien su cabeza ante lo que tiene delante.

Alfredo fue siempre muy equilibrado en ese terreno, como lo muestra el espléndido número de *Revista de Occidente* sobre “Análisis y dialéctica” que organizó.

Disculpa un momento. ¿Antídoto contra qué?

Bueno, contra los tópicos enquistados, las fórmulas hechas que hay que aceptar, esas cosas.

Vuelvo sobre un punto ya comentado. El mismo año del prólogo al *Anti-Dühring*, Sacristán, que ya había traducido dos libros de Quine, publicó en Ariel *Introducción a la lógica y al análisis formal*. ¿Lo leíste, lo estudiaste?

Como decía, compramos el libro nada más salir. Yo lo leí y, si se quiere, lo estudié. Había leído el Hilbert-Ackermann, no muy atractivo.

Me pareció excelente en todos los sentidos, por el cuidado técnico por un lado y la amplitud de los puntos de vista. Infinitamente mejor que el Ferrater-Leblanc, muy flojo.

La atención que dedica a Gödel y a las cuestiones filosóficas es encomiable.

¿Por qué crees que estuvo tan interesado Sacristán a lo largo de su vida en los teoremas de limitación de Gödel?

No lo sé. Tal vez porque se abusó mucho del teorema de Gödel, hasta para demostrar la existencia de Dios, y convenía precisar lo que era.

Por esas fechas, Labor le encargó otro manual que finalmente no fue publicado. Su hija, Vera Sacristán, lo editó en 1996 con prólogo de Jesús Mosterín y con el título *Lógica elemental*. ¿Hay nuevas aportaciones de interés en este libro?

No he llegado a ver ese libro. Pero que se retrasara tanto la publicación me parece que no ayudó nada. En 1996 el panorama era otro y ya había unos cuantos manuales aceptables en circulación desde hacía años. La lógica formal era ya de casa.

¿Qué autores destacarías en el ámbito de la lógica en España?

En aquellos años, los que escribieron los primeros textos potables: Sacristán, Deaño, Mosterín, Garrido...Luego ya vino la gente que se puso a hacer aportaciones originales, algo que yo no he seguido.

¿Qué pasó en las oposiciones a la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia, las celebradas en Madrid en 1962?

Bueno, me parece que eso lo sabes tú mejor que yo.

Escuché lo que nos contaba Javier Muguerza, y también Víctor Sánchez de Zavala. Se me quedó el cinismo de Manuel Garrido diciendo algo así como "En este país todos somos fascistas", respondido con un adecuado "Fascista lo será usted".

¿Quién respondió a Garrido en los términos que indicas?

Por lo que me dijeron, el propio Sacristán.

Aunque sé que la pregunta es "muy grande, demasiado grande" y da para mucho, ¿qué papel ocupa Sacristán en la historia de la lógica en España en tu opinión?

El de la primera persona que explicó bien lógica formal -Gustavo Bueno hacía lo que hacía- y el autor del primer libro, excelente, sistemático,

bien ordenado y con derivas filosóficas. (Tal vez habría que acordarse también del padre Vicente Muñoz, aislado en Salamanca).

También la influencia que pudiera ejercer quizá sobre Mosterín y sus seguidores. Y el de alguien que se interesó por las cuestiones de metodología científica, que llegaron en aquellos años y nos interesaron a muchos.

¿Qué te parecen sus traducciones en el ámbito de la lógica, la historia y la filosofía de la ciencia?

Creo que estaban dictadas por el sentido común y que fueron muy útiles; por ejemplo las de Quine. Pero no me resisto a evocar las de Lukács o Adorno, que nos fueron tan inmensamente útiles.

Me salgo del tema de nuevo. ¿Un matemático como tú interesado por la obra de Adorno y de Lukács? ¿No es raro?

Yo siempre he leído, también esos autores. Y ahora me interesa lo que escribieron sobre el ensayo en relación con la historia de la ciencia.

¿No hay algo extraño, no digo inconsistente, entre un Sacristán muy interesado por la lógica (habló en una carta a Toni Domènech de agosto de 1983 de adicción) y difusor de la filosofía analítica, y un Sacristán protagonista, junto con otros (que no fueron muchos inicialmente), de la recuperación de la tradición marxista en nuestro país?

Puede ser extraño, pero no inusual, dadas las muy particulares condiciones de la España de entonces. Casi todos mis amigos y yo participamos de ambas, aun sin ser casi ninguno militantes de partidos de izquierda.

En el caso particular de Sacristán no creo hubiera ninguna inconsistencia, no creo que le creara problemas.

Como recuerdas, Sacristán publicó en 1968 uno de los artículos que más discusión ha generado en las comunidades filosóficas españolas a lo largo de los años. Me estoy refiriendo a "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores." ¿Eran tesis razonables las defendidas por él en este trabajo? ¿Sigue teniendo actualidad a día de hoy?

Tratar el asunto en serio ocuparía mucho espacio aquí. Mis amigos y yo leímos muchas veces -era cortito y se leía muy bien- su panfleto y luego la réplica de Bueno con su libro, nada despreciable.

Tal como ha ido la universidad en estos casi 60 años es ocioso cualquier comentario hoy.

Lo que está claro es que el Instituto de Filosofía de CSIC está lejos de ser el ideal de Sacristán. Sirvió más bien para colocar a algunas personas. No se muy bien para qué sirve hoy.

¿Y por qué es ocioso cualquier comentario tal como ha ido la universidad en estos casi 60 años?

Porque algunos pensamos que la universidad ya no tiene remedio en un sentido que da pereza explicitar, pero que se ve.

En cuanto a la distancia entre las propuestas de Sacristán y el Instituto de Filosofía del CSIC...

Sacristán propone algo organizado, que había que precisar y criticar, fuera bueno o malo. Lo que se ha hecho es una política de personas con nombre y apellidos.

La militancia política organizada de Sacristán en el PCE-PSUC, ¿no pudo sesgar o limitar la creatividad de sus posiciones filosóficas e incluso la validez de sus argumentos?

Su militancia, con todas las tareas anejas, y tener que traducir como lo hizo en vez de disfrutar de una tranquila plaza de catedrático, hicieron que tuviera muchísimo menos tiempo y tranquilidad para trabajar que otros.

No sé si eso afectó a su creatividad, pero sin duda al tiempo y la calma necesarios para desarrollarla. Que aún así hiciera lo que hizo tiene un mérito inmenso.

Como recuerdas, fue expulsado de la Universidad en dos ocasiones (1965, 1973) y no fue nada fácil su nombramiento como catedrático extraordinario (tuvo que esperar hasta el verano de 1984). ¿Por qué se portó tan mezquinamente la universidad con él?

Lo que dices es desgraciadamente cierto. No conozco detalles concretos. Pero pienso que su independencia era antipática y que tal vez "comunista" siguiera siendo un estigma.

¿Por qué tuvo tanto y tan prolongado interés Sacristán por Ortega?

Apenas he leído -lo haré- lo que escribió sobre Ortega. Creo que Sacristán apreciaba a los españoles inteligentes capaces de manejar “ideas generales”, y Ortega lo era en grado sumo.

Hace unos días Álvaro Delgado-Gal y Andreu Jaume han escrito (¡¡en el ABC!!) artículos inteligentes sobre la actualidad de Ortega. Y en los últimos tiempos también autores relevantes como Javier Echeverría y José Luis Pardo se han ocupado de él. Hay que releer a Sacristán también aquí.

Sé que has estado siguiendo los actos, encuentros y publicaciones con ocasión del primer centenario de su nacimiento. ¿Qué opinión te merece lo que se está haciendo?

Bueno, vuestra labor de aportación de material es extraordinaria y ha habido muchos actos. Es admirable este interés, más que merecido.

Sé también que estás invitado a participar en un congreso de filosofía organizado por la Cátedra Ferrater Mora de la Universidad de Girona que se celebrará en Barcelona, en el Ateneo, los días 26, 27 y 28 de noviembre. Si no es indiscreción, ¿qué asunto vas a tratar en tu intervención?

Bueno, quiero contar en primera persona (de grupo) el camino de las clases (?) de Bueno de lógica en Oviedo hasta el asentamiento de la lógica formal como materia y sus derivaciones hacia la filosofía del lenguaje, la historia y filosofía de la ciencia, en la universidad y el mundo editorial españoles.

¿Quieres añadir algo más?

Nada, sino agradecer esta oportunidad.

22. Fernando G. Jaén Coll: “Su dominio de cuanto nos decía, el rigor de sus planteamientos y de la argumentación, aquella enorme erudición que despertaba en mí la imperiosa necesidad de leer a cuantos autores mencionaba, pero, sobre todo, el rigor exigido a los autores leídos, fue, en mí, fruto de sus clases.”

Gran conocedor de la obra de Manuel Sacristán, Fernando G. Jaén Coll, licenciado y doctor en Ciencias Económicas y Empresariales por la Universidad de Barcelona, de la que fue profesor de Política Económica durante cinco años, es actualmente Profesor Titular de Economía y Empresa de la Universidad de Vic.

¿Cuándo y cómo conociste a Manuel Sacristán?

Conocí a Manuel Sacristán, si no recuerdo mal en el año 1972, cuando yo era miembro del Partido Obrero Revolucionario de España (PORE, antes Organización Trotskista) y le pedí, supongo que tras una conferencia suya (quizás la que pronunció en el Aula Magna de la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona, que estaba a rebosar con cientos de alumnos, y que inició traduciendo directamente del griego a Parménides), que impartiera un curso sobre *El Capital* de K. Marx a los miembros de la célula clandestina en la que yo militaba entonces. Aceptó, le di mi número de teléfono, que no apuntó diciéndome que él lo memorizaba mediante un algoritmo (quise yo imitarle después). Me telefoneó días después y me dijo que mejor que lo dejáramos, pues se acercaba su cumpleaños y la policía aprovechaba cada año para fastidiarle y detenerlo.

Años después tuve la inmensa suerte de tenerlo de profesor de Metodología de las Ciencias Sociales en el curso de 1980-1981.

¿Qué recuerdas de aquellas clases?

Un goce sin igual. Mi pasión por el conocimiento, por la búsqueda de la verdad a través de la ciencia y la exigencia de rigor, propio de las matemáticas y de la lógica, así como por la belleza y precisión del lenguaje se vio colmada.

Sacristán hacía participar a los alumnos en la discusión de aquello que exponía en el curso normal. Ese año sugirió seguir el libro de Madeleine Gravit, en dos tomos, traducido al español. Además, sugirió que, a modo más de seminario, trabajásemos el libro de Mario Bunge, *Epistemología*, al que yo hice no pocas críticas que él consideraba oportunas, más por su generosidad hacia el alumno que por la calidad de las mismas, diría yo.

Ese rasgo era parte de su manera de impartir las clases: tomaba lo dicho por un alumno, destacaba el aspecto positivo si lo había, y lo “devolvía” a la clase en forma de razonamiento acotado, riguroso, contextualizado, de manera que el alumno sentía que había hecho una aportación relevante, cuando en realidad, las más de las veces era Sacristán quien estaba haciendo la verdadera aportación. Su estilo socrático me resultaba evidente y queda retratado en el apotegma: “Escultor de almas y comadrón de ideas”.

Su dominio de cuanto nos decía, el rigor de sus planteamientos y de la argumentación, aquella enorme erudición que despertaba en mí la imperiosa necesidad de leer a cuantos autores mencionaba, pero, sobre todo, el rigor exigido a los autores leídos, fue, en mí, fruto de sus clases.

Repetiste asistencia el curso siguiente, el de Metodología de las ciencias sociales de 1981-1982. ¿Por qué?

Acabé el curso de 1980-1981 con matrícula de honor en su asignatura, en junio.

Pues enhorabuena, aunque sea muy tardía.

Gracias. Por entonces yo tenía una gran amistad con José Alonso Fajardo, estudiante de último curso de Medicina o recién licenciado, con el que manteníamos encuentros semanales de temas filosóficos en la cafetería Treno del hotel Cristal. Yo leía algún tomo de la obra completa de Ortega y Gasset y él leía a Juan David García Bacca, enriqueciéndonos mutuamente, y él me propuso, o yo a él, no recuerdo bien, asistir al curso nocturno de Sacristán, el de 1981-1982.

Cuando me vio Sacristán allí, se sorprendió y me dijo que yo ya no podría aprender mucho más, a lo que respondí que sí y que acompañaba a un amigo y a su novia (Gema) muy interesados en seguir el curso después de haberme oído decir maravillas de él durante un año.

José Alonso me preguntó si podía grabar las sesiones en “casete” y yo se lo trasladé a Sacristán, que no se opuso. José, Gema y yo asistimos y disfrutamos lo indecible.

Esas grabaciones llegaron a mis manos muchos años después, en 1996 si mi memoria no me falla, gracias a la generosidad de Joan Benach, amigo y compañero de estudios de José Alonso Fajardo. Como sabes, las hemos transcrito y las hemos incluido en el volumen III de *Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales*. Sabemos por la transcripción que fuiste un alumno muy participativo durante el curso. Aunque ya has hablado antes de ello, permíteme insistir. ¿Dejaba margen Sacristán para las intervenciones de los alumnos en sus clases?

Efectivamente fui muy participativo, tratando de poner en cuestión cualquier afirmación o aspecto que no me convenciera.

Sacristán no sólo dejaba participar, animaba a ello continuamente, pues la esencia de sus clases era esa. Él iniciaba la clase planteando una cuestión, debidamente contextualizada, tanto en lo que atañía a ella misma como en lo que concernía a la clase, recordando, a veces, la intervención de un alumno en días anteriores. A continuación, trasladaba la palabra a los alumnos y alguno de nosotros intervenía, con toda la amplitud que diera de sí lo que decía, luego, él recogía lo dicho y lo enderezaba (si torcido) o lo aderezaba (abriendo horizontes de conocimiento).

En ese año académico de 1981-1982, te matriculaste también en el curso de doctorado que impartió sobre el *Sistema de lógica* de J.S. Mill. ¿Qué recuerdas de ese curso?

Sí, me matriculé de su curso de doctorado sobre la lógica de J. S. Mill, pero meses antes de empezar, al inicio del verano anterior, tuve ocasión de decirle que me matricularía y le pedí que me recomendara algún libro al respecto para ir preparándome. Curiosamente me sorprendió recomendándome que leyera la *Autobiografía* de J. S. Mill, que era muy interesante y contenía una acertada descripción de lo que era una depresión (nada sabía yo entonces del proceso depresivo sufrido por Sacristán).

Lo leí con fruición, me pareció un libro digno de ser leído por cuantos más mejor y desde entonces lo recomiendo sin cesar.

No voy a desvelar lo que mejor recuerdo, cada lector que encuentre lo suyo.

Apoyo tu recomendación. Toni Domènech también me sugirió su lectura hace años, cuando yo pasaba momentos depresivos.

El curso se desarrolló en su Departamento en la facultad, e invariablemente yo me sentaba a su lado con una ávida intención: ver sus anotaciones como guion del curso, su manera de trabajar intelectualmente, su técnica para organizar las ideas y su exposición.

Mi afán era, sintiéndome discípulo, hacerme con la sabiduría del maestro. Es posible que el capítulo 2, “El Sistema de lógica de John Stuart Mill”, del libro que has mencionado hace un momento, el volumen III de *Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales*, recientemente publicado por Editorial Montesinos, del que José Sarrión Andaluz y tú sois editores, se correspondan con aquellas notas matriciales que me subyugaban.

Afortunadamente hoy están publicadas.

¿Dirigió tu tesis doctoral?

No, yo cursé con él quinto de Económicas y desde el curso anterior, y así se lo conté a él, sabía que me quedaba de profesor de Política Económica en el Departamento de Jané Solà, que fue el director de mi tesis doctoral.

Me dijo que le parecía muy bien, que Jané Solà se portó muy bien con él en un momento dado en que confiaba en su amigo Fabián Estapé, que le falló, y, en cambio, le apoyó Jané, con el que no tenía amistad.

Jané tenía un gran respeto por la sabiduría de Sacristán.

¿Cómo conseguía Sacristán que alumnos de Económicas, alejados de entrada de estos temas, tuvieran interés en asuntos de lógica y metodología de la ciencia?

Mi primer encuentro con la lógica formal fue en el Curso de Orientación Universitaria (COU), con unos apuntes ciclostilos que nos entregó la profesora de Matemáticas especiales del Instituto Balmes en Barcelona. Todo parecía indicar que eran apuntes de un curso o de un libro de Sacristán, aun que venían sin autoría.

No creo que la lógica formal calara profundamente en los alumnos de Económicas, y sí mucho la metodología de la ciencia, más asequible para

la mayoría. En cualquier caso, el proceso de seducción se daba por las características con que impartía sus clases: seriedad con que trataba los asuntos, reflexión participativa, rigor extremo en el planteamiento y en la argumentación, expresión precisa y bella en lengua castellana, austeridad en las formas.

¿Hablabas de temas políticos en sus clases, “impartía doctrina” por decirlo a la antigua?

No, doctrina no impartía. Sus ideas las manifestaba si lo consideraba pertinente, sobre todo las que tenían que ver con la ciencia, con los autores de obras que tratamos en clase o recomendaba.

Nos abrió las puertas a la sociobiología de Wilson, al futurismo de Adrian Berry y su libro *Los próximos diez mil años*, por ejemplo, lo cual le llevaba a manifestar sus opiniones y a encuadrarlos en las corrientes de pensamiento.

¿Impartió algún curso sobre marxismo en Económicas durante esos años?

No, que yo tenga conocimiento.

¿Tuviste alguna relación personal con él?

Ya he contado la primera, en relación con *El Capital* y el PORE.

Aparte de los cursos tuve algún encuentro con él, casual y en el autobús, que servía para situarle un poco sobre mi evolución. Estuve en su casa a mi vuelta de mi “stage”, en la Comisión europea, en Bruselas, pues le traje informes sobre asuntos de energía nuclear y de grandes corporaciones aeronáuticas, indicándome que quedarían debidamente registradas en su biblioteca.

En aquella ocasión le insistí en que debía dedicarse a la lógica y epistemología y dejarse de intervenciones políticas, a lo que me respondió que no podía, pues muchas personas habían hecho el trayecto con él y no podía abandonarlas.

Poco antes de morir nos encontramos en el autobús y me dijo que había entrado en diálisis y lo que ello suponía. Era consciente de que se avecinaba el final de su camino.

¿Qué opinión te merece su faceta de conferenciante?

El mejor que he conocido, dejando aparte consideraciones festivas que se suelen desear de los conferenciantes para arrastrar al público, no era esa su vía. Sacristán tenía su propio estilo, pero las conferencias estaban siempre repletas de conocimiento bien digerido. No era falsamente humilde en sus exposiciones, más bien seco, y siempre contundente, con una sólida argumentación, en la cual no hacía concesiones más que a la verdad.

¿Y cómo traductor? ¿No solo tradujo los dos primeros libros de *El Capital*, dejó a medias el tercero, sino que tradujo las casi 1.400 páginas de *Historia del análisis económico*!

Lo primero que miro de un libro traducido es si lo tradujo él, y ello pese a su advertencia un día en la facultad en el que le dije que había visto en una librería la *Historia de la Filosofía* del padre Copleston, en nueve volúmenes, si no recuerdo mal...

Él coordinó la traducción, pero solo tradujo el volumen VI, el dedicado a Kant.

Recuerdo que le dije que viendo que era una traducción hecha por él pensaba comprarlo. Rotundo me dijo que no lo hiciera, que era muy malo, y que lo tuvo que traducir por necesidad económica.

Traductor exigente y certero en el uso de las palabras, da gusto leer lo traducido por él. Es un sello de garantía para mí.

¿Qué sentiste cuando supiste de su prematuro fallecimiento?

La tristeza de quien pierde a alguien que le ha regalado su sabiduría. La pérdida de un guía en mi búsqueda de la verdad, al margen de las ideologías (por más que él tuviera la suya). Una pena de que habiendo tanto mastuerzo hubiera que perderle a él, que tanto podía regalarnos todavía.

Para mí es el principal filósofo español después de Ortega y Gasset.

Durante estos años, 40 desde su fallecimiento, has seguido escribiendo con frecuencia sobre él, sobre su obra. ¿Piensas que sigue siendo un pensador de interés para nosotros, para nuestro hoy?

Sacristán tiene varias vertientes en su pensamiento: el marxismo, donde destaca excelsamente por su análisis filosófico y por su praxis, pero que seguirá los avatares de aquél en la historia; el medioambiente, que él

trató profundamente en los inicios de la concienciación de la gente, pero que se ha convertido en su negación cuando muchos “verdes” viajan en avión y promueven que la energía nuclear es una energía limpia, sin atender a lo que supone una tierra infestada de residuos radiactivos. La cuestión de la energía nuclear fue otro asunto importante en sus reflexiones, pero, como tuve oportunidad de decirle, se acabará antes por sus costes que por la conciencia social, lo cual admitió como muy factible.

Lo que a mi juicio perdurarán son sus manuales de lógica, su profundo y extenso conocimiento de la epistemología y de la filosofía de la ciencia. Su educación para el rigor.

Tú eres ahora profesor de Economía en la Universidad de Vic. ¿Te inspiran sus enseñanzas en tus clases?

Sí, me inspiran, pero el marco actual de la enseñanza, los niveles de conocimiento y las actitudes frente al esfuerzo que requiere el conocer, sólo permiten una aplicación somera, escasa, asintóticamente tendente a nula.

¿Qué opinión te merecen los actos que se están celebrando este año en el que recordamos el primer centenario de su nacimiento?

Este centenario es una gozada. Más allá de todo lo realizado y por realizar está el percatarse de que se ha producido un florecimiento, que ha requerido el esfuerzo de quienes se han puesto al frente de la tarea, pero que han encontrado eco social y se ha alcanzado una amplitud de conocimiento de la vida, de la obra y de la praxis de Manuel Sacristán como no se había conseguido. El florecimiento ha llegado tras años de edición de libros de Sacristán, que han convergido en este centenario. Sacristán está presente.

¿Y las publicaciones de este año?

Ha habido una labor de edición extraordinaria, en cantidad y en calidad, permitiendo que lectores poco conocedores de Manuel Sacristán puedan hallar tal o cual publicación de su interés o que le resulte curioso conocer. Creo que la publicación de la transcripción del curso 1981-1982 de “Metodología de las ciencias Sociales”, alcanzará el interés de un público más amplio que el de sus seguidores.

¿Quieres añadir algo más?

Tras el centenario hay que proseguir con el estudio y la divulgación de la obra de Manuel Sacristán.

De acuerdo, que así sea. Muchas gracias Fernando.

23. Andreu Llabina: “Sacristán es un autor incómodo para cualquier poder establecido, por eso gusta... y por eso disgusta a otros.”

Andreu Llabina es profesor de filosofía en secundaria. Ha sido responsable del podcast de *El Viejo Topo*.

Andreu Llabina: ¿Me permites que inicie yo nuestra conversación?

SLA: Desde luego, como mejor te parezca.

Antes de empezar quisiera darte las gracias por esta entrevista y por hacerme partícipe de la celebración del centenario del nacimiento de Manuel Sacristán. Quiero decir que es un placer poder ser entrevistado por ti. Hace muchos años que leo tus entrevistas y sigo tu trabajo. Que una persona que ha estudiado tanto a Sacristán como tú se dirija a mí para hablar de él me produce cierto pudor, así que pido disculpas de antemano por posibles errores que pueda cometer durante esta entrevista.

El placer y el honor son míos. En cuanto a errores: ¡quien esté libre de ellos, que tire la primera piedra! Como diría Sacristán, no habrá pedrea.

Por edad es obvio que no pudiste conocer personalmente a Sacristán. ¿Cómo llegaste a su obra? ¿Qué te llamó más la atención de sus escritos?

He tenido la suerte de crecer en una familia con conciencia de clase. Mis padres tenían, y siguen teniendo, una gran biblioteca, además de grandes valores y principios. Ese es el punto de partida. Sin mi familia difícilmente habría visto el mundo como lo veo ni habría tenido acceso a una visión crítica.

A Sacristán llego de manera consciente asistiendo a una conferencia sobre él que dieron Francisco Fernández Buey y Víctor Ríos en la calle Comtessa de Sobradriel, sobre el año 2003 o 2004. Eran los años del No a la Guerra y del No a la Constitución Europea.

Ese fue un gran momento para aprender y aproximarme a la tradición del PSUC y a ese Polo Alterativo.

¿Qué edad tenías?

Tendría entonces 17 años, y estudiaba primero de bachillerato. Fui con un compañero de instituto y a los dos nos fascinó. Si no era la primera vez, sería una de las primeras en las que asistía a un acto político no electoral.

Te he interrumpido antes. Decías...

De Sacristán me fascina la capacidad que tenía para señalar temas complejos y sintetizarlos. Cuando lo leí por primera vez yo era un adolescente, buscaba reafirmar que el mundo estaba mal montado, quería canalizar esa rabia en transformar el mundo. Me encontré con un autor que me llevaba vidas de ventaja, así que lo aparqué y lo recuperé años más tarde.

¿Cuándo fue ese “más tarde”?

Sería sobre los veinticinco, en la época del 15M. Buscaba respuestas más allá de lo que la universidad me estaba proporcionado. Y Sacristán fue uno de los autores que más me interesó.

De lo leído hasta ahora, ¿qué textos tienen más interés para ti?

La verdad es que no conozco tanto su obra como para poder responder de manera rigurosa a esta pregunta.

En tu opinión, ¿se habla, se estudia suficientemente a Sacristán en las comunidades filosóficas catalana y española?

Creo que en general ni se estudia ni se tiene en cuenta. Es un autor que carece del apoyo de instituciones lo suficientemente poderosas como para que imponga su estudio en los currículos.

En círculos limitados sí se sigue estudiando y teniendo en cuenta, por supuesto. Es un autor disidente, y la disidencia se paga, en este caso ignorándolo. Por fortuna, la disidencia a este sistema no ha desaparecido, y es por ello que se sigue estudiando. Personas como tú, Salvador, hacéis un trabajo imprescindible para que su pensamiento y su obra no queden en el olvido.

En mi opinión, es un autor incómodo para cualquier poder establecido, por eso gusta, y por eso disgusta. A los que nos gusta, en él podemos encontrar precisión y concreción, y eso es realmente útil en un tiempo tan disperso y lleno de inputs como el actual.

Sintetizando mucho, al ser un autor tan potente y poco conocido, resulta muy atractivo.

“Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” fue un escrito, del verano de 1967, que levantó polémica durante años en el seno de la comunidad filosófica española. ¿Es un material de otra época, superado, que hay que olvidar?

Es un texto que no se debería olvidar. Sigue siendo un diagnóstico lúcido y demoledor de problemas estructurales que, lejos de resolverse, se han agudizado en la universidad y en el sistema educativo en general. Este escrito muestra en gran parte su disidencia, su no deber nada a nadie, hasta su humor. Es un golpe al sistema universitario, no únicamente a las facultades de filosofía. Es un golpe que duele, porque no viene desde el oportunismo, viene desde una crítica lícita. Sacristán no solo critica la burocratización de las facultades de filosofía —aunque estas sean su blanco inmediato—, sino que desnuda una dinámica perversa: la institución universitaria prioriza su autopropagación sobre su función social y crítica.

Creo que debería ser de obligada lectura para cualquier estudiante universitario. En unas 25 páginas es capaz de describir y señalar un sistema que se ha burocratizado tanto que únicamente piensa en perdurar. Se ha olvidado de su función, de su cometido.

Este escrito, y gran parte de su obra, me recuerda al niño de la fábula que grita “el emperador va desnudo”. Esa capacidad para salir del juego y ver lo que realmente sucede es muy difícil, y por eso hay que ponerlo en valor.

Hoy, en un contexto donde la universidad enfrenta crisis de relevancia, precarización y mercantilización, el texto debería ser lectura obligatoria. No como reliquia histórica, sino como herramienta para cuestionar qué significa hoy “formar pensamiento crítico”. Sacristán nos recuerda que la filosofía —y la educación superior— no pueden limitarse a reproducir esquemas: su valor está en interpelar al poder, incluso al propio.

Ese mensaje, como su obra, sigue totalmente vigente.

¿No es bastante singular que uno de los grandes filósofos españoles del siglo XX fuera al mismo tiempo un dirigente político comunista, miembro del Comité central del PSUC y del PCE?

Efectivamente, esta dualidad rompe con varios tópicos: primero, que un intelectual de su talla asumiera responsabilidades orgánicas en partidos comunistas —algo poco habitual incluso en su época—, y segundo, que lograra conciliar el mundo de las ideas con la gestión política práctica, desmintiendo el cliché de que los filósofos son incapaces de actuar fuera de la esfera teórica. Su caso lo sitúa en un selecto y reducido grupo de pensadores comunistas, como Louis Althusser o Roger Garaudy, en su etapa marxista, en el Partido Comunista Francés.

Personalmente, lo considero parte de esa constelación de figuras admirables que, desde la coherencia, aspiraron a transformar el mundo. Sin embargo, su trayectoria también refleja una tensión: Sacristán dejó de ver en el partido la herramienta para lograr la construcción del socialismo. Esa evolución —crítica y lúcida— añade aún más singularidad a su legado.

Sacristán, como bien sabes, fue uno de los primeros ecologistas marxistas españoles y europeos. ¿Qué destacarías de esta arista de su obra? ¿Te interesa especialmente?

Sigo descubriendo a Sacristán, todavía me falta mucho por leer y todo por releer. Tengo pendiente y me genera una gran curiosidad su libro *Sobre Gerónimo*.

No te decepcionará. En una intervención oral reciente, hablando de Sacristán, destacabas “la fidelidad a uno mismo”. ¿Qué quisiste señalar con esta consideración?

Quería sintetizar el momento en que abandona “el partido”, se va por convicciones, fiel a sus principios y sin hacer ruido. No se va por un lucro personal, no se transforma en un converso, simplemente se va, sin malas palabras, sin espavientos, no hace un espectáculo. Podría haber renegado de “el partido”, podría haber logrado réditos personales, muchos los hicieron, pero él no. Él fue fiel a sí mismo, a sus principios, y es algo que, a pesar de ser como tiene que ser, no es lo habitual. Por eso lo quise poner en valor.

Has hablado también de su ética. ¿Por qué?

Cuando hablé de la ética de Sacristán, lo hice porque me servía para explicar algo anormal. Si nos ponemos en la piel de alguien que ha sido purgado, que le han quitado el trabajo del que vive, y que encuentra

otro empleo, más precario, es capaz de volver a dar lo mejor de sí, yo me quito el sombrero. Eso es tener ética del trabajo, aun cuando las condiciones no acompañan, es capaz de teorizar sobre un mundo como es el de las traducciones, y llevarlo a otro nivel.

Hablaste también en esa intervención de su rigor. ¿Dónde observas el rigor al que haces referencia?

El rigor va de la mano de la ética y de la metodología. Sacristán pasa de dar clases en la universidad, de ser un referente, de repente a tener que ganarse la vida haciendo traducciones. Podría haberlo hecho de cualquier manera, hay muchas malas traducciones, muchas traducciones hechas de cualquier manera esperando cobrar rápido el cheque.

Pero no es el caso, Sacristán se vuelca en hacer ese trabajo de un modo metódico, trabajando desde la ética y desde el rigor. Aprovecha la situación para seguir aprendiendo, y así transformar el mundo a partir de una base de comprensión del mundo. Por eso hablo de rigor: trabaja, dedica su tiempo y sus esfuerzos en algo que puede parecer irrelevante, y eleva ese hecho a otro nivel.

Hablaste también de su dignidad. ¿Por qué destacas este nudo?

No se me ocurre mejor adjetivo. Para mi Sacristán es un ejemplo de dignidad. Lo que me han contado de él, lo que he leído, me sitúa a una persona digna que le tocó vivir un momento terrible, probablemente uno de los peores en la historia de España. Y a pesar de eso fue fiel a sus principios, a sus compañeros, a unas ideas que no podían compartirse en público.

“La fidelidad a uno mismo”, “la ética”, “el rigor”, “la dignidad”, etc. es verdad que pueden parecer lugares comunes, conceptos gastados para usar en los velatorios; pero hay que seguir usándolos cuando toca, y debemos seguir dándoles el valor que se merecen. Cuando hablamos de Sacristán, hablamos de la lucha antifranquista, de todas esas personas que se organizaban en el PCE o en el PSUC, de esos millares y millares de militantes que perdieron una guerra y su futuro.

Es en los peores momentos cuando se ve de lo que estamos hechos. ¿Quién se organiza a pesar del miedo? ¿Quién? Pues me parece que lo hace gente excepcional, gente que tiene todo que perder, pero cree que es lo correcto, y a pesar del miedo lo hacen; sabiendo que muchos de los

que no te van a ayudar van a salir beneficiados de tu lucha, y que vas a sufrir. Eso es un proyecto que trasciende lo individual. Es pensar con unos códigos que ahora parecen abandonados, que se descartaron y que de vez en cuando asoman como si fueran restos arqueológicos.

Nos has regalado además un magnífico resumen (que cito literalmente, traducido): “no confundir el futuro con una fábrica, vivir con sentido crítico y sin dogmas, y valorar y amar aquello que hacemos”. ¿Nos haces un comentario de tus propias palabras?

Con esta frase “no confundir el futuro con una fábrica”, pretendía sintetizar el pensamiento de Sacristán. Quería resumir su crítica al productivismo y a su manera de recordarnos que vivimos en un planeta finito con recursos limitados, y que debemos tener en cuenta este elemento a la hora de desarrollarnos y lograr el bienestar de la humanidad en su conjunto. Debemos seguir pensando para encontrar respuestas tanto al desafío que supone el reparto del trabajo como el reparto de las riquezas.

Diciendo “vivir con sentido crítico y sin dogmas” quería evidenciar su voluntad de superar las estructuras establecidas y evitar caer en la burocracia y sus dinámicas, que adquieren dinámicas propias en la organización humana, alejándola de sus objetivos. Además, recuerda que también hay que hacer autocrítica para poder seguir avanzando hacia una sociedad más justa. De nada sirve alcanzar el poder si uno se desvía de aquellos principios elementales.

Finalmente, “valorar y amar aquello que hacemos” me sirvió para dejar patente su ejemplo a la hora de afrontar el trabajo. Y aquí entro en un plano totalmente subjetivo, y es que si damos valor a lo que hacemos, a nuestro trabajo, a la vez estamos dando valor a nuestra vida, a lo que vivimos, no únicamente a las horas que destinamos al disfrute.

¿Qué opinión te merecen los actos que van realizándose con ocasión del primer centenario del fallecimiento?

Me parece totalmente necesario. Es admirable ver el esfuerzo que hay detrás de todas las iniciativas que van surgiendo, estoy aprendiendo y disfrutando de los textos que se publican, y de las ponencias y charlas que se van celebrando.

El legado de Sacristán es incalculable, y creo que es fundamental mantenerlo, especialmente para que cuando llegue una nueva ola de

movilizaciones sociales lo tengan a su disposición para poder formarse, dotarse de ideología y su pensamiento sirva como herramienta para plantar cara al poder de una manera sólida.

¿Se te ocurre alguna forma de conseguir que Sacristán sea más conocido (y leído) entre las nuevas generaciones?

Podría decir que hay que llevarlo más allá de las bibliotecas y darle una vida en el mundo digital, crear contenido para redes sociales, trabajarlo para que sea una arma en la lucha cultural.

Ciertamente, no sé como convertir un autor disidente en autor de masas sin invertir grandes recursos o disponer de una gran maquinaria mediática para la difusión de ideas. Quizás, consiguiendo que movimientos sociales, partidos y sindicatos afines, quisieran realizar charlas, seminarios, escribir artículos en sus publicaciones, y usar sus redes para ir llegando poco a poco a más gente.

Seguramente Sacristán no aspiró a ser nunca “un autor de masas” en el sentido usual de la expresión. Lo suyo era otra. ¿Quieres añadir algo más?

Ha sido un placer poder compartir esta charla contigo.

Para terminar, me gustaría invitar a todas aquellas personas que no conozcan la obra de Manuel Sacristán a que lo lean, y también lo que se ha escrito sobre su vida. Vale la pena darle una oportunidad, no se arrepentirán.

Moltes gràcies, benvolgut Andreu..

24. Renzo Llorente: “Después de haber terminado la traducción tengo más admiración aun por el Sacristán traductor (y, dicho sea de paso, también por el Sacristán filósofo marxista y por el Sacristán marxólogo). Es realmente asombroso que fuera capaz de traducir tan bien tantos textos de tantos idiomas.”

Renzo Llorente es profesor de Filosofía en el campus de Madrid de la Saint Louis University. Estudiante de la obra de Sacristán, es traductor y editor de *The Marxism of Manuel Sacristán. From Communism to the New Social Movements* (Brill, 2014).

La entrevista se publicó en el año 2015, en la revista *Papeles de relaciones ecosociales y del cambio global*.

No puedo por menos que felicitarte muy sinceramente por tu trabajo: ¡qué hermoso libro!, ¡qué magnífica presentación!, ¡qué anotaciones tan imprescindibles!, ¡qué excelente selección la tuya! Gracias, muchas gracias. Permíteme situarme fuera del libro por unos instantes: ¿de dónde tu interés por la obra de Manuel Sacristán? ¿Desde cuándo?

Creo que encontré el nombre de Sacristán por primera vez en la *Historia de la filosofía española* de Alain Guy. Fue por el año 1993 o 1994. Los párrafos sobre Sacristán me llamaron la atención porque yo ya había leído bastante literatura marxista, pero realmente no sabía nada sobre la tradición marxista en España, aparte de algunos vagos conocimientos que tenía en relación con la historia del movimiento comunista. Pero la información de Guy también me llamó la atención por dejar claro que Sacristán era, sobre todo, un *filósofo* –el libro era, después de todo, una historia de filosofía– y lo que más me interesaba dentro del marxismo en ese momento, la época en que hacía un doctorado en filosofía, era precisamente la *filosofía* marxista.

Gracias a esa referencia el nombre de Sacristán se me quedó grabado en la memoria, pero no me puse a buscar ningún texto suyo en ese momento. (No olvidemos que en esa época no había librerías *on line* y apenas existían sitios web). Afortunadamente, más tarde descubrí, por casualidad, *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I* en una librería de Madrid y, un año o dos después (estoy hablando de 1996 o 1997),

Acerca de Manuel Sacristán, el libro de entrevistas con y sobre Sacristán que coordinaste con Pere de la Fuente. La lectura de ese libro fue decisiva: constituye una fascinante introducción a la vida y obra de Sacristán, y me convenció de que debería conocer sus escritos.

De hecho, poco tiempo después de terminar ese libro encargué los tomos de los *Panfletos y materiales* que me faltaban –lo cual fue un poco complicado, ya que vivía en Estados Unidos– y luego empecé a leer a Sacristán poco a poco, motivado y orientado, en cierta medida, por los comentarios y valoraciones de los entrevistados en *Acerca de Manuel Sacristán*.

Gracias por tus comentarios sobre *Acerca*. ¿Algún texto que quieras destacar de esa primera aproximación? ¿No te extrañó que tocara teclas tan diversas: filosofía, lógica, marxismos, crítica literaria, Heidegger, filosofía de la ciencia...?

Me pareció muy curioso –y sigue pareciéndome– el hecho de que Sacristán pudiera interesarse tanto por la obra de Heidegger como por la lógica formal. No son gustos que se suelen conjugar en un mismo filósofo o en una misma filósofa.

Con respecto a la variedad de temas que toca Sacristán, sí que me llamó la atención, pero creo que me resultó evidente desde el principio que en su caso no era una cuestión de diletantismo, como sí lo es en el caso de algunos filósofos que hacen incursiones en distintos campos y géneros. Entre los textos que leí al principio, destacaría “La Universidad y la división del trabajo” y “Studium Generale para todos los días de la semana”. Los dos abordan el problema de la división del trabajo, un tema que yo ya estaba trabajando –fue, de hecho, el tema de mi tesis doctoral– cuando empecé a leer a Sacristán.

Por otro lado, recuerdo que “[La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*](#)” me impresionó bastante cuando lo leí por primera vez.

¿Qué te parece más singular, más interesante, de su marxismo? ¿Qué es lo que te atrae más de la perspectiva de Sacristán?

Para no explayarme demasiado, mencionaré dos cosas.

Primero, su reconocimiento de la dimensión moral del marxismo. Históricamente muchos marxistas han tendido a negar este aspecto del marxismo –o, en el mejor de los casos, ignorarlo– por pensar que el marxismo era exclusiva o fundamentalmente una “ciencia”. Incluso ha

habido marxistas y filósofos interesados en el marxismo que sostenían que la condena de Marx del capitalismo nada tiene que ver con consideraciones morales (como se puso de manifiesto en un importante debate dentro del marxismo analítico anglosajón en los años 70 y 80 del siglo pasado).

Aunque los pasajes en que Sacristán se ocupa directamente de la moral son más bien escasos, es evidente que, como observó Francisco Fernández Buey en al menos una ocasión, Sacristán considera que la inspiración moral es fundamental en el marxismo.

En segundo lugar, destacaría su sensibilidad hacia los nuevos movimientos sociales que surgieron a partir de los años 60. Como es sabido, Sacristán comprendió muy pronto que el marxismo tendría que responder a los desafíos planteados por el ecologismo, el feminismo y el pacifismo. Es decir, los marxistas no podían pasar por alto los problemas resaltados por estos movimientos.

Pero a diferencia de muchos marxistas que, al darse cuenta de que las preocupaciones de los ecologistas, feministas y pacifistas son importantes, parecen creer que lo único que se tiene que hacer es añadir unos cuantos compromisos prácticos (por ejemplo, algunas iniciativas ecológicas o relacionadas con las reivindicaciones laborales de las mujeres) a una visión estratégica ya bien definida, Sacristán entendía que tomar en serio estas preocupaciones suponía repensar y revisar muchas tesis, algunas muy básicas, del marxismo clásico.

Además, creo que el rasgo que he mencionado antes, la comprensión por parte de Sacristán del fundamento moral del marxismo, facilitó esta manera de abordar los nuevos problemas, puesto que las afinidades más importantes entre los nuevos movimientos sociales y el marxismo son de índole moral (algunos principios normativos compartidos).

Dos preguntas sobre lo que acabas de comentar: ¿y por qué es tan fundamental la inspiración moral en el marxismo?, ¿qué principios normativos compartidos son esos a los que has aludido al final de tu anterior respuesta?

En cuanto a tu primera pregunta, creo que conviene distinguir dos cuestiones: la importancia de la inspiración moral en el marxismo, por un lado y, por otro, la importancia de que los marxistas admitan o reconozcan ese aspecto del marxismo explícitamente. Pienso que la inspiración moral es fundamental en el marxismo por ser la razón por

la que una sociedad socialista o comunista nos puede resultar deseable. Hace casi un siglo Hilferding dijo que es posible que el socialismo sea inevitable –pensaba en cierta lectura determinista del materialismo histórico– y que uno se resista a esta inevitabilidad, o sea, que uno luche en contra del socialismo. El compromiso político no se puede derivar sin más de la aceptación de unos postulados teóricos.

¿Por qué es importante reconocer este aspecto del marxismo? Se me ocurren tres razones. Por de pronto, para propiciar una comprensión acertada de la naturaleza del marxismo. Es importante, en segundo lugar, porque cuando se compara el marxismo –es decir, el socialismo marxista– con el liberalismo (o con cualquier otra doctrina política), algunos puntos de comparación tienen que ver con cuestiones morales; si apenas se reconoce (y desarrolla) la dimensión moral del marxismo, difícilmente se pueden hacer estas comparaciones y, por la misma razón, resulta más complicado defender el marxismo frente al liberalismo, o frente a otra doctrina cualquiera. Por último, el aspecto moral del marxismo es, creo yo, precisamente el aspecto que más atrae a mucha gente.

Negar lo –y por esa razón negarse a desarrollarlo– equivale, por tanto, a pasar por alto uno de los aspectos del marxismo que atrae y puede atraer a muchas personas que desean construir un mundo justo.

En cuanto a los principios normativos...

Con respecto a los principios normativos compartidos entre el marxismo y los nuevos movimientos sociales, yo mencionaría cierta concepción de la igualdad, la libertad y la justicia social, así como la visión de una sociedad en la que prevalezca el espíritu de comunidad y donde no exista ningún tipo de dominación.

Años después de su fallecimiento, ¿siguen teniendo interés para nuestros problemas sus aportaciones teóricas, sus reflexiones praxeológicas?

Yo creo que su manera de plantear o enfocar varios problemas sigue teniendo mucho interés hoy. Por ejemplo, al hacer suyas las preocupaciones de los nuevos movimientos sociales, Sacristán insistía en que realmente se tendrá que producir un cambio profundo y radical en nuestra subjetividad o psique, si pretendemos poner fin a la destrucción de la naturaleza, la dominación sobre las mujeres y el

belicismo. Sacristán expresa esta idea de una forma especialmente viva en ‘Tradición marxista y nuevos problemas’, una conferencia que dio en 1983, pero la idea se ve reflejada también en sus observaciones sobre la necesidad de que cambiemos nuestra vida cotidiana.

Por otro lado, Sacristán sostenía que la clase trabajadora seguiría siendo el agente principal e imprescindible en cualquier proyecto de transformación social. Pero no lo creía por dogmático, sino por razones que, desde mi punto de vista, todavía son válidas.

Esta postura resulta especialmente interesante si recordamos hasta qué punto Sacristán había asimilado algunos de los planteamientos de los nuevos movimientos sociales. En todo caso, como hoy hay cierto escepticismo entre algunos sectores de la izquierda contemporánea con respecto a esta tesis, vale la pena repasar las razones de Sacristán.

También mencionaría, un poco en la misma línea, los análisis de Sacristán sobre corrientes reformistas y revisionistas dentro de la izquierda.

Por lo demás, muchos de los artículos recogidos en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa* contienen ideas y análisis que siguen siendo perfectamente válidos hoy.

¿Nos das algún ejemplo?

Por ejemplo, “En muchas partes cuecen desencantos”. Parte del análisis que hace Sacristán en ese artículo de 1981 puede aplicarse perfectamente a la situación política en España en 2014.

Está recogido en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*.

Exacto. Fue publicado en *mientras tanto*, en 1981.

¿Y qué razones permiten seguir considerando a la clase obrera como agente principal e imprescindible de cualquier proyecto de transformación social de orientación socialista?

A propósito de esta tesis se suelen citar, sobre todo, consideraciones estratégicas relacionadas con el papel funcional y peso social de la clase trabajadora dentro de las sociedades capitalistas. Estos argumentos son bien conocidos entre la gente con cierta formación marxista, y recuerdo haberlos visto formulados con bastante claridad por Perry Anderson y Ralph Miliband.

Sacristán añade a estos argumentos una interesante consideración filosófico-ecológica: resalta la “condición de sustentadora de la especie” de las clases trabajadoras y su papel en el mantenimiento del “metabolismo de la sociedad y con la naturaleza”. Sacristán desarrolla esta idea brevemente en “Comunicación a las Jornadas de ecología y política” y “La situación política y ecológica en España y la manera de acercarse críticamente a esta situación desde una posición de izquierdas”. En estos ensayos Sacristán también explica muy bien por qué es un error pensar que los intelectuales pueden constituir el sujeto revolucionario de una radical transformación social (y socialista).

Me centro ahora en el libro que has editado en Brill. ¿Cómo se te ocurrió traducir Sacristán al inglés?

Antes de publicarse el libro solo se habían traducido al inglés un par de artículos de Sacristán...

A principios de los ochenta si no recuerdo mal.

Sí, uno a mediados de los ochenta y el otro en 1992. Pero eran los únicos textos, que yo sepa, disponibles en inglés. Esa situación me parecía un poco escandalosa, puesto que el pensamiento de Sacristán no tiene menos interés, a mi juicio, que el de muchos otros pensadores marxistas europeos cuyos libros y ensayos sí han sido traducidos al inglés desde los años sesenta.

Mis únicas reservas tenían que ver con el reto de la traducción en sí. Yo no tenía tanta experiencia como traductor, aunque ya había traducido del español al inglés otro libro y algunos artículos; por otro lado, sabía que algunos de los textos que quería incluir serían difíciles de traducir. Pero al mismo tiempo, por mi formación en filosofía y mi familiaridad con el pensamiento marxista, pensaba que sí reunía al menos algunas de las cualidades necesarias para traducir a Sacristán.

¡No algunas, todas las cualidades necesarias para ello! ¿Nos cuentas brevemente el contenido del libro?

Aparte de la introducción, que resume la vida de Sacristán e intenta sintetizar algunos aspectos esenciales de su pensamiento, el libro consta de tres secciones.

La primera reúne una selección de ocho textos de Sacristán sobre Marx y Engels, entre ellos “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*” y “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”.

La segunda sección, que también consta de ocho textos, agrupa ensayos y conferencias sobre ecologismo y las relaciones entre el marxismo y otros movimientos sociales (por ejemplo, “Tradicición marxista y nuevos problemas”), así como escritos sobre política comunista (por ejemplo, “A propósito del eurocomunismo”). Esta sección incluye el único texto del libro que ya se había traducido al inglés con anterioridad –o sea, el único que yo no traduje para esta antología–, “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx”.

La última sección del libro contiene cuatro entrevistas, entre ellas una entrevista importante que se publicó en la revista mejicana *Dialéctica* en 1983 y la última que Sacristán concedió, publicada en *Mundo Obrero* en 1985.

Todos los materiales que has incluido en el libro son, básicamente, escritos del Sacristán marxista. ¿Has pensando traducir y editar otras aportaciones de su obra filosófica y político-cultural? Pienso en textos como “La veracidad de Goethe”, “Studium generale para todos los días de la semana”, o en sus aproximaciones a la ecodinámica de Boulding por ejemplo.

En realidad, primero me gustaría traducir otros textos del Sacristán marxista: tuve que dejar fuera de la antología varios textos interesantes, por ejemplo, ensayos sobre Gramsci, Lenin y Lukács.

Pero más adelante sí me interesaría traducir algún texto que represente otra faceta de la obra de Sacristán.

¿Cómo has conseguido que Brill se interesara por la edición de la obra?

Brill publica distintas series de libros; una de ellas se llama “Historical Materialism” y está dirigida por la revista del mismo nombre. Ya se han publicado más de 70 libros en la serie.

Los coordinadores de la serie, que de hecho incluye un número importantes de traducciones, se interesaron por la traducción desde el primer momento.

En cuanto a la editorial, mi experiencia ha sido muy positiva.

¿En qué países se va a distribuir el libro? ¿Cómo se puede adquirir desde aquí, desde España?

Se va a distribuir sobre todo en Estados Unidos y en el Reino Unido. Supongo que desde España de momento solo se podrá adquirir por internet.

¿Te ha resultado difícil traducir el a veces denso y conceptual castellano de Sacristán?

La verdad es que sí: a veces fue un trabajo bastante arduo. Has descrito muy bien el estilo del castellano de Sacristán: denso y conceptual. Además, es un estilo que caracteriza, en mayor o menor grado, todas sus intervenciones –no solo sus escritos más filosóficos, sino también sus artículos publicados en *mientras tanto*, sus conferencias y sus escritos periodísticos.

Creo que en general la traducción conserva esa cualidad de su estilo. Después de haber terminado la traducción tengo más admiración aun, si cabe, por el Sacristán traductor (y, dicho sea de paso, también por el Sacristán filósofo marxista y por el Sacristán marxólogo). Es realmente asombroso que fuera capaz de traducir tan bien tantos textos de tantos idiomas.

Albert Domingo Curto calculó a la baja el número de páginas traducidas, unas 30.000 en total (tal vez sean más, unas 34.000). Como sabes, nunca ejerció solo de traductor sino que, además de sus escritos filosóficos, políticos y culturales, una arriesgada militancia le acompañó durante muchos años. ¿Cómo pudo hacerlo?

Es una barbaridad. Y pensar que compaginaba la traducción no solo con su militancia y activismo político, como has dicho, sino también con su propio trabajo intelectual y, durante bastantes años, con la docencia. Por lo demás, los textos que Sacristán tradujo son, en general, textos de bastante complejidad intelectual. No son miles de páginas de artículos periodísticos.

¿A quiénes va dirigido el libro que has editado? ¿A intelectuales marxistas? ¿A filósofos en general del mundo anglosajón?

Va dirigido fundamentalmente a intelectuales marxistas y a filósofos y politólogos interesados en la obra de Marx y Engels o en la historia contemporánea del marxismo. Creo que también puede ser de cierto

interés para gente que se interese por el desarrollo del pensamiento marxista y alternativo en España desde los años 60 hasta mediados de los años ochenta. Como señalo en la introducción del libro, el propio Sacristán dijo creer que una buena parte de sus escritos solo tenían un interés histórico, o valor como documentación sobre “una época de forcejeos políticos e ideológicos”. Evidentemente, tienen este interés – que no es poco– pero no solo este.

¿Qué otros puntos de interés tienen su obra?

Yo destacaría, primero, su interés “marxológico”. El conocimiento de Sacristán de la obra de Marx y Engels era realmente formidable. (Basta leer “Karl Marx como sociólogo de la ciencia” para hacerse una idea del alcance y de la profundidad de este conocimiento). Así que creo que leer a Sacristán nos puede enseñar bastante sobre distintos aspectos del pensamiento de Marx y Engels. Y también sobre la tradición teórica marxista en general, ya que Sacristán dominaba la obra de varios pensadores marxistas importantes –por ejemplo, Gramsci y Lukács– y nos ha dejado escritos sobre sus aportaciones a esta tradición.

Además de su valor para el estudio del pensamiento de muchas figuras marxistas, la obra de Sacristán contiene mucha buena filosofía marxista. A veces esta filosofía –o filosofar– marxista se desarrolla en los mismos escritos sobre autores clásicos (Marx, Lukács, Lenin, Labriola, etc.), y otras veces aparece en las intervenciones político-filosóficas de Sacristán, como cuando, por ejemplo, discute las ideas de Wolfgang Harich en una conferencia.

Si interesa la filosofía marxista (en un sentido amplio), merece la pena leer estos textos.

Muchas gracias Renzo. Y mi mayor reconocimiento por tu excelente trabajo.

25. Guillermo Lusa Monforte: “Como todos aquellos que tuvimos la oportunidad de conocer a Manuel Sacristán, estoy convencido de que por encima del indudable valor de sus aportaciones teóricas prevalecerá el recuerdo de su actitud vital, de su postura personal ante las injusticias, de su insobornable rectitud, de su generosidad a la hora de prestar su colaboración en actividades culturales y políticas.”

Profesor jubilado de la Universitat Politècnica de Catalunya, Guillermo Lusa Monforte ha compartido luchas y objetivos con el autor de *Panfletos y materiales*. Activista antifranquista durante su etapa estudiantil y como profesor universitario, fue miembro de la Comisión Negociadora durante la gran huelga de PNN contra el ministerio franquista desarrollada en la primavera de 1975. A partir de 1977 fue, durante muchos años, el responsable de CC.OO. en las universidades de Catalunya.

El profesor Lusa ha sido el principal introductor en la UPC de los estudios, enseñanzas e investigaciones sobre historia de la ciencia y de la ingeniería.

También fue el fundador y primer presidente de la Asociación Sabadell por la República.

Sé que conociste personalmente a Sacristán. ¿Nos explicas cómo fueron vuestros primeros encuentros?

Llegué a Barcelona en octubre de 1964, sancionado por el Ministerio de Educación franquista por haber participado en la 2ª Asamblea Libre en la Universidad de Madrid, celebrada durante el encierro que se produjo en el viejo recinto de la calle de San Bernardo en marzo de 1964, como protesta por haber sido prohibida la celebración de una conferencia de Tierno Galván, acto que formaba parte de la Semana de Renovación Universitaria organizada por la clandestina FUDE (Federación Universitaria Democrática Española). Castigado con la pérdida de curso (hacia tercer curso de Ingeniería Industrial en la Escuela de Madrid), con la pérdida de becas y con la prohibición de seguir estudiando en el distrito universitario de Madrid, muy pronto los contactos de la clandestinidad me vincularon a la organización universitaria del PSUC, ya que había ingresado en el PCE durante el otoño del curso 1963-1964.

Aunque no traté personalmente con él durante mi época estudiantil barcelonesa (1964-1967), supe entonces de la existencia de un prestigioso profesor comunista, Manuel Sacristán, a quien pude conocer asistiendo a alguna de sus memorables y multitudinarias conferencias públicas a las que, en particular, asistíamos los estudiantes del PSUC, para arroparle y –sobre todo– para aprender de sus palabras.

Años después, a partir de 1971, cuando ya era profesor de la Escuela de Ingeniería Industrial de Barcelona (ETSEIB), me integré en la Coordinadora de los PNN (profesores no numerarios) del distrito de Barcelona, en la que participábamos profesores de las tres universidades entonces existentes en el distrito, la UB, la UAB y la UPC (entonces llamada UPB). En esa Coordinadora conocí y traté a Giulia Adinolfi. En las discusiones políticas que se producían en el seno de ese grupo de profesores, tanto ella como Paco Fernández Buey y yo mismo formábamos parte del sector más radical e izquierdista de ese organismo unitario de dirección del movimiento de profesores.

Seguramente sería en 1974, cuando yo estaba realizando mi tesis doctoral (la primera de carácter histórico que se leyó en la UPB, “Las matemáticas y la ingeniería industrial, 1850-1975”), cuando telefoneé a Manuel Sacristán para concertar una entrevista con él, entrevista que tuvo lugar casi inmediatamente. Yo quería exponerle el objetivo de mi tesis (estudiar la evolución de los contenidos y metodología de la enseñanza de las matemáticas para la ingeniería industrial, a la luz de las evoluciones y de las interacciones entre ambas ramas del saber), y que me orientase respecto a algunos de mis propósitos. El tema que había elegido le pareció muy interesante, y me dio algunos consejos que con toda seguridad mejoraron mis planteamientos (así lo reconocí en el preámbulo de mi tesis).

Volví a tratar con Sacristán a finales de 1976. El director de la ETSEIB, Francesc Compta, me había encargado que organizase algunas actividades culturales para conmemorar el 125 aniversario de la creación de la Escuela, en 1851. Constituimos una pequeña comisión *ad hoc*, en la que figuraba mi compañero y amigo Albert Corominas. El plato fuerte de esa conmemoración lo constituía la celebración de unas Jornadas de Historia y Filosofía de las Ciencias y de las Técnicas, que tuvieron lugar en la Escuela de Ingeniería Industrial durante los días 3, 4 y 5 de diciembre de 1976. Sacristán y Jacobo Muñoz nos ayudaron, a Corominas y a mí, a diseñar el contenido de esas jornadas, y sobre todo

nos proporcionaron nombres y contactos de bastantes de las personas que se convertirían en conferenciantes.

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 Muguerza, Jesús Mosterín, Jacobo Muñoz, Miguel Ángel Quintanilla), que presentaron a un público 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 Sacristán, titulada “De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia”, conferencia en la que yo tuve el honor de actuar de presentador.

En otro lugar he explicado ampliamente el contenido de esta conferencia [1], por lo que me voy a limitar a mencionar una de las principales aportaciones novedosas de la exposición que hizo MSL, que presentó por vez primera en esta conferencia en la Escuela de Ingeniería Industrial: su propuesta de replanteamiento de la *contradicción fundamental*, es decir, la que enfrenta el desarrollo de las fuerzas productivas con las relaciones de producción. 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 aproblemática de las fuerzas productivas y, entre ellas, de la ciencia moderna, de la ciencia-técnica. Para Sacristán, este esquema es cuanto menos, *inactual*. Porque cuando Marx hablaba de fuerzas productivas no podía ni imaginar las fuerzas productivas existentes hoy, 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. Para reformular esta contradicción fundamental, Sacristán se pronunciaba por un *antiprogresismo socialista*, que ya estaba presente en el propio Marx cuando en los *Grundrisse* (1857) había hecho notar que en el capitalismo las fuerzas productivas son al mismo tiempo e inevitablemente fuerzas destructivas. 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. 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.

Ni que decir tiene que 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 -tégase 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 1960, 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. Solo 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 sobre lo escuchado 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.

Pocos años después fue cuando coincidí con Manuel Sacristán y con Giulia Adinolfi en la creación del Sindicato de Enseñanza de CCOO, en 1977-1978. Como es bien sabido, esta creación vino precedida de un fuerte debate, en el seno de la vanguardia del movimiento de profesores, pero también en el interior de la organización universitaria del PSUC, acerca de la disyuntiva existente entre potenciar un sindicato autónomo e unitario en el sector, o apoyar la sindicación en el seno de CCOO. En estos debates era mayoritaria en la dirección del PSUC la opinión de apoyar la consolidación de un sindicato autónomo, independiente de los sindicatos de clase. Por el contrario, Sacristán defendió la integración de los enseñantes en las CCOO, en un texto que tuvo una fuerte influencia y que decidió la posición de los últimos indecisos: "Una cuestión mal planteada" [2].

El pronunciamiento de Sacristán por la afiliación inmediata a CCOO fue decisivo para la creación, consolidación y crecimiento de las CCOO en el conjunto de los trabajadores de la enseñanza.

Mi siguiente encuentro con MSL tuvo lugar en 1983. Un grupo de comunistas situados a la izquierda del PSUC, ciudadanos de Sabadell, organizamos unas jornadas de conmemoración del centenario del fallecimiento de Karl Marx. Configuramos un programa muy ambicioso, en el que entre otras cosas incluimos conferencias de Sacristán y de Ernest Mandel. Sacristán entonces estaba en México, y hasta allí le llamamos por teléfono, con tiempo, para invitarle. Aceptó nuestra propuesta, y el 3 de noviembre de 1983 pronunció una conferencia en Sabadell que congregó al mayor número de asistentes a un acto semejante en muchos años. La conferencia (titulada “Tradición marxista y nuevos problemas”) está conservada en un vídeo de no muy buena calidad (registrada originalmente en formato Beta, fue pasada a VHS y finalmente a mp4 o similar), pero aún puede verse y escucharse con provecho [3]. En esta conferencia fue cuando Sacristán integró en el patrimonio intelectual esencial del marxismo los conceptos entonces en fase eclosionante de pacifismo, feminismo y ecologismo. Sacristán estaba convencido de que había problemas no considerados o mal resueltos por el marxismo tradicional, y que nuestro deber era considerarlos y resolverlos coherentemente.

Aquella memorable sesión del 3-11-1983, en la que tuve el honor de hacer las labores de presentador, fue la última ocasión en la que vi a Manuel Sacristán.

Se ha dicho en ocasiones que el prólogo que Sacristán escribió para la edición de 1964 del *Anti-Dühring*, por él traducido, ha sido un texto clave para la introducción al marxismo de muchos ciudadanos, universitarios o no. ¿Fue tu caso? ¿Qué opinión te merece a día de hoy “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”?

Yo no conocí el mítico prólogo de MSL al *Anti-Dühring* hasta muchísimos años después. Yo tenía (y estudié) en los años 1960 un ejemplar del *Anti-Dühring* en la versión francesa de las Éditions Sociales. Por cierto –y abro un paréntesis que desearía no demasiado largo, pero que quiero contar porque es representativo de nuestras carencias teóricas en aquellos años–, en 1965 yo estaba comisionado por la dirección estudiantil del PSUC para impartir unos cursos teóricos de

marxismo a un pequeño grupo de miembros del AUE (Agrupació Universitària d'Esquerres), entidad "intermedia" en la que recalaban los estudiantes progresistas próximos a nuestro partido, y en la que (sobre el papel) los diversos partidos clandestinos de izquierdas exponían sus propuestas a los aspirantes a un mayor compromiso. En la práctica, según me contaron después algunos compañeros más enterados que yo, aquello era una especie de escuela iniciática que desembocaba únicamente en la entrada al PSUC. Fui, pues, comisionado, para exponer durante unas cuantas sesiones un cursillo acelerado de marxismo. He de decir que mi trabajo fue coronado por el éxito, pues la mayor parte de los asistentes acabó ingresando en el partido. ¿Cuál era el bagaje teórico y bibliográfico que sustentaba "mis clases" de marxismo? El libro fundamental eran los *Principes fondamentaux de philosophie* de Georges Politzer, en la versión de dos profesores del PCF, Guy Besse y Maurice Caveing, libro fuertemente cargado del aroma estalinista propio del año de edición (1954) [4]. Los otros libros de apoyo eran los pocos que había podido ir agenciándome burlando la censura de la época: el mencionado *Anti-Dühring* de Engels, la *Dialéctique de la nature* del mismo autor (también en Éditions Sociales), *Le marxisme* de Henri Lefebvre (en la colección "Que sais-je?"), los dos tomos de las Obras Escogidas de Marx-Engels, los tres tomos de las Obras Escogidas de Lenin, y poco más.

Cuando muchos años más tarde pude leer el famoso prólogo de Sacristán, quedé impresionado por sus argumentaciones, que no sé si hubiesen sido comprendidas del todo por el ingenuo y animoso estudiante que yo era en 1965. El prólogo de MSL critica severamente aspectos fundamentales del libro de Engels (sin encarnizamiento), y por supuesto que hubiese sido aún más implacable con las pretensiones explicativas del manual de Politzer revisado por los dos profesores del PCF.

Hoy, 60 años más tarde, con todo lo que ha llovido (y con todo con lo que hemos podido leer), estoy convencido de que las sutiles observaciones del prólogo de MSL –que tú has valorado adecuadamente en tu introducción a la edición del Club de Amigos de la UNESCO de Madrid– hubiesen podido contribuir a hacer menos tajante, más dubitativa, menos dogmática, la alegre e impetuosa presentación que yo hacía de lo que yo entendía en 1965 como bases filosóficas del marxismo.

Ese mismo año de 1964, como recuerdas, Sacristán publicó *Introducción a la lógica y al análisis formal*. ¿Qué opinión te merece esta aportación suya al ámbito de la lógica y su filosofía en España?

He de confesar que en su momento –o sea en los años 1960– no tuve noticia de la publicación de este libro (lo examiné años después, ya en la década de los años 1980). Yo entonces estaba seducido por lo que creí “otra lógica”, la que exponía el filósofo marxista mexicano Eli de Gortari en su *Introducción a la lógica dialéctica*, y que más tarde complementé con la *Logique formelle, logique dialectique* de Henri Lefebvre [5]. Seguramente influido por los manuales de marxismo que he mencionado, consideraba entonces a la lógica formal, aristotélica, como un paso importante en su momento histórico, pero absolutamente conclusa, cerrada y superada, incapaz de abordar los problemas teóricos abiertos tras la aparición del marxismo.

No puedo, por lo tanto, responder a tu pregunta, sino aceptar la opinión generalizada –tal como lo expresa, por ejemplo, Jesús Mosterín en su prólogo a *Lógica elemental* de Sacristán, editado en 1996 por la editorial Vicens Vives– de que *Introducción a la lógica y al análisis formal* “es el primer libro de texto satisfactorio de lógica publicado originalmente en España”. Examinado ahora ese libro, a más de sesenta años de su aparición, pienso que es muy posible que el conocimiento y el dominio de algunos de sus capítulos sin duda hubiesen enriquecido mis clases de Cálculo infinitesimal...

En la misma línea que la pregunta anterior. Leído desde ahora, 60 años más tarde, ¿qué opinas del manifiesto “Por una Universidad democrática” ¿el texto que escribió con ocasión de la formación del SDEUB (Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona)? Por cierto, ¿estuviste en el acto fundacional del sindicato?

El manifiesto “Por una Universidad democrática” se convirtió en el programa básico del movimiento estudiantil de los años 1960 e incluso del movimiento de PNN de la década de los años 1970. Como formulaste esta misma pregunta a Albert Corominas en la entrevista que publicaste hace unas semanas, no puedo sino corroborar lo que allí decía mi compañero.

El manifiesto por supuesto que es beligerante con la universidad falangista y nacionalcatólica diseñada en la Ley de Ordenación

Universitaria de 1943, pero esta universidad estaba dando sus últimas boqueadas en la segunda mitad de los años 1960, por lo que Sacristán elige como antagonista de nuestra deseada universidad democrática a la universidad tecnocrática, especializada, “una institución de puro rendimiento técnico, indigna del nombre de Universidad, al perder todo horizonte cultural, moral, ideal y político”. Esta universidad aún tardaría unos años en ser hegemónica, de hecho –y esto es una opinión personal mía– la universidad tecnocrática que Sacristán combate en 1966 se parece mucho a la diseñada en 1983 por la LRU del PSOE, por más que su preámbulo parezca sintonizar con los anhelos del movimiento universitario de los años 1960. Esta frustración, producto del desenlace de la Transición política, es la que sigue dotando de actualidad al viejo texto de 1966.

En cuanto a la segunda parte de tu pregunta, yo no estuve presente en el acto fundacional del SDEUB en marzo de 1966, pero sí que estuve muy activo aquellos días. Como ya te he dicho, llegué a Barcelona sancionado de la Universidad de Madrid, y me matriculé del tercer curso (que de hecho era el 5º de la carrera, de los siete de los que constaba nuestro plan de estudios) en la Escuela de Ingeniería Industrial. La promoción a la que yo me incorporé llevaba cohesionándose durante algunos años, por lo que las cosas ya estaban claras en cuanto a las afinidades políticas de los estudiantes. Yo me relacioné sobre todo, además de con los camaradas de la numerosa célula del PSUC en la Escuela de Ingeniería, con los estudiantes progresistas, que formaban parte del “Interuniversitario” (el “Inter”), movimiento en cierto modo homólogo de la FUDE madrileña en la que había militado. No conocía por tanto a la totalidad de mis discípulos (ni ellos me conocían demasiado a mí), por lo que no opté a la condición de delegado estudiantil.

Digo esto porque los asistentes a la reunión constituyente del SDEUB eran exclusivamente los delegados que habían sido elegidos unas semanas antes, en unas elecciones organizadas por los estudiantes antifranquistas al margen de las que (con muy escaso éxito) convocaron las oficiales APEs (Asociaciones Profesionales de Estudiantes), inventadas por el régimen tras el desmoronamiento del SEU (Sindicato Español Universitario, falangista, de afiliación obligatoria).

Sin embargo, a pesar de mi ausencia del histórico cónclave, tuve una actividad intensa durante los días del encierro. Como todo el Comité de

Estudiantes del PSUC estaba sitiado dentro del convento de los capuchinos, uno de sus integrantes (Pau Verrié) se fugó del convento, y puso en marcha un Comité interino, que debía suplir la ausencia del Comité titular. Yo formé parte de ese Comité interino, que solamente se reunió en una ocasión (que yo recuerde), para planificar las movilizaciones del estudiantado en apoyo de los encerrados. El encierro acabó muy pronto (con las implicaciones bien conocidas de sanciones), y mi labor como dirigente estudiantil fue por lo tanto muy efímera.

En 1965, el año anterior, Sacristán fue expulsado de la Facultad de Políticas, Económicas y Empresariales de la UB. ¿Qué recuerdas de todo aquello?

En todas las plataformas reivindicativas estudiantiles formuladas a partir de 1965, y después en las del profesorado no numerario en los primeros años 1970, figuró la reivindicación de la anulación de la sanción contra Sacristán (aunque formalmente se trataba de una no renovación del contrato, estaba bien claro que se trataba de una represalia política). Cuando a raíz del acto constituyente de 1966 fueron sancionados unos cuantos profesores no numerarios que habían apoyado a los estudiantes, nuestras reivindicaciones también incluyeron la anulación de estas sanciones, junto con la de Sacristán.

Sobre la cuestión de la expulsión de Sacristán también recuerdo las vicisitudes por las que atravesó el profesor que se prestó a sustituirle (el teólogo tomista Francisco Canals), pero creo que esto ya lo ha contado Albert Corominas, y a ello me remito.

Como en tu caso, Sacristán formó parte del movimiento de los PNNs, de los profesores no numerarios. ¿Qué opinión te merecen sus aportaciones en esta larga lucha antifranquista?

Sacristán no participó en ninguna de las reuniones de la coordinadora de distrito en las que estuve presente, ya que en esa época no formaba parte del profesorado universitario (había sido excluido en 1965); sí que asistía, por el contrario, Giulia Adinolfi, de modo que puede suponerse que Sacristán estaba al tanto de lo que allí se debatía y se proponía.

Pero sí que MSL nos ha dejado un par de trabajos valiosos acerca de los problemas y de las inquietudes de este colectivo. El primero es, sin duda, el documento "Primera Conferencia de los profesores comunistas de las universidades españolas" (editado por el PSUC, fechado en mayo

de 1973) [6]. Fruto del debate colectivo que se suscitó en una reunión en Montserrat, el texto fue redactado por MSL, y en él se analiza cómo se traslada al ámbito universitario la contradicción fundamental que se daba en el capitalismo imperialista del último cuarto del siglo XX entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El otro documento valioso dedicado por MSL a las reivindicaciones de los PNN fue su prólogo al libro *La agonía de la universidad franquista* [7], titulado “Sobre el sentido de la reivindicación laboral de los PNN de universidad”. En su escrito, MSL se asombra de que a pesar de ser la universidad “un medio burgués y pequeño-burgués, afectado por problemas sustancialmente burgueses, la hegemonía (en sentido gramsciano) corresponde a universitarios de izquierda, incluso mayoritariamente socialistas” [8]. Sacristán se descubre ante el hecho de que este sector hegemónico en el movimiento universitario haya sido capaz de proponer unos objetivos intermedios planteables con verosimilitud en el seno del aparato de enseñanza capitalista, pero que incluían elementos que rebasaban ese horizonte capitalista: la reivindicación de contratación laboral, la concepción de la posición del enseñante en el aparato de la enseñanza como trabajador asalariado. Lo que Sacristán no podía prever en marzo de 1976 –y tampoco nosotros, los que formábamos parte de esa vanguardia hegemónica del movimiento universitario– es que unos pocos años después, tras varias e intermitentes huelgas y movilizaciones efectuadas durante los primeros años de la transición política, la socialdemocracia gobernante desde 1982 iba a proceder a la liquidación de las aspiraciones de una universidad diferente, portadas por el movimiento de PNN [9]. Una derrota más de la izquierda rupturista durante la transición.

En el artículo que escribió sobre la situación de la filosofía hasta 1958, el que se publicó en 1961 en la Enciclopedia Espasa, Sacristán habló de tres autores en el apartado dedicado al marxismo: Gramsci, Mao Tse-tung y John Desmond Bernal. ¿De dónde el interés de Sacristán por el gran cristalógrafo irlandés?

Cuando yo leí el artículo “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra mundial hasta 1958” (debió de ser alrededor del verano de 1984), hacía muchos años que John D. Bernal estaba encaramado en un pedestal al cual yo le había subido tras leer su *Historia social de la ciencia* (que fue en marzo de 1969), por lo que no me extrañó que MSL

incluyese a este eminente cristalógrafo en su reducida nómina de los filósofos más interesantes del mundo que estaban activos en esa primera década de postguerra mundial. El libro de Bernal –por cierto, vertido al castellano por Juan-Ramón Capella, discípulo de Sacristán– constituyó en su momento el más eficaz despertador de interés hacia la historia de la ciencia. La mayor parte del grupo de estudiosos dispersos por la piel de toro que a finales de los años 1970 constituiríamos la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas habíamos sido “envenenados” por el libro de Bernal, que nos presentaba la práctica de las actividades científicas y técnicas a lo largo de la historia en conexión y mutua influencia con las otras actividades sociales humanas (productivas, artísticas, culturales, políticas, religiosas...). Un párrafo del prefacio del libro de Bernal resume su punto de partida: “En los últimos treinta años, y debido en gran parte a la influencia del pensamiento marxista, se ha abierto paso la idea de que no sólo los medios empleados por los científicos naturales sino incluso las mismas líneas directrices de su enfoque teórico están condicionadas por los acontecimientos y las presiones de la sociedad”. ¿De dónde le venían a Bernal estas ideas?

Excelente pregunta. ¿De dónde?

John D. Bernal era uno de los científicos británicos que en 1931 habían quedado impresionados ante la intervención de la delegación soviética presente en el II Congreso Internacional de Historia de la Ciencia y la Tecnología (celebrado en Londres). Los miembros de esa delegación, encabezada por Nicolai Bujarin, presentaron una serie de ponencias inspiradas por esa concepción social de la actividad científica [10], la más impactante de las cuales fue la de Boris Hessen, “The social and economic roots of Newton’s Principia”. Una de las consecuencias del congreso de Londres fue la consolidación de un nutrido grupo de científicos marxistas que desarrollaron una importante obra en la misma línea que Bernal [11].

En definitiva, no me extraña que Sacristán dedicase tanta atención a John D. Bernal. En mi conversación con Sacristán de 1974, cuando yo elaboraba mi tesis doctoral, y sin saber yo entonces el aprecio que Sacristán había manifestado por el cristalógrafo irlandés unos años antes, mencioné a Bernal como uno de los inspiradores de mis premisas

de partida, cosa que supongo simplificaría de entrada nuestra conversación posterior.

Sacristán siempre manifestaba su interés por la historia de la ciencia, y solía mostrar como de pasada sus extensos conocimientos en ese campo. En la citada conferencia de 1976 insistía en el carácter histórico del concepto de *ciencia*. No es lo mismo la *episteme* de los griegos que la *scientia* medieval, 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) [12].

Desde 1976 fueron muchas sus intervenciones en los ámbitos del ecologismo político y de la política de la ciencia. ¿Cuáles fueron sus aportaciones más importantes en estos ámbitos en tu opinión?

Ya he mencionado en una pregunta anterior que en la famosa conferencia de 1976 en la Escuela de Ingeniería Industrial fue la primera vez en la que pude contemplar a Sacristán como ecologista político. 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 propósitos de transformación del mundo y, en definitiva, en su ejemplo moral, nos hicieron reflexionar durante los siguientes meses, de modo que desechamos nuestros prejuicios hacia el ecologismo, y seguimos con mucha atención el camino político que Sacristán emprendió durante su última etapa. La adscripción de Sacristán al ecologismo político –creo que lo he comentado ya en una pregunta anterior– fue una consecuencia natural de su atrevida reformulación de la contradicción fundamental del marxismo, la que enfrentaba hasta ese momento a las intachables fuerzas productivas, en constante avance, con las obstruccionistas relaciones de producción. Sacristán nos haría ver que las cosas no eran tan sencillas.

También en esta misma conferencia fue cuando, tras analizar la crisis de la filosofía analítica de la ciencia (“la única filosofía de la ciencia pertinente”) puesta de manifiesto en el “Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia” [13], se adentró Sacristán en el campo de la

política de la ciencia, definida por él como “el campo en el cual se reflexiona sobre las decisiones que se han de tomar acerca de la práctica científica”. Pero también 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, estaba en crisis; 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.

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 cosas. La moratoria que propone Sacristán al desarrollismo desenfrenado no repositaría 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.

¿Por qué insistía tanto Sacristán en aquello de que “lo malo de la ciencia actual es que es demasiado buena”?

Me vas a perdonar que en muchas de tus preguntas yo recurra a referirme a la famosa conferencia de 1976, “De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia”, pero es que yo creo que en esa conferencia está el meollo del salto cualitativo que dio Sacristán en sus fundamentos teóricos, y que tanto contribuyeron a la puesta al día del marxismo durante el último cuarto del siglo XX.

Nada que perdonar. Me sumo a tu consideración.

Después de poner de manifiesto el carácter histórico del concepto de ciencia (véase pregunta núm. 7), pasa a caracterizar la ciencia contemporánea: lo más característico de la ciencia moderna es la interpenetración entre ciencia y técnica, el nacimiento y consolidación de un pensamiento científico técnico-teórico, tecnológico. 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.

En 1983, como recuerdas, Sacristán publicó un artículo con el título “¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?”. ¿Qué Sacristán leeremos, si seguimos leyendo, en lo que queda del siglo XXI?

Como todos aquellos que tuvimos la oportunidad de conocer a Manuel Sacristán, estoy convencido de que por encima del indudable valor de sus aportaciones teóricas prevalecerá el recuerdo de su actitud vital, de su postura personal ante las injusticias, de su insobornable rectitud, de su generosidad a la hora de prestar su colaboración en actividades culturales y políticas. Como decía de él nuestro añorado amigo Paco Fernández Buey, “admirábamos que en su obra trató siempre de complementar conocimiento científico y pasión ético-política, con espíritu didáctico o pedagógico, con la intención de servir a los otros, a los anónimos, a los de abajo”.

En cuanto a sus obras que más releeré, ya he mencionado en una respuesta anterior que el manifiesto “Por una Universidad democrática” sigue teniendo muchísimos elementos vigentes en nuestro siglo XXI, y por lo tanto seguirá siendo estudiado con provecho durante los próximos años por los universitarios con inquietudes.

Además, por mis peculiaridades profesionales y de aficiones, siempre releeré con interés su conferencia pionera de 1976 (“De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia”), que en sí y en sus prolongaciones naturales se pronunciaba por una actualización de la contradicción fundamental del marxismo, introduciendo una reconsideración crítica relativa a las fuerzas productivas-destructivas. Ello le llevaba a examinar con detalle la deseable política de la ciencia, de la que he tratado en otra de tus preguntas.

Creo que vas siguiendo los actos del centenario. ¿Qué opinión te merecen las cosas que se van organizando y editando?

Por supuesto que voy siguiendo los actos del centenario, sobre todo gracias a la labor titánica que estás desarrollando, con envíos ¡diarios!

de mensajes que contienen información y materiales interesantísimos. La inmensidad de la información que estás enviando hace muy difícil absorber en el acto todos los artículos, muchos de los cuales voy acumulando para cuando, finalizado el año 2025, llegue inevitablemente un menor trasiego de materiales.

Por otro lado, a pesar de que en alguna parte del cuestionario afirmas que MSL es desconocido o poco conocido, el mapa definido por las noticias que nos vas enviando acerca de actos de reconocimiento efectuados en toda España contradice o relativiza tu opinión. Gracias a las semillas que un grupo de estudiosos de su obra habéis ido sembrando durante estos últimos años, Manuel Sacristán es hoy el pensador marxista español más conocido y reconocido, sobre todo por quienes compartimos los puntos de vista y las aspiraciones éticas y políticas de quien fue nuestro admirado maestro.

¿Qué ha significado Sacristán para ti, en tu vida como ciudadano, como intelectual, como profesor?

Creo que ya he mencionado mi impresión, tras mi llegada a Barcelona en el otoño de 1964, que me causó el hecho de que existiese en la Universidad de Barcelona un profesor que se declaraba marxista, que era miembro del PSUC, y que se atrevía a pronunciar en los diversos centros universitarios barceloneses unas conferencias que atraían al conjunto de estudiantes antifranquistas. Hasta ese momento yo sólo había tenido contacto con el profesorado de la Escuela de Ingeniería de Bilbao y con los de la Universidad de Madrid. Aún faltaban unos meses para las sonadas manifestaciones en la Universidad de Madrid, tras las cuales fueron sancionados los profesores Aranguren, García Calvo, Aguilar Navarro, Tierno Galván y otros (febrero de 1965). Por lo tanto, en 1964, para mí el profesorado universitario era un mero colaborador de la dictadura franquista o, en el mejor de los casos (como el de las Escuelas de Ingeniería), eran personajes “apolíticos” (en la peor de las acepciones) que no querían implicarse ni en las luchas y ni siquiera en los anhelos por la democracia. Por ello, descubrir que había por lo menos un profesor “que era de los nuestros” me llenó de admiración y satisfacción. Después, cuando pude asistir a algunas de sus conferencias, confirmé esa primera admiración de entrada al ser consciente del valor teórico de sus enseñanzas.

En un plano más personal, agradecí su amabilidad y sus consejos cuando le consulté algunos aspectos de mi tesis doctoral en estado de realización (1974), y sobre todo su generosidad para participar en dos de los acontecimientos de cuya organización me siento más orgulloso, las Jornadas de Historia y filosofía de las ciencias y de las técnicas (1976) y el ciclo de conferencias del Centenario Marx (1983). En ambos eventos, las conferencias de Sacristán (que tuve el honor de presentar) constituyeron puntos de inflexión en la trayectoria del pensamiento marxista en nuestro país, trayectoria que luego sería robustecida por otras aportaciones del propio Sacristán y de otros activistas intelectuales adscritos al marxismo.

Respondiendo a tu pregunta concreta, Sacristán ha sido para mí un modelo de profesor, de intelectual y de ciudadano. He procurado ser riguroso como él, accesible y amable para con mis alumnos, como él, y ser coherente entre mis pronunciamientos y adscripciones políticas y mi trayectoria personal, como él lo hizo en su corta pero fecunda vida intelectual y política.

Como ya ha sido señalado en diversas ocasiones, la trayectoria vital de Sacristán no fue la más adecuada para que pudiese desarrollar sistemática y sosegadamente su corpus teórico. La inestabilidad laboral de su carrera académica, las muchísimas horas invertidas en sus (valiosísimos) trabajos de traducción, hicieron muy difícil la redacción sistemática de las valiosas ideas que iba desgranando en sus conferencias. Solamente a partir de 1983, con el comienzo de la edición de sus *Panfletos y materiales* por parte de Icaria, se pudo ir conociendo el conjunto de su obra dispersa. No debe extrañar, por lo tanto, que quienes pudimos conocer a Manuel Sacristán durante las décadas de los años 1960, 1970 y 1980 recordemos y valoremos mucho más a la persona que a su obra. Suerte tienen ahora las nuevas generaciones de estudiosos y de ciudadanos con inquietudes de disponer de esas ediciones que se han ido normalizando de las obras de MSL, y además, en particular, de la ingente obra de investigación y de difusión que un grupo de compañeros, tú entre ellos, estáis haciendo del pensamiento vivo de Manuel Sacristán.

Muchas gracias, querido Guillermo. Mi mayor reconocimiento y admiración.

Notas

- 1) LUSA, Guillermo (2007) “Glosando una encrucijada: de la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia”. En: LÓPEZ ARNAL, Salvador y VÁZQUEZ ÁLVAREZ, Iñaki (eds.) *El legado de un maestro. Homenaje a Manuel Sacristán*, Fundación de Investigaciones Marxistas, pp. 77-86.
- 2) El artículo apareció por primera vez en la *Gaceta del derecho social*, Madrid, núm. 72 (mayo 1977). Está recogido en LÓPEZ ARNAL, Salvador (editor) (1997) *Homenaje a Manuel Sacristán. Escritos sindicales y de política educativa*, Barcelona, EUB, pp. 95-98.
- 3) La grabación de esta conferencia forma parte del DVD núm. 4 del audio de Xavier Juncosa, *Integral Sacristán*, Barcelona, El Viejo Topo, 2006. El esquema y la transcripción están incluidos en un archivo digital titulado *Conferencias*, editado por Salvador López Arnal para *Rebelión*.
- 4) El ejemplar de marras que yo utilizaba –y que todavía conservo– había pertenecido a Enrique Múgica Herzog, entonces miembro del PCE, que se lo había regalado a mi hermano Fernando en 1962, cuando intentaba convencerle (lo consiguió) para que ingresase en el PCE.
- 5) Yo tenía la edición del libro de Gortari del Fondo de Cultura Económica, de 1959. El libro de Lefebvre me lo agenció en 1971, durante un viaje a París. No estoy seguro de haber entendido muy bien ninguno de estos dos libros...
- 6) Este documento está incluido en el libro editado por Salvador López Arnal que recoge la obra de MSL en el ámbito educativo, que hemos citado en la nota núm. 2 (pp. 152-165).
- 7) Los autores del libro eran jóvenes periodistas, agrupados bajo el nombre de Equipo Límite (integrado por Georgina Cisqueña, José Luis Erviti, Maite Goicoechea, José L. Gómez Mompert y José A. Sorolla). El libro fue editado por la editorial Laia en 1976. Este preámbulo también está incluido en el libro mencionado en la nota núm. 2 (pp. 88-94).
- 8) Aquí con la palabra “socialistas” Sacristán quiere referirse a universitarios anticapitalistas, partidarios de la instauración de un sistema social alternativo al capitalismo. No puede referirse a miembros del PSOE porque nadie de nuestra generación había visto en nuestras universidades a nadie de esa afiliación antes de 1975.
- 9) El 14 de enero de 1983, cuando se estaba elaborando la LRU, durante la entrevista que mantuvimos una delegación del profesorado barcelonés con Alfredo Pérez Rubalcaba, antiguo compañero nuestro en la Coordinadora Estatal de PNN, en ese momento reconvertido en el

hombre fuerte del ministerio de Educación regido por Maravall (secretario de Estado para Universidad e Investigación), Rubalcaba nos dijo que no se habían atrevido a declarar la extinción del funcionariado universitario para implantar el régimen laboral. Entonces se inventaron aquello del “funcionariado de nuevo cuño”, horcas caudinas por las que hubimos de pasar casi todos.

10) Las ponencias de la delegación soviética conformaron un libro titulado *Science at the crossroads*, editado en Londres el mismo año 1931. Este congreso está analizado en HUERGA MELCÓN, Pablo (2004) “El Congreso de Londres de 1931”, *Llull*, vol. 27, p. 679-703.

11) Joseph Needham, J. S. Haldane, Lancelot Hogben, Benjamin Farrington, Samuel Lilley...

12) Estas distinciones entre los diversos momentos históricos en que se incardina el concepto de ciencia aparecen, por ejemplo, en el brillante ensayo (pero densísimo y difícil...) *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia* (Barcelona: Montesinos, 2020).

13) Celebrado en Londres en julio de 1965, en el que participaron, entre otros, Kuhn, Feyerabend, Lakatos, Popper, Toulmin y Pearce Williams.

26. José Luis Martín Ramos: “En la formación intelectual y política de mi generación militante la traducción del *Anti-Dühring* y, sobre todo, la *Antología* de textos de Gramsci fueron fundamentales.”

José Luis Martín Ramos es historiador, especializado en la historia del movimiento obrero y en la Segunda República. Catedrático emérito de Historia por la Universidad Autónoma de Barcelona, está afiliado al PSUC-viu y es miembro de la Asociación Catalana de Investigaciones Marxistas (ACIM) y de Espai Marx.

No pudiste ser alumno de Sacristán. Tu primer curso de Económicas (1965-1966) fue el año de su primera expulsión universitaria. ¿Por qué fue expulsado? ¿Qué reacción se produjo entre el estudiantado?

Formalmente no fue expulsado, aunque en la práctica fue así. El rector García Valdecasas ordenó no renovar el contrato de profesor que tenía siguiendo instrucciones del Gobierno Civil de Barcelona; las razones, las sinrazones, dadas por el gobernador civil es que Sacristán en sus clases manifestaba posiciones políticas contrarias al régimen y hacia proselitismo marxista.

El encargo de las clases que impartía en Económicas se le dio a Francisco Canals, filósofo tomista que se inscribía en el catolicismo ultramontano. La expulsión fue rechazada de plano por los estudiantes y las movilizaciones de protesta, en las que participaron también estudiantes de otras facultades, fue un factor de aceleración de la ruptura sindical y de las celebraciones de elecciones libres, autoorganizadas por los estudiantes, en el otoño de 1965.

Canals nunca pudo dar ni una clase en Económicas por el boicot absoluto de los estudiantes, que lo expulsaron de hecho de la Facultad.

Has comentado en alguna ocasión que lo tuviste como “maestro indirecto” a través de las enseñanzas de Francisco Fernández Buey. ¿De qué os hablaba Paco? ¿Qué libros os recomendaba?

Yo inicié mis estudios universitarios en Económicas, pero a partir del segundo trimestre del curso 65-66 pasé a Filosofía y Letras y allí conocí a Paco Fernández Buey. Por entonces ya militaba en el PSUC y Paco,

delegado de la Facultad de Filosofía y Letras del sindicato estudiantil, era uno de los miembros de la célula del partido. Paco impartió un seminario de marxismo para militantes y simpatizantes del PSUC de la Facultad, que se hizo en casa de Beatriz Pastor, y allí nos habló de Sacristán y entre las lecturas del seminario incluyó el prólogo al *Anti-Dühring* de Engels publicado en castellano por la Editorial Grijalbo. Nunca tuvimos relación directa con Sacristán, su magisterio intelectual nos llegaba a través de Paco.

Otras lecturas que recuerdo que nos aconsejó Paco fue un libro de Mario Bunge, *La ciencia: su método y su filosofía*, y más adelante, el *Rousseau y Marx* de Galvano Della Volpe.

Eran libros prohibidos en España, pero que podíamos comprar en una librería ilegal de la calle Parlament de Barcelona.

¡Un recuerdo-homenaje a esas librerías! Para hacernos una idea aproximada: ¿qué papel jugaba Sacristán en la Universidad aquellos años, mediados de los sesenta? Añado: ¿y en el ámbito comunista en general?

Sacristán jugaba dos papeles. Uno, como intelectual marxista y antifranquista, un papel público, reconocido en el medio cultural barcelonés y por los estudiantes que luchábamos contra la dictadura; también, mientras pudo, como organizador de los pocos profesores universitarios que en la época participaban en esa lucha.

El otro, como dirigente del PSUC, participando en la elaboración y ejecución de la política comunista, tanto en términos generales como en el ámbito concreto universitario.

No era en esa segunda mitad de los sesenta el enlace directo entre la organización universitaria comunista y la dirección del partido en Barcelona, pero influía de manera personal a través de relaciones concretas, ya fuera con miembros del Comité de Estudiantes o con Paco Fernández Buey, que era el principal líder de masas del SDEUB.

Ya has hablado de él, pero déjame insistir. Un año antes de su expulsión, Sacristán había traducido el *Anti-Dühring* de Engels y había escrito un prólogo que algunos filósofos e historiadores han considerado uno de sus grandes escritos. ¿Qué opinión te merece ese texto leído 60 años después?

Ya he indicado antes que fue una de las lecturas “obligadas” del proceso de formación militante en el partido y su área de simpatizantes.

Releído sesenta años después quiero reconocer, en primer lugar, que no sé exactamente qué es lo que asimilamos del texto, acostumbrados a lecturas más “catequísticas”, como el librito sobre el marxismo de Henri Lefebvre.

Lo que sí recuerdo es aquello de la “concepción del mundo comunista”, una propuesta fundamental para quienes teníamos la conciencia de proceder de una “concepción del mundo católica” de la que nos queríamos alejar. Parece que más adelante reconsideré el uso de ese concepto, de “concepción del mundo”, distinto y más complejo que el de ideología, pero personalmente pienso que si no ha de usarse “la cosa” en esos términos, la cosa que quería decir “concepción del mundo” seguiría necesitando de términos específicos.

Para mí, sesenta años después, continúa siendo un texto importante. Para empezar yo destacaría la invocación básica que hace Sacristán en el texto de no hacer una “lectura perezosa y dogmática de los clásicos”, que implica la invitación a leerlos y a entender, como afirma en otro momento, el marxismo como una tradición (yo añadiría como una tradición dentro de una tradición viva, y no solo de pensamiento sino de práctica social).

De una manera más concreta anoto, y recomiendo, su explicación sobre la naturaleza del materialismo de Marx y Engels, del materialismo revolucionario. Añadiría sobre todo –porque refuta simplificaciones y equívocos muy instalados en la base cultural de la izquierda marxiana– su exposición sobre lo que es dialéctica. No pretendo glosarla porque tendría casi que repetirla, hay que leerla. Y subrayo también su presentación de Lenin y su proposición del “análisis concreto de la realidad concreta” como exponente claro de la comprensión de la dialéctica marxiana.

Dicho sea de paso, para salir al paso del constante reproche que se hace a Lenin de no ser un filósofo a causa de *Materialismo y empiriocriticismo*, “técnicamente” con muchas deficiencias: no era un buen filósofo como ensayista, pero no filosofaba mal. Como, por otra parte, recordó Gramsci en sus anotaciones de cárcel.

Lo que no recordaba –y me ha complacido recuperarlo en la lectura– su original, y exacta para mí, crítica a los críticos del supuesto “engelsismo”, inferior intelectualmente a Marx, recordando que

algunas insuficiencias y deficiencias de Engels en lo de la dialéctica de la naturaleza –su “inmadurez” dice Sacristán- están también presentes en Marx, aunque no tan expuestas por el diferente trabajo intelectual que hizo uno y otro.

Un último comentario: en realidad la cita de un párrafo de Sacristán que no me resisto a no reproducir: «por el procedimiento idealista de anticiparse con las ideas a la real superación de las escisiones de la vida humana, no puede conseguirse más que soluciones utópicas y, en cierto sentido formal, “reaccionarias”, regresivas». Vale la pena pensarlo unas cuantas veces antes de colgar la etiqueta de si se ajusta o no a la idea socialista, de los clásicos, tal o cual proceso revolucionario.

¿Qué destacarías de la arista de Sacristán como traductor?

La traducción fue una actividad permanente a lo largo de su vida profesional y, durante algún tiempo, su principal medio de sustento tras ser expulsado de la universidad.

Los filósofos españoles valorarán la importancia de su obra de traducción mucho mejor que yo. En cualquier caso, en la formación intelectual y política de mi generación militante la traducción del *Anti-Dühring* y, sobre todo, la *Antología* de textos de Gramsci fueron fundamentales. La primera por su prólogo añadido a la traducción. La segunda por el acceso directo a textos políticos y teóricos de Gramsci, a quien conocíamos casi solo de oídas o a través de sus textos sobre literatura y cultural en general.

De una manera más particular quiero añadir también el impacto de la traducción de *Prolegómenos a una estética marxista* de Georg Lukács, editada por Grijalbo en México en 1965 y que yo compré en Barcelona en octubre de 1966 descubriéndome una forma muy diferente de filosofía a la que predominaba en mi facultad, fueran tomistas o kantianos.

En 1966 organizasteis el Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, el SDEUB. ¿Qué papel jugó Sacristán en el proceso? ¿Conversaste con él en aquella ocasión?

Empiezo por el final. No, no tuve un contacto directo con él. Él estaba ahí en el escenario de la sala de actos del Convento de Capuchinos de Sarriá y yo me había colado entre los participantes –no era delegado de

curso y me colé acompañando a un grupo de la juventud comunista que incluía a Oriol Solé y a Ángel Aragüés.

Su papel se concretó en la redacción del “Manifiesto por una Universidad democrática”, que iba más allá de un alegato contra la situación de la universidad bajo la dictadura y apuntaba a la refundación de una universidad no solo democrática en su organización y funcionamiento sino también abierta a todas las clases sociales, a todo el pueblo, y necesariamente insertada en una sociedad democrática, sin la cual la nueva universidad no podría sobrevivir.

Uno de sus aciertos fue prever el falso camino de “progreso” que algunos ya pretendían para la universidad de acuerdo con un patrón tecnocrático y de estudios al servicio de los intereses económicos existentes; si me perdonas el comentario...

¡Por supuesto, claro que sí!

Es algo que se ha desarrollado finalmente con las limitaciones de la Ley de Reforma Universitaria de 1983, que mantuvo no poco de las estructuras jerárquicas de la organización universitaria y con la implementación del denominado modelo Bolonia.

Leído muchos años después, ¿te sigue pareciendo de interés?

De hecho, te lo he contestado en la pregunta anterior. En sus líneas fundamentales sigue vigente...y pendiente.

Creo que Sacristán te decepcionó poco después, en la primavera de 1967, cuando algunos trabajadores y estudiantes fundasteis el Partido Comunista de España (Internacional). ¿Qué pasó? ¿Por qué no os apoyó en vuestras críticas al carrillismo y su apertura hacia los “evolucionistas” del Régimen?

Nuestra relación con Sacristán en este asunto fue, una vez más, por persona interpuesta; en este caso por la persona de Manuel Valverde Balseca, alias “Miguel”, miembro del Comité de Barcelona y nuestro enlace con la dirección del partido en los cursos 1965-1966 y parte del 1966-1967.

“Miguel”, promotor de la escisión, nos dijo siempre, antes de que ésta se produjera, que Sacristán compartía sus críticas a la dirección del partido, a la priorización de la política de unidad con las formaciones antifranquistas con respecto a los movimientos de masas (entonces el

SDEUB y CC.OO.); ese era el tema fundamental de la discrepancia interna, que se agravó con el editorial de Carrillo en *Mundo Obrero* en el que distinguía entre “ultras” y “evolucionistas” en las facciones del régimen franquista y sugería que la política de relaciones se podría ampliar a estos últimos. (Eso es lo que nosotros entendimos del editorial).

Pero en el momento de la escisión, en mayo de 1967, Sacristán no compartió ese paso; esto es lo que nos decepcionó. Es más que probable que “Miguel” hubiera exagerado o interpretado en beneficio de la ruptura interna las críticas de Sacristán; hubo no pocos cuadros del partido que dudaron. Uno de ellos José Luis López Bulla, que tras dar un apoyo inicial lo retiró después de que Gregorio López Raimundo o alguien de la dirección hablara con él.

¿Pasó eso, fugazmente, con Sacristán o solo fueron especulaciones de “Miguel” e ilusiones nuestras? Ahora pienso que fueran cuales fuesen las críticas internas de Sacristán, nunca le pasó por la cabeza secundar el movimiento de ruptura impulsado por “Miguel”.

Fueron aquellos los años del doble aldabonazo. ¿Qué opinión le mereció a Sacristán la invasión de Checoslovaquia, la aniquilación de la Primavera de Praga? ¿Fue su ruptura definitiva con la URSS como modelo o aspiración socialista?

Sacristán valoró muy positivamente lo que se llamó la “primavera de Praga” y consideró que no era un proceso circunstancial ni local, sino que la nueva política de transparencia y democratización del partido checoslovaco podía ser el inicio de una reforma del esclerotizado comunismo en Europa oriental. En ese momento había otros signos de movimientos de renovación en el movimiento comunista del área soviética; entre ellos el encabezado por Jacek Kuroń y Karol Modzelewski en Polonia, del que tuvimos noticia en Cataluña, creo recordar, a través de las publicaciones de Acción Comunista. De ahí que para Sacristán, como para muchos, la intervención de los tanques del Pacto de Varsovia, dando por cerrada la experiencia y todo debate, fue un mazazo muy duro de asimilar. Recuerdo el episodio y llorar a alguno de nosotros. Nuestra emotividad estaba a flor de piel; estaba reciente el mayo francés y era uno de aquellos momentos en que se pensaba que algo nuevo empezaba y todo era posible.

Creo que sí, que para Manuel Sacristán el episodio significó un antes y un después definitivo en su consideración respecto a la URSS y el cínicamente llamado “socialismo real”.

En cuanto al mayo parisino, ¿cuáles fueron sus principales críticas a la política del PCF?

Por lo que recuerdo, y recuerdo haber leído, el que el PCF no se implicara más en las movilizaciones y sobre todo que no fuera más atrevido en el desenlace.

Sobre la pasividad inicial, la miopía política del PCF me caben pocas dudas; lo del desenlace es otra cuestión. Pienso que Sacristán subvaloró las posibilidades de reacción que todavía tenía De Gaulle, tanto por la capacidad de movilizar a la derecha como por el apoyo recibido por el general Massu, comandante en jefe de las tropas francesas en Alemania.

Poco después fue cuando Sacristán dimitió del ejecutivo del PSUC. ¿Qué pasó? ¿Qué razones políticas explican la situación?

No creo que Sacristán fuese forzado a dimitir en ningún momento. De hecho, comparto la opinión de Giaime Pala en el sentido de que la dirección del PSUC lamentó ese paso y siempre quiso recuperar a Manuel Sacristán para funciones dirigentes (Por cierto, que Sacristán dimitió de la dirección operativa, del Comité Ejecutivo, para la que había sido cooptado, pero no del Comité Central por cuanto para éste había sido elegido por el Congreso del PSUC).

Las razones políticas están dichas, pero contaron también las razones personales, que Juan-Ramón Capella ha explicado en su ensayo sobre Sacristán mucho mejor de lo que yo podría hacerlo ahora.

Esa salida de la ejecutiva del PSUC, ¿significó su alejamiento, su baja de militancia en el Partido de los comunistas catalanes?

De ninguna manera. El hecho de que dimitiera del Ejecutivo, pero no del Central, es una evidencia de que él ni rompía ni se alejaba del partido de los comunistas catalanes. Se mantenía en él y reformulaba su militancia. Y siguió comprometido con él como lo demuestran sus observaciones críticas al proyecto del programa del partido, que le fueron solicitadas expresamente por la dirección.

El abandono de la militancia en el PSUC no se produjo hasta diez años después.

Poco después irrumpió su interés por el ecologismo político. ¿Fue comprendido su giro ecologista?

No tengo tanto conocimiento de la trayectoria y la obra de Sacristán para contestar esta pregunta. Intuyo que al quedar liberado de los trabajos que implicaban su función dirigente –en clandestinidad-, algo de lo que resulta difícil darse cuenta a quien no haya conocido el funcionamiento clandestino, puedo ocuparse y desarrollar temas que ya le podían haber preocupado. No en vano su reacción ante el proceso de Checoslovaquia tenía que ver con su convicción sobre la renovación del movimiento comunista, fundamentalmente en la incorporación de nuevos contenidos y nuevas líneas de acción en respuesta a la evolución de lo que entonces llamábamos “neocapitalismo”, la sociedad de consumo, el abuso de la naturaleza, la exacerbación del individualismo...

Has dado mucha importancia en repetidas ocasiones a una intervención suya de febrero de 1978, en una mesa redonda celebrada en los Capuchinos de Sarrià sobre el estalinismo en la que también participó el otro “Manolo”, Manuel Vázquez Montalbán. ¿Qué destacarías de esa conferencia?

En torno a la fecha de su marcha del PSUC, Sacristán dio una conferencia sobre el eurocomunismo, en julio de 1977, en la Escola d’Estiu que cada verano organizaba la institución Rosa Sensat y participó en esa Mesa redonda sobre estalinismo, en febrero de 1978.

Ambas me interesan particularmente porque en ellas está reflexionando sobre el movimiento comunista desde una posición crítica comunista que procuró ser honesta, no destruir sino construir, sin caer en ninguna indulgencia ni perdonar ningún reproche. Como siempre, Sacristán dirá cosas de interés, aunque para mí su intervención sobre el estalinismo quizás diga más sobre la manera de ser y pensar de Sacristán en ese momento que sobre el estalinismo propiamente, sobre el que en los casi cincuenta años que han pasado desde aquella mesa redonda hemos conocido mucho más e interpretado mejor aunque continúa siendo un tema de debate abierto.

Por otra parte, en el momento en que se produce la mesa redonda estaba muy sobre la mesa el debate sobre la relación entre “leninismo” y “estalinismo”, dos términos que considerábamos en cierto sentido análogos, oscureciendo que se estaba comparando un sistema político y

una concepción del movimiento comunista con la personalidad de Lenin, fundador indiscutible de ambas cosas, pero no exactamente de la conformación de ese sistema y ese movimiento que finalmente construyó Stalin.

En mi recuerdo está la publicación de un libro de Ignacio Sotelo, un sociólogo miembro entonces de la dirección del PSOE, en el que se sostenía –no era un argumento original de Sotelo, pero él no hizo popular en el socialismo español de entonces- que entre Stalin y Lenin había una línea de continuidad absoluta, que sin Lenin no se habría producido Stalin y que éste no había hecho sino desarrollar lo que había iniciado Lenin, el despotismo y el terror en nombre del socialismo.

Lo que, en mi opinión, es más perdurable de la intervención de Sacristán puede ser que sea el que él no viera tanto una línea de continuidad entre ambos sino algún subsuelo común, el desafío de mantener un estado revolucionario aislado y amenazado de destrucción por las potencias capitalistas, al que Lenin y Stalin, empero, habían respondido de manera diferente.

Una de las preocupaciones de Sacristán en la conferencia es subrayar las diferencias, y entre esas diferencias una que resulta fundamental, la autocrítica de Lenin que revisa constantemente las respuestas que se dan y busca las que puedan mantener el impulso revolucionario frente a la autocomplaciente de Stalin, el “cinismo ideológico” que Sacristán le atribuye, que justifica la subsistencia del estado a toda costa, como fin en sí mismo y no como instrumento históricamente superable.

Analizar la conferencia daría para todo un ensayo. Yo me quedaría con ese recuerdo sobre la actitud de Sacristán en esta mesa redonda que, en la parte del debate, no estuvo a la altura de esa actitud. (Puede constatarse en la publicación de la conferencia en *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, de la que tú precisamente fuiste el editor).

En el detalle, hay cuestiones que me parece que Sacristán no dominaba todavía, como la cuestión de cuál era el calificativo que Lenin daba al estado revolucionario soviético, discrepante del de Pannekoek (una revolución burguesa) y también del de Stalin (comunismo en un solo país), que no pretendía sacarlo de la teoría sino de la realidad: un capitalismo de estado en un estado que no era capitalista, que quería representar los intereses de trabajadores y campesinos pobres, durante la transición hacia la reactivación de la revolución en Europa; o esa cifra

sobre los muertos bajo el terror estalinista, la de los 60 millones de muertos, que está muy por encima de la real, aunque como diría Sacristán lo que importa no fue la cantidad sino la naturaleza y el ejercicio despótico de ese terror.

¿Siguió siendo leninista Sacristán en sus últimos años? ¿Su pacifismo, su antimilitarismo, le llevó por otros caminos?

Tengo la impresión de que Sacristán nunca fue “leninista” en el sentido estrecho del término y siempre, por el contrario, reconoció a Lenin como una fuente y una parte integrante –por parafrasear a Lenin- de la tradición revolucionaria a la que Marx dio forma analítica y propositiva inicial. Que compartía que el “marxismo” era una tradición y Lenin un referente fundamental de esa tradición.

No veo que el pacifismo –que es el pacifismo radical de la era nuclear- y su antimilitarismo le llevaran por otros caminos.

Apenas te he preguntado por Gramsci y no es un descuido perdonable. ¿Qué papel jugó Sacristán en el conocimiento y profundización de la obra del revolucionario sardo?

De Gramsci teníamos noticia por algunas traducciones parciales y opiniones de segunda mano. En el número 11 de *Nous Horizons* del tercer trimestre de 1967 –completado en el 12 del último trimestre- se publicó un dossier de notas sobre Gramsci, una primera aproximación que apenas si sirvió de aperitivo hasta que Sacristán publicó en Siglo XXI su antología de artículos, cartas y notas, en particular notas de cárcel. Una antología que incluía muchos textos fundamentales –aunque obviamente se podrían añadir otros- en un libro manejable para una iniciación general y directa a Gramsci.

Fue uno de aquellos libros que llevábamos bajo el brazo para seguir leyéndolo en todas partes. Lástima que no incluyera la introducción que dejó inacabada y marginada y que fue publicada póstumamente, en 1998, por Albert Domingo Curto bajo el título de *El orden y el tiempo*.

¿Quieres añadir algo más?

Nunca estuve entre los “sacristanistas”, sobre todo por razones de diferencias políticas coyunturales de mi propia trayectoria personal, hasta su publicación de la *Antología* de Gramsci. Por ello me ha

sorprendido que me propusieras esta entrevista. En cualquier caso, te lo agradezco. El centenario me ha servido para releerlo y recuperarlo.

Muchas gracias, José Luis. No debería haberte sorprendido que te propusiera una conversación sobre la obra y praxis de Sacristán. ¡Cómo iba a desaprovechar la ocasión del centenario!

27. Víctor Méndez Baiges: “Ningún grande tiene de hecho interés en ser grande. Simplemente lo es. Ese es el caso de Sacristán.”

Víctor Méndez Baiges es profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Barcelona y autor de *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*.

¿Cómo llegaste a la obra de Manuel Sacristán?

Yo estudié filosofía en la Universidad de Barcelona en los años ochenta. No estaba entonces nada de moda mirar hacia nuestro pasado reciente. Era algo que estaba allí, en la Facultad. Una presencia que lo sobrevalaba todo. Pero no se hablaba de él. Y Sacristán era parte de aquel olvido. No obstante, recuerdo haber leído *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* en los primeros tiempos de la carrera, y haber sentido respeto y admiración por el autor. Más adelante, cuando Sacristán murió, asistí al acto que se celebró en el salón de grados de la Facultad de Derecho de la UB en el que habló Juan-Ramón Capella.

Me impresionó su intervención, y su aspecto físico quedó para mí desde entonces asociado al que debía de tener Platón. Dado que mencionó el texto “*Studium generale* para todos los días de la semana”, una conferencia que Sacristán había impartido precisamente en el aula contigua en 1963, decidí leerlo, lo cual volvió a resultarme muy útil. En tanto que estudiante universitario de dos materias, Filosofía y Derecho, me ayudó a comprender lo que estaba haciendo, e incluso a aplicarme en mis estudios.

En los años noventa ingresé como profesor en la Sección de Filosofía del Derecho que dirigía Juan-Ramón Capella en la Universidad de Barcelona. Era este ya un Platón muy dañado por su particular Siracusa. Pero, a su lado, y entonces estaba también allí Jorge Riechmann, era imposible no tener presente a Sacristán. En las discusiones acerca, precisamente, del valor de tus primeros trabajos de recuperación de la obra de este, en los cuales, valga ahora confesarlo, yo tomé el partido a favor, acabé de comprender el gran valor de la aportación sacristaniana.

Muchas gracias por esa toma favorable de partido.

Entre los filósofos españoles de la segunda mitad del siglo XX, ¿qué tiene de singular la obra (y praxis) del autor de *Panfletos y materiales*?

Evidentemente, muchas cosas. Pero, si tuviera que destacar una, sería la siguiente. Hubo un momento, anterior a la segunda mitad del siglo XX, en el que el destino de los filósofos españoles quedó ligado al de la Universidad. Este hecho se convirtió en una suerte de trampa prácticamente mortal después de la Guerra civil. Una vigilancia estricta y un castigo severo cayeron sobre cualquiera que quisiera encender un fuego de tipo filosófico-moderno. De tipo “filosófico en realidad”, según precisó Javier Muguerza, el cual siempre resaltó que nadie se enfrentó a aquella tiranía tan decididamente como Sacristán, ni pagó tan caro las consecuencias de su enfrentamiento.

A lo largo de los años es constante el diálogo, a veces muy crítico, de Sacristán con Ortega. ¿De dónde su interés por un filósofo, un gran filósofo si quieres, que no fue un cúmulo de virtudes republicanas de izquierda?

La pregunta sugiere que el hecho de que un filósofo sienta interés por otro viene explicado no tanto en función de lo filosófico común, sino de las virtudes políticas que acumule el objeto de interés, las cuales, si son republicanas y de izquierda, mucho mejor. Me parece una idea bastante extravagante...

Tocado y hundido. No sólo es una idea extravagante, es una mala idea. Gracias y disculpa. Prosigue.

Iba a decir que, además, Ortega hizo por la república, en términos de sacrificio de su persona y de su tiempo, mucho más de lo que hayan hecho, o parece que vayan a hacer nunca, muchos de los que continuamente le acusan de *facha*. Y que pagó un precio elevadísimo por ello. Como diputado, votó en las Cortes de 1931 a favor del sufragio femenino, lo cual, por cierto, nunca se le tiene en cuenta...

Da igual en todo caso, porque el aprecio que Sacristán sentía por Ortega era de naturaleza filosófica. No tenía nada que ver (y no habría tenido ningún sentido que lo tuviese) con decisiones políticas.

Y ateniéndonos a esa naturaleza filosófica a la que aludes: ¿qué apreciaba más Sacristán de la obra de Ortega?

Sacristán consideraba a Ortega el mejor filósofo que ha habido en España. Lo pensaba cuando era estudiante de filosofía y todo parece indicar que siguió pensándolo toda su vida. Jacobo Muñoz contó en una

conferencia en el Ateneo de Madrid que, siendo él joven, y hablando de filosofía española con Sacristán, se permitió hacer una ironía sobre Ortega, algo muy propio de la época. Sacristán le interrumpió inmediatamente para reprenderle y le dijo: “No te equivoques, Jacobo. Ortega era un hombre sumamente inteligente, y el filósofo más importante que ha producido este país”.

De sus primeros textos publicados en *Quadrante* y *Laye*, ¿alguno o algunos que merezcan destacarse, cuya lectura o relectura recomiendes?

Pues precisamente el artículo que escribió acerca de Ortega, que es una sentida elegía además de una perfecta descripción del tipo de filósofo que aquella vigilancia de la que hemos hablado intentaba reprimir.

A mí, en realidad, me gusta mucho toda esa producción juvenil de Sacristán. La encuentro luminosa y bien escrita. Sería y, a la vez, de lo más simpática. Por destacar algo en la misma línea de mantener al vínculo con el pasado que lo de Ortega, citaré aquí “Ya no existen las fuentecitas de Nuremberga”, de 1947, en *Quadrante*; o bien, ya en *Laye*, el texto titulado “Acerca de los cursos de seminario en la Facultad de Letras”.

También, claro, los artículos dedicados a Francesc Mirabent y Heinrich Scholz, aunque este último ya no en *Laye* sino en *Convivium*.

De todas formas, ya digo, yo recomendaría la lectura de todos los textos de Sacristán en aquellas revistas.

¿Qué destacarías de su tesis doctoral sobre la gnoseología de Heidegger? ¿Por qué una tesis sobre el filósofo alemán tras haber seguido cursos de lógica, filosofía de la lógica y epistemología en el Instituto de Lógica de Münster?

El que Sacristán hiciera la tesis sobre Heidegger, al igual que el que su amigo Juan Carlos García-Borrón la hiciera sobre Séneca, es un hecho que encuentra su explicación en gran parte, como suele pasar en este tipo de escritos, en condicionantes muy pasajeros de la política académica de los cuales, más adelante, se pierde toda memoria. En este caso seguro que guarda relación con las cambiantes relaciones que el director de ambas tesis, Joaquín Carreras Artau, catedrático de Historia de la Filosofía en la UB, iba manteniendo con el resto de sus colegas.

Respecto al valor del trabajo en sí, no sé muy bien qué decir. Sin duda es un texto sólido y bien construido, al estilo de las tesis. A mí nunca me ha dicho mucho de todas formas. Juan-Ramón Capella le concedía el mérito de haber servido para contener la admiración hacia Heidegger en nuestro país. Pero lo cierto es que esta empezaba a decaer en todas partes por aquella época.

Yo coincidí con Emilio Lledó en que el libro tiene un espléndido final. También, por cierto, un magnífico principio.

Sacristán, como recuerdas, tuvo la posibilidad de ser profesor en el Instituto de Lógica de Münster, pero abandonó esa opción para militar en el PSUC-PCE y volver a España y sumarse a la lucha antifranquista. ¿Qué opinión te merece su decisión? ¿Un esfuerzo inútil? ¿Un error de quien podría haber sido un grande, un Quine español, en el ámbito de la lógica y la filosofía de la lógica?

La idea acerca del gran sacrificio que, *habiéndose podido quedar en Münster*, hizo Sacristán regresando a España, dicha así, en frío, tiene algo de pueblerino y de “Vente a Alemania, Pepe” que no comparto.

De nuevo tocado y más hundido. Muchas gracias de nuevo. Prosigue por favor.

Que conste que yo no he dicho que tú pensaras eso.

Sea como sea, lo que es verdad es que volver a España para sumarse a la lucha antifranquista fue algo arriesgado y valiente. Mi opinión es que tal decisión concuerda perfectamente con el tipo de hombre que Sacristán era y con todo lo que había hecho hasta el momento.

¿Un esfuerzo inútil? ¿Con respecto a qué? Con respecto a su labor de educador de gente desde luego que no. Yo estoy en esto con el Platón de la carta VII: cualquier destino alcanzado en el intento de conseguir lo más alto para sí mismo y para el propio país es a la vez bueno y glorioso. Si esto valió para Dion, ha de valer para Sacristán. (Y, por supuesto, también para Ortega).

No creo, además, que, a salvo de algunas manifestaciones (que Antoni Domènech sugirió que coincidían con sus momentos más bajos de ánimo), Sacristán tuviera excesivo interés en ser un grande en el ámbito de la Lógica. Ningún grande tiene de hecho interés en ser grande. Simplemente lo es. Ese es el caso de Sacristán. En Alemania y en España y en donde sea.

Se ha considerado y se sigue considerando su prólogo al *Anti-Dühring* como uno de sus grandes textos, como uno de los grandes escritos de la tradición marxista española. ¿Qué opinión te merece a día de hoy “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”?

“La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*” es uno de los mejores textos de Sacristán, en el cual culmina todo el esfuerzo realizado durante los años anteriores por hacer fructificar la tradición de pensamiento marxista de manera que proporcionase a los contemporáneos esperanza y orientación. Su gran mérito reside en que consiguió formular, de manera muy precisa y aleccionadora, en qué consistía la vía filosófica alternativa que el autor proponía frente a lo que, siguiendo a John D. Bernal, denominaba “la alianza impía”: el acuerdo tácito entre el neopositivismo cientificista y el misticismo religioso en contra de la concepción científica, o racional, del mundo.

En este prólogo, como recuerdas, Sacristán habla de la “concepción comunista del mundo”. Empero, tres años después, en su aproximación a “El asalto a la razón” de Lukács propone un cambio terminológico-conceptual, sugiere abandonar la noción “concepción del mundo” y su sustitución por términos menos cargados filosóficamente. ¿Por qué? ¿Fue él mismo consecuente con su sugerencia?

“La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*” es una especie de cima en la que cambia la dirección de las aguas en la obra de Sacristán. Hacia 1964, cuando apareció, el autor parecía tener muy claro que hablar de la concepción científica o racional del mundo y de la concepción comunista del mundo era hablar de una y la misma cosa. Pero, en los años siguientes, todo lo relacionado con eso se le confundió. Empezó a perder la confianza en la tradición que llega a Marx desde las tesis kantianas sobre la historia hasta, por decirlo así, “desgermanizarse” como filósofo. Y hasta se diría que llegó a dudar de que existiera una concepción racional o científica del mundo de la que la filosofía estuviera a cargo.

La crisis del movimiento comunista mundial exhibida en el enfrentamiento entre China y la URSS, a la que en España se sumó el asunto Claudín, no hizo sino agravar esta desesperanza, que es la que se manifiesta en los cambios terminológicos de los que hablas.

¿Cómo crees que pudo influir su militancia activa, muy activa, en el PSUC-PCE, durante cinco años fue miembro del comité ejecutivo, en su obra filosófica?

Gran asunto. Gran problema. Por una parte, su entrada en la dirección del PSUC-PCE en los años cincuenta influyó muy claramente en su filosofía. Le llevó a construir una fundamentación de su posición que sirviera a la orientación de la acción que ha quedado reflejada en aquellos textos primerizos publicados en la prensa del partido (“Jesuitas y dialéctica”, “Tópica sobre el marxismo e intelectuales”, “Tres notas sobre la alianza impía”) o, tal como hemos indicado, en “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”. Es la posición que luego el propio autor fue socavando en los textos a los que acabamos de referirnos.

Por otra parte, y en la dirección contraria, la salida de sus responsabilidades de dirección del partido a finales de los años sesenta influyó también en su filosofía y en el proceso de replanteamiento general que le llevó a convertirse en un nuevo tipo de filósofo, *aristotélico* y ecologista y ya muy poco progresista-kantiano.

Sacristán, muy elegantemente, no quiso hablar demasiado de este ligamen. Pero puede atisbarse algo si atendemos, por ejemplo, a cosas como las que explica el abogado Manolo López, el cual también fue miembro del Comité Central del PCE, en su libro de memorias titulado *Mañana a las once en la plaza de la Cebada*. Cuenta López allí que, y según le dijo Sacristán, lo que le desesperaba de sus reuniones en la dirección del PSUC es que muchos un día defendían una cosa y al siguiente otra, porque habían recibido una consigna desde París. Pero, sin reconocer nunca esto último, siempre se sentían en la obligación de justificar sus posiciones racionalmente, lo cual, dadas sus limitaciones intelectuales y lo difícil del empeño, solo conseguían hacer de manera muy imperfecta y a base de clichés. No era esto ciertamente algo que invitara a la esperanza.

Me apunto la referencia, no he leído el libro que citas. Gracias.

Se ha dicho en ocasiones que Sacristán tomó una opción política comunista porque España estaba bajo un régimen dictatorial fascista, pero no lo hubiera hecho en otras circunstancias, si el país hubiera sido otro. ¿Podría haber sido así desde tu punto de vista?

Hombre, es muy difícil imaginar qué hubiera hecho la gente en circunstancias diferentes a las que hizo lo que hizo.

De todas formas, es importante notar que las circunstancias en las que Sacristán se hizo comunista no son las de un régimen dictatorial fascista así sin más. Son las de un régimen dictatorial fascista que se encuentra en un momento muy especial. En el momento de sellar una alianza con los regímenes democráticos.

Fijémonos. Sacristán ingresó en el partido en marzo de 1956. No es una fecha cualquiera. En ese mes concluía un proceso que giró en torno a la entrada de España en la ONU y que, iniciado en la protesta estudiantil por la muerte de Ortega (octubre de 1955), culminó en los sucesos universitarios de febrero de 1956, los cuales produjeron un cambio de gobierno y la proclamación del estado de excepción. Fue en ese momento preciso en el que Sacristán, que estaba estudiando en Alemania, viajó a París para inscribirse en el partido.

Lo que entonces estaba ocurriendo en España no es pues meramente que teníamos un régimen dictatorial. Lo que estaba teniendo lugar era la consagración formal de la alianza de ese régimen con las democracias vencedoras en la Segunda Guerra Mundial. De hecho, los grandes artífices de aquella victoria, Churchill, Eisenhower, De Gaulle, acabarían viniendo a España a sellar ese vínculo. Algunos de ellos incluso a departir amistosamente con el antiguo socio de Hitler y Mussolini.

Es importante tener en cuenta este contexto y esa alianza para entender por qué un enemigo decidido del régimen se hace en ese momento, precisamente, comunista. Se comprende que más adelante, a partir de 1978, y a fin sobre todo de lograr que el nuevo régimen reconociera la hoja de servicios antifranquista, resultara conveniente enfatizar que el combate fue contra el fascismo y en nombre de la democracia. Pero hay que comprender también que, en 1956, eso no era exactamente así.

¿Fue Sacristán el filósofo de los prólogos?

Es lo que le dijo en broma una vez su mujer, lo que le dejó apesadumbrado, según el psiquiatra Castilla del Pino que estaba presente. Es lo que se decía también de Ortega. Quizás sea ese el destino de la filosofía. Ser prólogo y epílogo. Hablar antes y después.

Escrito en el verano de 1967, publicado en 1968, *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* agitó, como bien sabes, a la comunidad filosófica de aquellos años (también en tiempos posteriores). **¿Es un artículo del momento? ¿Sigue teniendo interés para nosotros, no ya como historiadores, casi 60 años después?**

Otro gran texto, que mantiene hoy toda su actualidad. Lo primero que hay que señalar es que trata del lugar de la filosofía en la Universidad. En los “estudios superiores”. No en el mundo ni en el conjunto de los saberes o de los haceres. Sino en la Universidad. Y, más en concreto, en la universidad española.

Esto se olvida, y entonces se entiende mal el texto. Se toma por una cosa neopositivista o neoliberal. Pero nada de eso. Y hoy, cuando el estado de la Universidad está poniendo continuamente en duda la idea de que la institución sea un buen lugar para la filosofía, el texto tiene más interés que nunca.

En *La tradición de la intradición* hablas de Sacristán como “un hombre del destino”. ¿Qué es un hombre del destino? ¿Lo fue Sacristán?

En el artículo que escribió sobre Heinrich Scholz y que apareció en *Convivium*, hemos hablado antes de él, utiliza Sacristán este término, que recoge de Scholz, y que le parece aplicable a las personas que, como Descartes o Platón, han orientado y han suministrado concepciones que no podemos suprimir sin suprimirnos a nosotros mismos. En orteguiano, el hombre del destino sería el que quiere estar a la altura de los tiempos, el que intenta averiguar a qué atenerse y ayuda en esta labor a los demás. En este sentido, por su forma de hacerse cargo de la situación en la que se encontraba la filosofía española y por su empeño en empujar el carro en nombre de todos, creo que puede atribuírsele a Sacristán la condición de tal.

¿Por qué crees que la Academia o una parte sustantiva de ella se cebó tantas veces contra él a lo largo de los años?

A mí me gusta más “Universidad” que “Academia”.

Cierto que este es el nombre latino de la cosa, y el que se usa en el *Gaudeamus igitur*. Pero, como tanto término grecolatino actual, de donde viene en realidad es del inglés. Dicho esto, no hay más que leer la descripción de la “academia” española que se hace en *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* para entender que a aquella gente no les

gustará Sacristán. Puede parecer más sorprendente que este siguiera sin gustar una vez llegada la democracia. Pero, en realidad, no lo es tanto, porque, a salvo todas las historias de reivindicación de la lucha democrática universitaria, la universidad española continuó en la misma línea tras la muerte del dictador. No resulta por ello extraño que los que tuvieron problemas antes, así Sacristán, así el matemático irreductible Federico Gaeta, siguieran teniéndolos, ni que los que encajaron muy bien en su momento, siguieran encajando igualmente bien después.

¿Federico Gaeta? ¿Puedes darnos noticia de este matemático irreductible a personas desconocedoras como yo?

Lo cierto es que casi nadie sabe nada de Federico Gaeta. Y fue un hombre formidable. Nacido en 1923, estudio la carrera de Matemáticas en Barcelona y, en 1952, ganó una oposición a la cátedra de Geometría Proyectiva y Geometría Descriptiva de la Facultad de Ciencias de la Universidad de Zaragoza. Fue una oposición mítica, análoga a la que, en las disciplinas correspondientes, fueron las de Sacristán o Castilla del Pino.

La suya estuvo llena de recursos e intervenciones judiciales y de lucha contra el jesuita presidente del tribunal, el cual tuvo que dimitir. En 1956 Gaeta protestó por los incidentes universitarios y se le “desterró” a la Universidad de Santiago, donde no existía su asignatura. Más adelante se trasladó a las universidades norteamericanas.

Tras la muerte de Franco, fue catedrático en la UB, donde se enfrentó con el rector Badia i Margarit y, más adelante, de la Complutense, donde se las tuvo con Gustavo Villapalos, llegando a encerrarse en la Facultad. En 1986 se había dado de baja en el PSOE, en el cual ingresó en 1969, en protesta de la política universitaria en relación con la provisión de puestos docentes. En Geometría es conocido sobre todo por sus trabajos en la denominada teoría de la *liaison*, que yo no tengo ni remota idea de lo que es. Seguramente tú sí. Murió no hace tanto, el año 2007.

Desgraciadamente yo tampoco y debería tenerla. No se me olvidará su nombre. Es muy interesante todo lo que cuentas de él. ¿Puede hablarse un giro copernicano o expresión afín para comentar la irrupción del ecologismo marxista en la obra de Sacristán?

Sí que hay algo de eso. La crisis aquella en la idea de concepción del mundo de la que hemos hablado, reflejo de una crisis más general que llevó a algunos al despropósito de intentar salir a tiros de la caverna, a donde condujo a Sacristán fue hacia un tipo de filosofía menos esperanzada, o esperanzada de manera muy diferente, y mucho más clásica que la anterior. Salió de aquella crisis dejando de atenerse a unas cosas para atenerse a otras que pensó que eran las que los tiempos imponían. Es lo que a un hombre del destino le toca hacer.

¿Qué puede decirse de su obra de traductor y trabajador editorial?

Pues que resulta impresionante. De entre los filósofos españoles diría que solo Ortega, y en condiciones mucho más cómodas, le aguanta la comparación. Solo por citar algo, la traducción anotada que Sacristán hizo de la biografía de Gerónimo de S. M. Barrett transformó este libro, que ya es muy bueno, en un clásico en castellano que, y gracias a esas notas, va mucho más allá del original.

Las notas, incluso publicadas de forma separada, se leen extraordinariamente bien.

Muy de acuerdo con lo que dices. Licenciado en Derecho y Filosofía como tú, Sacristán escribió un texto de filosofía del derecho: “De la idealidad del derecho”. ¿Qué opinión te merece este trabajo interrumpido?

La verdad es que lo leí hace mucho. Me pareció entonces que no pasaba de ser un texto de correcta factura universitaria. Hay quien lo relaciona con un intento de acceder en algún momento a una cátedra de Filosofía del Derecho. A Juan-Ramón Capella no le parece esto sin embargo demasiado probable.

¿Ha recuperado la Universidad la figura, la obra de Sacristán? ¿Se le estudia, se organizan cursos sobre su obra?

De lo que he dicho antes sobre la relación actual entre filosofía y Universidad se comprenderá que no espere gran cosa del estudio de la obra de Sacristán en nuestras instituciones de educación superior. Dada nuestra situación, una mayor dedicación a la figura acaso llevaría a que las almas de cántaro lo celebraran como el introductor de la lógica o del marxismo analítico en nuestro país.

Aun así, la verdad es que hay más conocimiento y aprecio del que cabía esperar, algo por lo que me congratulo.

A pesar de habersele traducido al inglés (Renzo Llorente para Brill), Sacristán sigue siendo un autor muy poco citado y considerado en la comunidad filosófica marxista de habla no hispana. ¿Por qué esa falta de interés?

La comunidad filosófica de habla no hispana, ya sea marxista o no marxista, cita poco y siente poco interés hacia la filosofía española. Cuando nosotros mismos despreciamos lo que pasa en los otros países hispanohablantes, y montamos másteres en inglés en nuestra universidad barbaroléxica, sería muy raro que los extranjeros se interesaran en lo que hacemos.

¿Barbaroléxica?

Es palabra que utiliza san Isidoro de Sevilla. La *barbarolexis* consiste según él en intercalar palabras extranjeras en el idioma en el que se habla.

No fue la Universidad, desde luego, un asunto alejado de sus intereses filosóficos y políticos. ¿Qué opinión te merece el texto que escribió para la fundación del SDEUB, “Manifiesto por una Universidad democrática”? ¿Nos sigue diciendo cosas a nosotros, 60 años después?

Por supuesto que nos sigue diciendo cosas. Muchas más que esos informes del tipo “Desarrollo de competencias para la inserción laboral de los titulados” que circulan por ahí sin decir nada a ningún ser sintiente ni pensante. El manifiesto, por el contrario, es un texto verdadero, vibrante, ejemplar. El canto del cisne de una tradición de preocupación por la Universidad que encuentra en él su punto álgido y su final.

¿Su final?

En efecto, su final. Cuando el texto se escribió empezaba a consolidarse un proceso de democratización de los estudios superiores que podría haber significado varias cosas. Ha acabado significando algo entre filisteo y sindical, maloliente y clasista que nos obliga a tener presentes textos como el de Sacristán para no perder de vista en lo que se pensaba cuando se hablaba de “democratización” de la Universidad.

Lo mismo te pregunto sobre “La Universidad y la división del trabajo”.

Es este un texto que yo no acabo de comprender del todo. Me parece un fruto típico de aquellos tiempos de crisis de la idea de las concepciones del mundo de los que hemos hablado. Está extrañamente dividido en dos partes que no acaban de encajar entre sí. Y la aclaración introducida *a posteriori* en la nota preliminar distanciándose del texto no ayuda nada a su comprensión.

No digo que este acercamiento a la cuestión universitaria no tenga elementos valiosos. La crítica a *Misión de la Universidad* de Ortega es muy pertinente. Y la puesta en relación de tal misión con la división social del trabajo resulta indiscutible. Aun así, no acabo de tener claro qué quiere decir en ese texto Sacristán.

¿Qué opinión te merecen los actos que se están organizando en este primer centenario de su nacimiento?

No espero yo nunca mucho de los centenarios y celebraciones, de las epidemias de horribles blasfemias de las academias de las que hablaba Rubén. Me alegro en todo caso de que se vayan haciendo actos aquí y allá, y los voy siguiendo en lo que puedo.

¿Quieres añadir algo más?

Pues no. Ya he hablado demasiado. A lo mejor lo más conveniente sería incluso suprimir algo.

No, no es lo más conveniente.

28. Jordi Mir Garcia: “El manifiesto “Por una Universidad democrática” de 1966, continúa teniendo una gran vigencia. Conviene recordar que la concepción de la democracia en la que está pensando tiene poco que ver con la que hoy usan nuestros poderes.”

Jordi Mir Garcia es profesor del Departamento de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra y del Departamento de Ciencia Política y Derecho Público de la Universitat Autònoma de Barcelona. Con motivo del centenario de Manuel Sacristán Luzón está trabajando en diferentes proyectos de investigación, divulgación y reflexión a partir de su obra y pensando en los retos de nuestro presente.

Por edad no pudiste conocer personalmente a Sacristán. ¿Cómo llegaste a su obra?

Manuel Sacristán nunca formó parte de ningún temario de una asignatura que yo estudiara. Nunca nadie me dio nada a leer suyo.

Recuerdo, si no me falla la memoria, que escuché por primera vez su nombre en mi tercer o cuarto año de carrera un día que Francisco Fernández Buey lo citó, no recuerdo a cuento de qué. Pero debió señalarnos de tal manera su importancia que me apunté su nombre y busqué sus textos.

Tengo la impresión, tal vez equivocada, que la humildad de Paco y su actitud en las antípodas del proselitismo evitaron que nos hablara de temas que difícilmente nos podían llegar por otra vía con su rigor. Pasó con Sacristán, paso con el Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona en el que participaron los dos. Un día, en una asignatura de doctorado, dijo: el SDEUB (Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona) fue la experiencia más democrática que he conocido o en la que he participado. No recuerdo la literalidad de la frase, pero fue algo así.

Poco después fui a su despacho para decirle que nadie nunca nos había hablado del SDEUB y que eso no podía ser. Con Sacristán pasó algo parecido.

Paco era así y es una lástima porque pocas personas han conocido la obra, la praxis y la vida de Sacristán como él las conocía. ¿Ves continuidad entre la obra y el hacer de uno y de otro?

No querría ser atrevido, pero por lo que sé de Sacristán y lo que viví con Paco diría que sí hay continuidad. Otras personas tal vez podrán hablar con mayor propiedad que yo. Veo continuidad en partes de sus obras, en su rectitud ética y política.

Muchas personas pueden haber leído y escrito sobre emancipación, pero no sé cuántas habrán tenido su integridad. Sacristán fue expulsado de la universidad franquista, Paco también. Ambos fueron reincorporados y diría que fueron decisivos para crear democracia allí donde estuvieron. Se interesaron, investigaron y difundieron ideas antimilitaristas y pacifistas, ecologistas, feministas, comunistas, antiautoritarias. Ambos trabajaron sobre Karl Marx, Antonio Gramsci, Simone Weil. Ambos trabajaron sobre el conocimiento, la ciencia. Ambos vivieron pensando en cómo podían contribuir a que las gentes que sufrían diferentes tipos de opresiones pudieran emanciparse.

En tu tesis doctoral hay varias referencias a Sacristán. ¿Cuáles fueron los temas y argumentos que más te interesaron? ¿Y los que más te interesan actualmente?

Mi tesis la dediqué a las propuestas de ruptura para superar el franquismo que se elaboraron y propusieron durante el llamado tardofranquismo y los años que siguieron a la muerte del dictador. La titulé: "Análisis de las principales ideas sobre la noción de ruptura difundidas en España durante la transición. Simientes para utopías realizables en el mundo actual".

Y me interesó Sacristán particularmente para pensar dos de sus contribuciones. La del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, que causó la ruptura con el sindicato franquista que controlaba la universidad y otras rupturas. También sus aportaciones desde *mientras tanto* para pensar y desarrollar la transformación social desde las ideas rojas, verdes, violetas y blancas, cuando parecía que debía imponerse el desencanto y la resignación, o directamente la adecuación al orden establecido. Sacristán contribuyó a romper con el franquismo, y a que no pudiera continuar; y, cuando las opciones de transformación social se estaban acabando por el cierre de

la transición, aportó para poder pensar las rupturas y cómo hacerlas en este periodo nuevo.

Sus aportaciones me interesaron y me continúan interesando porque me parece que nos ayudan a pensar hoy: sus textos sobre la política y la sociedad de la época, sus materiales sobre el ecologismo político, sobre el antimilitarismo y el pacifismo, sobre los intentos de emancipación de nuestras vidas,...

El manifiesto “Por una Universidad democrática” que se leyó en la fundación del SDEUB (lo leyó Paco Fernández Buey, como recuerdas), hace ahora casi 60 años, más allá de su importancia histórica, ¿sigue teniendo interés para nuestro hoy?

A mi entender, el manifiesto por una Universidad democrática, en el que Sacristán tuvo mucho que ver, continúa teniendo una gran vigencia. Se ha convertido en un texto clásico, en el que más allá de las circunstancias en las que se redactó, más allá del contexto histórico, plantea cuestiones fundamentales para la universidad y la sociedad: ¿Cuál es la función de la universidad? ¿Para qué debe servir? La encrucijada de la que hablaban continúa estando presente y, a mi parecer, cada vez nos alejamos más de la universidad democrática que reivindicaban.

Conviene recordar que la concepción de la democracia en la que están pensando tiene poco que ver con la que hoy usan nuestros poderes. Democracia significaría para la gente que impulsó el SDEUB hacer accesible la universidad a quien no podía llegar y hoy todavía existen barreras que dificultan el acceso a personas provenientes de las clases populares. Democracia significaría organizar la universidad para que el conjunto de las personas que la configuran pudieran gobernarla en un plano de igualdad y hoy el clasismo todavía privilegia a las figuras catedralicias de las alturas, y al personal estable, y discrimina al estudiantado y personal del profesorado y otros sectores laborales. Democracia significaría que la universidad se dedicara a trabajar en los retos que tenemos como sociedad y eso tampoco está ocurriendo como debería.

Cuando hoy lo das a leer al estudiantado, no es poca la gente que lo consideran actual y vigente. Por desgracia, parece que hoy la universidad nos importa poco, como esta concepción de la democracia. A quien sí le interesa la universidad es a quien saca un claro provecho

mercantilista o de otro tipo de poder de ella y no le interesa la democracia.

De sus reflexiones antimilitaristas y pacifistas, ¿alguna que quieras destacar?

Sacristán continúa ayudando a pensar lo que nos ocurre. Si leemos sus textos sobre ecologismo político, antimilitarismo y pacifismo, emancipación colectiva, su vigencia es enorme. No necesariamente siempre y con todo. Hay contextos diferentes, hay realidades que son otras, pero Sacristán representa una posición que en gran medida se ha abandonado y es imprescindible: Sacristán piensa, habla y actúa desde el principio de la emancipación, a favor de derechos universales y en contra de privilegios y discriminaciones. La emancipación que supone la igualdad y la libertad contra desigualdades que generan discriminaciones. Sacristán queda vinculado al movimiento obrero, al feminista, al ecologista, al pacifista. Sacristán, desde el pacifismo, fue una pieza clave para abandonar posiciones defensoras de una violencia ancestral que no resuelve los conflictos ni las discriminaciones de donde surge. Sacristán ayuda a pensar la hipocresía del poder de denunciar las violencias emancipadoras y no las del propio poder opresor. También ayuda a pensar la violencia improductiva o, directamente negativa, practicada desde la voluntad de emancipación.

Me parece que su obra ayuda y mucho a mostrar que si queremos paz lo que debemos hacer es preparar la paz, construirla. A la paz no llegaremos con el aumento del militarismo y preparando la guerra.

¿Se habla suficientemente de Sacristán en la Academia, en la universidad? ¿Se ha organizado algún seminario centrado en su obra, por ejemplo?

Diría que no, como no se habla de tantas personas y cuestiones.

Desde que empecé a hacer clases lo incorporé; también a Paco. Los dos tienen aportaciones imprescindibles en diferentes ámbitos y su rigor es excepcional para formar a personas que puedan pensar con su propia cabeza. A Paco le interesaba y preocupaba especialmente garantizar la autonomía de las personas y estoy seguro de que Sacristán también. No importa si es una asignatura dedicada a la bioética o la movilización social, en ambos terrenos tiene mucho que aportar.

Personas que forman parte de la academia como Jorge Riechmann, José Sarrión o José Luis Moreno Pestaña seguro que han organizado algún seminario u otra actividad en la academia. Este año, en 2025, habrá unas cuantas.

¿Qué opinión te merecen los actos que se están organizando en el primer centenario de su nacimiento?

No conozco todo lo que está preparando, pero me alegra saber que hay muchas y diversas iniciativas.

Por mi parte, participaré en las que me están proponiendo e intentaré impulsar un curso de verano, unas jornadas y una publicación. Podemos hablar de ello cuando se vayan concretando. Seguro que coincidiremos.

Pero el curso de verano no ha podido realizarse finalmente. ¿Qué paso?

El curso de verano en la Universitat de Barcelona no pudo hacerse por falta de personas inscritas. Los motivos pueden ser diversos. Habitualmente las universidades ofrecen más cursos de los que pueden abrirse, no saben a ciencia cierta qué cursos tendrán inscritas las personas suficientes. Pienso que en el caso de este curso dedicado a Sacristán, como en otras de las acciones llevadas a cabo durante este año, hemos constatado algo que tenía muy claro: Manuel Sacristán Luzón es un absoluto desconocido para una inmensa mayoría de la población, particularmente la menor de 50 o 55 años. El desconocimiento es tal que ni siquiera saben que no lo conocen, no tienen ninguna referencia de su persona. Eso dificulta esperar un buen resultado de una convocatoria apelando a su nombre.

Dicho esto, cuando se conoce acostumbra a generar interés. En unos casos mayor y en otros menor. Pero el interés existe.

Esta realidad nos tiene que ayudar a pensar las mejores maneras de acercar su pensamiento y acción a gente que puede estar interesada en sus aportaciones, aunque no lo conozca.

La publicación de la que has hablado lleva por título *Pacifismo para una revolución ecosocial*. Tú eres el editor. ¿Qué textos has incluido?

Es un libro que forma parte de las ediciones del Institut Català Internacional per la Pau (ICIP), publicado por la editorial Bellaterra. Me

parece muy necesario que una institución como el ICIP incorpore a Sacristán entre sus referencias de autores y autoras que ya se han convertido en clásicos para pensar y actuar para la paz.

Los textos elegidos son diversos. Principalmente se podrán leer los artículos que publicó dedicados a confrontar contra la política militarista, la carrera armamentista y el mundo nuclear a finales de los setenta y principios de los ochenta.

Diría que este Sacristán tuvo mucha importancia en su época y es fundamental para entender el crecimiento del antimilitarismo y el pacifismo en nuestro país. Pero el pacifismo de Sacristán tiene otras facetas. El blanco no es un color más que se une al rojo, al verde y al violeta. El blanco también es el color que hará posible los demás. El pacifismo es la vía para llegar a las diferentes emancipaciones.

Y de esto me parece que hablamos poco, del cómo conseguirlo o de cómo fracasar mejor en nuestros intentos por conseguirlo.

También se podrán encontrar diferentes materiales dedicados a esta cuestión.

Déjame insistir en el tema. *Pacifismo para una revolución* suena como algo contradictorio. ¿Lo es? ¿De qué tipo de pacifismo hablaba Sacristán?

No me gusta jugar con provocaciones falsas que no sean más que un intento de llamar la atención. Demasiada gente ya busca captar nuestra atención y hacer negocio con ella. Que suene contradictorio tiene que ver, así lo entiendo, con la poca atención que se le ha dedicado al pacifismo. Al pacifismo de Sacristán y al de otra mucha gente. Se identifica en demasiados casos pacifismo con pasividad, aceptación, resignación, falta de determinación, cobardía...

Nada que ver. El pacifismo de Sacristán, y el de otra mucha gente, es un pacifismo para luchar. Podemos luchar desde la vía armada y desde otras vías. Las tradiciones de las que Sacristán forma parte, y para las que pudo llegar a ser referente, pensaron y actuaron desde la lucha armada en muchas ocasiones. Y él lo entiende, y diría que está en contra de una criminalización de la violencia como la sufrida por Ulrike Meinhof. No puede ser que solo hablemos de *unas* violencias. En nuestras sociedades sufrimos *muchas* violencias y de diferentes tipos. Sacristán con otras personas muy cercanas a él, como Francisco

Fernández Buey, plantea que la vía para la transformación de la sociedad deberá pasar por la no violencia, por el pacifismo. Nadie puede ganar una guerra nuclear. El pacifismo tiene un potencial revolucionario mucho mayor.

Decías antes: “Me parece que la obra de Sacristán ayuda y mucho a mostrar que si queremos paz lo que debemos hacer es preparar la paz, construirla”. Bello pensamiento, bello decir, pero ¿no es algo utópico?, ¿podemos preparar la paz, construirla, en un mundo con genocidios como el de Gaza y con poderes armados (atómicamente) hasta los dientes?

¡Podemos, claro que podemos! Es posible e imprescindible. Un genocidio no se parará desde la guerra y la violencia. Un genocidio, si se para, si podemos pararlo, es desde una movilización social en contra. Lo hemos visto. Hemos visto cómo diferentes gobiernos han cambiado sus posiciones sobre Israel y Palestina. No tengo dudas de que eso no hubiera pasado de la misma manera sin la gran movilización social que hemos visto.

¿Es suficiente? No, no es suficiente. Pero eso solo muestra, a mi entender, que necesitamos más pacifismo, más cultura de la paz. Necesitamos aprender a vivir y a resolver nuestros conflictos sin utilizar la violencia, desde la no violencia. Y hoy es imprescindible, tanto como lo ha sido en otros momentos de la historia, ante la pasión militar que nos intentan inculcar desde los gobiernos, desde la UE, desde la OTAN, desde Estados Unidos...

Ningún conflicto se ha resuelto por la vía militar. Lo que queramos solucionar siempre tendrá que pasar por la palabra y el cambio en nuestros comportamientos aceptando la diversidad existente.

Hablabas también antes de unas Jornadas. ¿Las que se celebraron en el Palau de la Virreina de Barcelona? ¿Qué tal fueron? ¿De qué temas se habló?

A principios de diciembre, acabando ya el año Sacristán, tuvieron lugar unas jornadas en La Virreina Centre de la Imatge con el título de “Revoluciones Sacristán. Las vigencias de Manuel Sacristán en su centenario (1925-2025)”.

Fueron tres tardes dedicadas a reflexionar y conversar sobre diferentes cuestiones partiendo de una idea un poco diferente a otras de las

actividades que han tenido lugar este año. La voluntad era juntar personas, buenas conocedoras de la obra de Sacristán, con otras que ni lo conocieron y que, tal vez, ni siquiera lo han leído demasiado. No se trataba de hablar sobre Sacristán, la idea era partir de él.

Por eso, por ejemplo, la primera sesión la dedicamos a unir a Sacristán con el recientemente elegido Zohran Mamdani como alcalde de New York para hablar del socialismo democrático. La cuestión importante era que todas las personas dieran continuidad a las preocupaciones de Sacristán. Me parece que es algo fundamental para él, como para Fernández Buey. Tenemos que hablar y hacerlo sobre aquello que nos preocupe. Por eso también nos ocupamos de la transición ecosocial o las maneras de entender y hacer la política.

Contamos con personas que formaron parte de los proyectos de Sacristán como Víctor Rios o Enric Tello, pero también con otras personas que por edad o trayectoria no lo hicieron como Joana Bregolat, João França, Montse Santolino o Eva Vilaseca. Y todas las personas que quisieron asistir y participar.

Me parece que tuvieron mucho interés, aunque no sé si soy la persona adecuada para decirlo. En cualquier caso, se pueden recuperar en Youtube, también desde el espacio web de La Virreina, para quien quiera recuperarlas.

¿Nos das los enlaces?

Aquí los tienes:

1. <https://www.youtube.com/watch?v=WZSDttN7qj0>
2. <https://www.youtube.com/watch?v=ItLAKkSqHgo>
3. <https://www.youtube.com/watch?v=jShCc3fhFZU&t=1637s>

Muchas gracias. Sé que también has participado en unas Jornadas que se celebraron en la Facultad de Filosofía de la UB y en un congreso que se celebró en el Ateneu barcelonés a finales de noviembre. ¿Qué tal fueron?

La actividad que tuvo lugar en el Ateneu Barcelonès fue un simposio académico impulsado por la Càtedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona. Me parece que fue una gran ocasión para el encuentro de personas que están investigando sobre la figura de Sacristán.

Las sesiones en la Universitat de Barcelona fueron impulsadas por Manuel Delgado, del Departamento de Antropología Social de la UB, y

la Fundació Neus Català. En este segundo caso tuvieron un perfil más divulgador.

¿Seguiremos hablando de Sacristán en 2026?

Tú y yo seguro que sí, y por muchos años que así sea. Dicho esto, más en serio, me parece que este año ha servido, entre otras cosas, para que muchas personas tengan un primer contacto con Sacristán y esto puede tener efectos diversos, ahora imprevisibles, en los próximos años. Además, seguro que hay proyectos que se han iniciado en 2025 y se continuarán desarrollando durante el 2026. Por ejemplo, el libro del ICIP que ahora comentábamos se presentará públicamente en 2026 y espero que ofrezca oportunidades para continuar hablando y haciendo con él. Por otro lado, a mí me han quedado cosas pendientes. Por ejemplo, en 2025 coincidía el 500 aniversario del asesinato de Thomas Müntzer durante las revueltas campesinas y el centenario de Sacristán. Es posible que yo conozca a Müntzer y las revueltas campesinas del siglo XVI gracias a Sacristán.

Algunas ideas han quedado pendientes de intentar desarrollar, a ver si durante 2026 lo podemos hacer. Y también conviene recordar que en 2026 se cumplirán 60 años de la constitución del SDEUB. No deberíamos desaprovechar la ocasión.

¿Quieres añadir algo más?

Me parece que ya me he alargado mucho. Muchas gracias, Salvador, por tu trabajo constante y persistente para hacer presente y accesible a Sacristán.

No te has alargado en absoluto. Muchas gracias por tus respuestas y por tu firme compromiso por una universidad realmente democrática, en clara sintonía con el legado de Sacristán y de Paco Fernández Buey, nuestro maestro y amigo.

29. Antonio Navas: “Sacristán es un pensador incómodo dentro del propio comunismo y la izquierda española. Esta incomodidad se puede atribuir a que es un intelectual en el sentido más pleno y profundo del término, un intelectual comprometido alejado de todo vedetismo o vanidad. Su pensamiento está lleno de verdad, de honestidad intelectual, y se encarnó en todo momento en sus opciones vitales y políticas”.

Antonio Navas es médico de familia y miembro muy activo del colectivo Espai Marx. Ex-militante de los CJC de cuya Escuela de Formación llamada ‘Lina Odena’ -en honor a la dirigente de la Juventud Comunista de Cataluña durante la guerra civil muerta en el frente- fue director, ha sido también militante del PCC, formando parte del consejo de redacción de la revista *Realitat*.

¿De dónde tú interés por la obra de Manuel Sacristán?

Digamos que se trata de un interés general por el marxismo en cuanto militante comunista, y de un interés particular por ser el principal teórico marxista español, además de un autor contemporáneo, es decir, muy cercano a los problemas y debates que siguen, a día de hoy, marcando nuestra actualidad política, y asimismo la crisis teórica del marxismo en el siglo XX, en cuanto reflejo de la crisis y posterior implosión del movimiento comunista.

¿Le llegaste a conocer personalmente?

No. Ni siquiera conocí su obra en vida. Sí recuerdo perfectamente la primera noción que tengo de su existencia. En los días previos a la primera Fiesta de *Avant* (órgano de expresión del PCC) el responsable político de la localidad (Juan José Castro Castillo-Juanín) donde yo militaba (Sant Adrià de Besòs) nos comentó que había un importante teórico comunista, que había sido del PSUC, del que se barajaba la posibilidad de que asistiera a la Fiesta, en términos de manifestar su apoyo a la organización recién nacida de una escisión del PSUC.

Sacristán no asistió finalmente al evento e ignoro si se trataba de una fantasía concebida en la dirección del PCC o respondía a conversaciones o posibilidades reales.

Fuiste una de las personas que dirigió un seminario sobre su obra organizado por Espai Marx. ¿Qué te interesó más de aquellas sesiones?

En primer lugar, me interesó dedicar una edición del seminario a Manuel Sacristán como una especie de deber y homenaje a su figura, puesto que el Seminario Jordi Torrent Bestit (llamado así en homenaje a uno de sus participantes asiduos y más longevos, nos dejó durante la pandemia del Covid) no había tratado su obra en los más de treinta años de su existencia. En algún momento debíamos ponernos manos a la obra, y ese momento llegó poco antes de su centenario, justo en la anterior edición del Seminario que puede consultarse en la página web de Espai Marx, donde están todas las sesiones grabadas. La actual edición está dedicada a G. Lukács.

No obstante, el motivo real no era rendirle homenaje ni abandonarnos a la nostalgia, sino tratar de debatir algunos de sus principales textos más allá del comentario ocasional del grupo de socios de Espai Marx (organización que auspicia la celebración de este Seminario permanente desde su nacimiento) o del grupo de debate político que vía email sostenemos un grupo de amigos, a los que nos une nuestra actual o pasada militancia comunista y, por ende, nuestra filiación, de uno u otro modo, marxista.

Manuel Sacristán era siempre una “presencia”, la “eterna presencia” de Pedro Salinas, una referencia constante. Bien fuera por las lecturas y difusión en algunos ambientes marxistas de su obra, bien por el conocimiento personal, más o menos directo, más o menos cercano, de algunos compañeros (recordemos que Sacristán estaba radicado en Barcelona, si bien era madrileño de nacimiento), bien por algún tipo de relación como, por ejemplo, la de Salvador López Arnal, principal estudioso, editor y difusor de su obra en España.

Gracias por tus generosas palabras. Hay más compañeros en esa tarea de edición y difusión.

Como científico, ¿te interesan especialmente sus reflexiones en los ámbitos de la filosofía de la ciencia y la política de la ciencia?

Debo ser sincero. Interesándome esa temática sacristaniana, que sorprende e intimida mucho al leerla dada su competencia y rigor en la materia, a pesar de no ser un científico de profesión, no es la parte que más he frecuentado. Si bien su escritura, que casi siempre atrapa, ha facilitado que me familiarice con algunos de sus textos más conocidos, sobre todo de política de la ciencia, y, en general, de su reflexión sobre la científicidad del marxismo, sobre la relación entre marxismo y ciencia.

¿Y qué destacarías de tus lecturas en esos ámbitos?

Me llamó en primer lugar la reivindicación del valor filosófico de la ciencia, rescatándola del anticientificismo de algunas corrientes dentro de la izquierda, digamos, epistemológicamente relativistas. Reivindicando en primera instancia su valor como conocimiento verdadero y recordando la que debería ser una sostenida alianza con el movimiento obrero, en que la ciencia mostrase su potencial revolucionario, inspirador de conciencia, si bien alejado de una relación mecánica o excesivamente optimista en relación al binomio ciencia-conciencia revolucionaria. No obstante, no apartándola en ningún momento del complejo cultural-intelectual que conformaría conciencias alternativas, críticas, revolucionarias.

En su conferencia de 1969, "Algunas actitudes ideológicas contemporáneas ante la ciencia", Sacristán manifiesta abiertamente sus diferencias con Marcuse, con el estructuralismo, con el neopositivismo, en su conceptualización del valor liberador de la ciencia, cuando menos de su valor inspirador en tanto que verdad de contenidos sustanciales, y por tanto su potencialidad de derivar consecuencias radicales del conocimiento.

Debo manifestar aquí, no obstante, un elemento de discrepancia.

¿Qué discrepancia?

Manuel Sacristán se opone a los antropólogos estructuralistas que ensalzan la conciencia de las tribus prehistóricas a las que atribuye ignorancia, lo que Marx llamaba "la bestial limitación del campesino", la tranquilidad absoluta de la ignorancia. Sacristán siempre se manifestó contra el maltrato de los indígenas, pero en contra de llamar conciencia a la ignorancia (entendida como carencia de conocimiento "científico").

Creo que aquí adolece de degradar la conciencia inherente a toda forma de vida cultural independiente de su grado de “desarrollo” o científico formal (o sea, humana *sensu strictu*) sin percibirla como una conciencia racional que es operativa y guía la acción que conforma la construcción del total entramado civilizatorio de cada época-civilización. Y desde la cual se producen los procesos internos de cambio que en toda la historia han existido y existirán.

Por otro lado, Sacristán también combatirá las espurias ideas de la ciencia de derechas o de izquierdas, distinguiendo solo la buena de la mala ciencia, sin entrar ahora en los matices fundamentales que aportaría una reflexión sobre política de la ciencia. Nunca creyó, hasta donde yo sé, que la ciencia sea autosuficiente y pueda sustituir a la moral u otras formas de reflexión político-social.

Coincidimos en este punto. Sacristán nunca tuvo ese tipo de creencias, nunca sostuvo esas opiniones.

Es muy interesante destacar que Sacristán no abonará la tesis marxista que defiende que la ciencia o la tecnología marquen el desarrollo de las fuerzas productivas, sino que sería la base productiva, el “proceso social”, el que permite incorporarlas o no.

Vemos ya aquí a un Sacristán *no marxista*, es decir con capacidad y sin miedo de discutir con los maestros de la tradición en que se incardina, siempre abierto por su extraordinaria erudición a los constantes aportes que desde las ciencias arqueológicas, antropológicas e históricas iban construyendo una imagen más definida y precisa de nuestro pasado histórico como especie.

No sería este, por tanto, un Sacristán determinista.

¿Qué tipo de marxismo fue el marxismo defendido por Sacristán en tu opinión?

Un marxismo antidogmático en el sentido más pleno del término, consciente de formar parte de una tradición, la más valiosa y hermosa en la lucha por la liberación de la humanidad de sus cadenas. Un marxismo consciente de sus límites en tanto que filosofar sobre un aspecto concreto de la historia, la de la humanidad que lucha por la igualdad radical, una filosofía sobre una praxis, mejor decir en rigor una “filosofía de la praxis”, inscribiéndose en una tradición marxista muy precisa, gramsciano-lukácsiana, una filosofía orgánica del “movimiento

que lucha por la superación de lo existente". Por lo tanto, un pensamiento-teoría que no puede ser atemporal ni expresado en los términos de las ciencias normales o naturales, sino apegado íntimamente a la existencia de un movimiento revolucionario, que él no crea, como no creó el comunismo moderno, y en el que le sea dado participar de la forma más consecuente e inseparable. De otra forma se transformará en un academicismo.

Un saber segundo, de carácter esencialmente no científico, a pesar de la extraordinaria relevancia que otorga Sacristán al mejor conocimiento científico para hacer frente a los retos mayúsculos que en su época apenas se vislumbraban y que hoy explotan ante nuestros ojos.

Pero ese saber científico *sensu strictu*, que no puede ser olvidado so pena de que la humanidad por entero se acabe despeñando por el abismo civilizatorio, y asista atónita a su colapso y destrucción, no será el que guíe o marque la acción del sujeto revolucionario, quienquiera que sea éste en el futuro. Por contra, si se sigue denominando marxismo en virtud de una poderosa continuidad histórica al pensamiento que inspire nuestras capacidades de cambio revolucionario, será fruto de la utilidad e inspiración que preste a la reflexión interna de ese movimiento real, nuevo y por nacer.

Aunque no eres "filósofo licenciado", es evidente tu saber filosófico y tu afición e interés por la filosofía. ¿Qué opinión te merece el opúsculo que escribió "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores"?

Aquí vale la pena hacer mención -para apreciar la evolución de su pensamiento-, de una reflexión recogida en su texto de 1959 "Tres lecciones sobre filosofía" (de sus clases de Fundamentos de Filosofía).

La filosofía pertenecería a un tipo de productos del conocimiento, fruto del acervo cultural de la humanidad de tipo cultural científico-cognoscitivo, en sentido muy amplio. Igualmente, se registra la dimensión totalizadora de la filosofía como reflexión ante la experiencia humana general y por ende su conexión con la vida moral. Y aquí es preciso poner de relieve para completar el cuadro, que concibe la filosofía de la tradición grecorromana fruto del cambio histórico-político acelerado que se percibe en el acontecer histórico de la Grecia clásica. La filosofía habría nacido "de la crisis de la cultura griega arcaica", en ruptura con la concepción mítica.

En el tercer capítulo de esas “Tres lecciones...” apunta los cambios radicales que se darán en el quehacer filosófico a partir de Kant y el positivismo de Comte: la filosofía se reduciría a una “lógica ampliada”. El positivismo la pretendería liquidar del todo sustituyéndola por las ciencias, que se ocuparían de todo conocimiento posible, llegando hasta al cientificismo de Spencer que concebiría la filosofía como la reflexión de los científicos sobre su quehacer científico.

Situados ya en el texto de 1967 “Sobre el lugar de la filosofía...”

Publicado en 1968, en castellano y catalán, pero escrito, como bien señalas, en el verano de 1967.

Sacristán afirma que no hay un saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos, lo que sin duda lo asimilaría al positivismo. Si bien, la filosofía puede concebirse como una reflexión acerca de los fundamentos, métodos y perspectivas del saber teórico y el pre-teórico, y “de la praxis y poiesis”. Sería una reflexión metateórica, reafirmando, no obstante la “vaciedad de pretensión de conocimiento de la filosofía sistemática de corte tradicional”. “No hay filosofía pero hay filosofar”.

La bomba explota como corolario cuando Sacristán propone, con todas las letras, que sería deseable eliminar la licenciatura en filosofía.

Una vez suprimida la filosofía como especialidad con entidad propia habría que restablecerla como universalidad, ligada a disciplinas científicas o de conocimiento. Y cito: “...se trata luego de promover la motivación filosófica auténtica que acompaña siempre la *ciencia*, el *arte*, y la *práctica racional*.”

En textos coetáneos, Sacristán no olvidará que el ser humano tiene una necesidad de visión global de las cosas que no requiera un acto de fe como en las religiones positivas. Asimismo la esencial finalidad filosófica sería “la consecución de una autoconsciencia clara por parte de los hombres”.

Personalmente se me hace muy difícil hacer una valoración general y solvente sobre este texto. He preferido mostrar sucintamente la intención que lo inspira. Es un Sacristán que no se olvida del carácter de la reflexión filosófica como anclada a una tradición que se interroga sobre el sentido del vivir, un pensamiento que ayude a orientar el vivir y a tener una buena vida, una vida reflexionada, un pensamiento que guíe conscientemente nuestra acción. Sin embargo, pesa mucho más en

el conjunto del texto el “ambiente” científico, no sé si debería decir más propiamente positivista-neopositivista. Lo dejo a los especialistas. Se me ocurre modestamente decir para finalizar que soy de la opinión de que, siquiera por conservar y transmitir el acervo filosófico de siglos de tradición, los estudios universitarios de filosofía deberían mantenerse y vivificarse, probablemente manteniendo la licenciatura o licenciaturas en filosofía. Añadiría a todo ello las sugerencias de Sacristán para la promoción de la reflexión metateórica sobre todo quehacer científico o área de conocimiento.

Te preguntaba antes por sus ideas y sugerencias de política de la ciencia. Hablando más en general y refiriéndome a sus aportaciones ecologistas de sus últimos años, ¿siguen teniendo interés para nuestro hoy?

Rotundamente sí. En primer lugar porque está al corriente, con el rigor que caracteriza su proceder intelectual, de los estudios sobre ecología que la ciencia más reciente había estado produciendo, por lo que habla con una conciencia clara de los retos medioambientales y culturales ocasionados por la civilización industrial y las consecuencias de todo orden que se derivan: cambio climático, destrucción de los ecosistemas, agotamiento de los combustibles fósiles, riesgos del uso de la energía nuclear, etc,

En segundo lugar por su carácter, una vez más, pionero en España, y diría que no solo en España, pues el debate sobre estos temas no se ha hecho un hueco en la agenda política internacional hasta varias décadas después de sus escritos e intervenciones públicas.

En tercer lugar, me parece una muestra de su insobornabilidad, de su honestidad intelectual, situando en el centro de sus preocupaciones, temas no solo de gran calado científico-político sino de hecho, de trascendencia universal por lo que al futuro del planeta y de la humanidad respecta.

Aquí no me resisto a introducir una chanza de un humorista norteamericano cuyo nombre no recuerdo.

Adelante con ella, aunque no recordemos el nombre del humorista.

Venía a decirnos que no nos preocupásemos demasiado por el planeta, porque al fin y al cabo el planeta iba a resistir y sobreviviría, en unas u otras condiciones, hasta que se lo tragase el sol. Que debíamos ser

nosotros los humanos, los que temiésemos por si iba a continuar siendo habitable para la humanidad y en qué condiciones a corto-medio plazo.

En términos parecidos se expresó Sacristán en una conferencia.

Situarse en el centro de sus intereses políticos las cuestiones de índole ecológica dan testimonio una vez más de su independencia intelectual, de su capacidad de leer con precocidad el signo de los tiempos estando abierto a las elaboraciones científicas e intelectuales más avanzadas.

Diría, para acabar, que dedicarse a tales temas no debió ser la mejor opción para hacerse un hueco en el panorama académico español de su tiempo, ni por lo que parece en el erial español de la investigación científico-política comprometida con los de abajo.

Creo que andas metido tú también en asuntos de traducción. ¿Qué opinas de la labor socrático-traductora de Sacristán? ¿Has descubierto autores o ensayos gracias a sus traducciones?

Sí, es cierto, estoy en ello, y por eso mismo su labor me parece que debió ser aún más ardua. No había en aquellos tiempos traductores automáticos ni consultas en red para resolver cuestiones de matiz. Se traducían a pelo. Había que dominar el idioma y la materia traducida con un nivel de solvencia altísimo. Pero eso, en alguien en que se intuyen altas capacidades intelectuales, puede pasar como algo “normal”.

Considerando el nivel altísimo de sus traducciones y ediciones se debería añadir a sus méritos el papel de divulgador, no sé si principal, aunque muy probablemente, del pensamiento crítico, del marxismo en muchas de sus corrientes, de elementos de conocimiento y de reflexión científica y de filosofía de la ciencia de extraordinario valor. Todo un programa extenso y selecto sin el que nosotros, los que vinimos detrás de él, seríamos muchos más ignorantes.

Yo he leído muchas cosas que solo después, en diversas ocasiones, he sabido que se trataban de traducciones suyas.

No eres el único, yo también soy parte del colectivo del que hablas.

Me introduje en Gramsci gracias a su *Antología*. Leí más recientemente *El joven Hegel* de Lukács... Sé que no soy consciente de todo lo que he leído o tengo en mi biblioteca pendiente de leer y que existe en traducción española gracias a su trabajo de traducción. Me abstengo de

añadir más a una cuestión de la que soy consciente e intuio, pero que no domino en detalle.

No obstante, el mero hecho de mencionar a Gramsci y Lukács, que vaya casualidad, son los dos autores marxistas contemporáneos que más me interesan y han influido después del propio Karl Marx, creo que dan una idea aproximada de la consideración que puedo tener hacia la labor de traducción y edición de Sacristán.

¿Por qué crees que Sacristán sigue siendo un gran desconocido para muchos colectivos ciudadanos, incluyendo muchos grupos de izquierda?

Sigue siendo un gran desconocido por motivos inherentes a la relativa debilidad del comunismo español en comparación con nuestro entorno francés o italiano; probablemente también por la debilidad académica general de la España del siglo XX, cuando menos desde la guerra civil en adelante, y el escaso prestigio intelectual y debilidad teórica del marxismo español.

Por otro lado, hay motivos relativos a la biografía de Manuel Sacristán que le impiden desarrollar una carrera académica normal: su persecución durante el franquismo. No le ayudó sin duda su acusado sentido del compromiso en términos de militancia política práctica con responsabilidades elevadas, lo que siempre representa un obstáculo para una actividad teórica sistemática, aunque ésta se hubiera desarrollado fuera de la órbita universitaria y se orientase eminentemente hacia la reflexión teórico-política. Aun siendo una obra ingente y asombrosa para las condiciones en que transcurrió su singladura vital, es cierto que se compone sobre todo de textos cortos, informes, panfletos, materiales, conferencias, prólogos, etc.

Pero creo que hay otro motivo que no debe olvidarse, especialmente si se quiere captar el sentido pleno de este desconocimiento u olvido consciente.

¿Cuál es ese motivo que no debemos olvidar?

Que Manuel Sacristán es un pensador incómodo dentro del propio comunismo y la izquierda española. Esta incomodidad creo que se puede atribuir a que es un intelectual en el sentido más pleno y profundo del término. Es un intelectual comprometido alejado de todo vedetismo o vanidad. Su pensamiento está lleno de verdad, honestidad

intelectual y se encarnó en todo momento en sus opciones vitales y políticas. En ese sentido es un filósofo antiguo, es decir, un filósofo pleno, en el mejor sentido de la tradición, en el que la reflexión sobre la forma de vivir, y de entender y hacer política se traslada a sus opciones vitales, independientemente de las consecuencias que éstas puedan tener sobre su propia fortuna.

A todo ello creo que es fundamental añadir que su carácter antidogmático, su intensa percepción del rigor científico e intelectual en general, le convierten en un autor a destiempo en una época en que el debate y la reflexión teórica no habían ganado el estatus de independencia y autonomía de que deben obligatoriamente gozar para ser herramientas orgánicas del movimiento popular, por más que pueda parecer una formulación paradójica. El debate interno de los movimientos populares dignos de tal nombre, la reflexión en el interior de los grupos vinculados orgánicamente a estos movimientos debe gozar de una libertad total y absoluta, so pena de verse degradado en un pensamiento justificador, en un catecismo, en un adorno retórico, en definitiva en un no pensamiento.

Creo que basta con apelar a la experiencia de cualquier militante de los diversos partidos comunistas que en la historia han sido para entender de qué estoy hablando. No éramos los únicos desde luego en sostener cierto tipo de

la dirección del momento, pero prefiero hablar de lo que he formado parte y conozco de primera mano.

Para más inri, Sacristán estaba demasiado solo y sus reflexiones se anticipaban rompedora y críticamente en el terreno de la naturaleza que debe adoptar el quehacer intelectual de nuestra tradición, y en el de la reflexión política general y nacional. Nadaba completamente a contracorriente. Creo que eso marcó y lastró definitivamente su presencia en el panorama intelectual español

¿Qué opinión te merecen los actos que se están celebrando con ocasión del primer centenario de su nacimiento?

En ese sentido, la opinión que me merece *todo* lo que se haga en este año conmemorativo de su centenario me parece extraordinario, imprescindible, necesario, seminal. Me parece un deber, no solo por honrar su memoria sino por sentar algunas bases de lo que debería ser una cultura marxista española futura.

No he podido seguir demasiadas de estas actividades y no puedo destacar unas por encima de otras. Me merecen la consideración de ser un esfuerzo ímprobo impulsado por un pequeño grupo de personas que, desde diversos ámbitos e instituciones están tratando de crear un ambiente intelectual favorable a la difusión y el conocimiento del pensamiento de Manuel Sacristán, de dar continuidad a una tradición débil en España, aun contando con menguados recursos.

¿Quieres añadir algo más?

Sí, felicitarte y encomiar el trabajo impagable que tú y otros compañeros y amigos estáis haciendo en este año Sacristán, y agradecerte la oportunidad de aportar mi pequeño granito de arena.

En último lugar quisiera recordar a los lectores interesados en el pensamiento de Manuel Sacristán, que en la página web de Espai Marx se encuentran los archivos en abierto a las grabaciones de todas las sesiones del seminario dedicado a su obra que se desarrollaron durante dos temporadas.

Muchas gracias por tus generosas palabras en nombre de todos esos compañeros y amigos a los que aludes. Y gracias también por tus respuestas y por tu compromiso, tan insobornable y tan a “lo largo” como el de Sacristán.

30. Félix Ovejero: “La relación que tenía con los autores que abordaba tenía todos los rasgos de una relación amorosa. Entraba en el autor, reconstruía su interna tensión, su poética, lo seguía, le mostraba cuando no estaba a la altura de sus propios proyectos, las incoherencias, las insuficiencias o las inseguridades.”

Discípulo y compañero de Sacristán en el departamento de Metodología de las Ciencias Sociales de la Facultad de Económicas de la UB, Félix Ovejero es autor de artículos imprescindibles sobre la obra y la praxis del que fuera su maestro y amigo. Tres ejemplos: “Manuel Sacristán Luzón”. Epílogo de *Sobre dialéctica*, Barcelona: El Viejo Topo, 2009, pp. 329-348; “Un breve recuerdo personal”. En *Del pensar, del vivir, del hacer*. Barcelona: El Viejo Topo, 2006, pp. 56-58; “La verdad como compromiso político” *Revista de libros*. <https://www.revistadelibros.com/la-verdad-como-compromiso-politico/>. Sobre su relación con Sacristán, véase Julio Valdeón, *La razón en marcha. Conversaciones con Félix Ovejero*. Madrid: Alianza Editorial, 2023, pp. 48-70.

El profesor Ovejero señala en un momento de la entrevista: “Sacristán amaba la verdad en sentido fuerte y ahí no negociaba.” Sin duda, lo mismo puede afirmarse de él.

La entrevista se publicó inicialmente en S. López Arnal y Pere de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona: Destino, 1996, pp. 559-594. (Libro descatalogado).

Fuiste compañero de Sacristán en sus últimos años, en el departamento de Metodología de Económicas de la UB. ¿Puedes explicarnos las circunstancias en que os conocisteis?

Conocí a Sacristán cuando cursaba mis últimos años de licenciatura en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona, en 1980. Por supuesto, me refiero a conocerlo personalmente. En aquel momento, en la Universidad, y ya antes, entre quienes -para decirlo en el léxico de aquella hora- «militábamos en institutos», era imposible no saber quién era Manuel Sacristán.

Él impartía la asignatura de Metodología de las Ciencias Sociales en el último año de licenciatura. Yo había asistido a diversos seminarios suyos. Tenía la posibilidad de entrar en varios departamentos, pero me interesaban las cuestiones de fundamentos, bueno, me interesaba

trabajar con Sacristán. Él solicitó la concesión de una ayudantía adicional, por entonces estaba ya Paco Fernández en el departamento. El caso es que ese año Paco se fue a Valladolid y quedó la plaza de ayudante libre. Después, durante el curso 1982-1983, Manolo se marchó a México y me quedé solo y recién llegado en el departamento de Metodología de las Ciencias Sociales.

Aquel año entré en relación con *mientras tanto*. A su vuelta, al año siguiente, y hasta su muerte compartimos los dos sitios. La relación empezó siendo académica, fui primero alumno, y después, cómplice de otras batallas.

En la Introducción de *La quimera fértil* señalas la inspiración que ha ejercido sobre ti la lectura de Marx por parte de Sacristán. ¿Qué hay de singular en ella? ¿Qué la distingue de otras interpretaciones de Marx?

Al pronto a uno se le ocurre decir algo bastante elemental: su sentido común. Si se mira con distancia un texto como el prólogo al *Anti-Dühring* uno encuentra allí cosas sencillas: que por un lado están los valores y por otro la parte positiva, que en Marx hay de todo eso, en un intento de fundamentar racionalmente la acción con una voluntad finalmente emancipatoria, que hay una serie de creencias ontológicas y metafísicas, muy deudoras de la cultura científica de su tiempo y de las herencias de la gran filosofía idealista alemana, ideas que en bastantes ocasiones complican innecesariamente las cosas, como sucede en ese ladrillo que es el volumen primero del *Capital*, y que en otras, excepcionalmente, lo que en el libro llamo «azar afortunado», se avanzan ideas interesantes en el terreno de conocimiento social, ideas de todos modos que, por obtenerse por chiripa, no se desarrollan, cultivan y aplican con plena pertinencia y fecundidad.

En el trato de Sacristán con Marx, en mi opinión, es más importante la manera de hacer, la ejecución, que las tesis sustantivas. Dicho sea de paso, esa misma circunstancia me hace pensar que no es una formulación afortunada esa de la «interpretación» que hay en tu pregunta.

Ese pulso, ese tono se deja ver por muchos sitios. En primer lugar, la honestidad intelectual que le lleva a mirar a Marx sin telarañas mentales. Hay que situarse en una cultura tan enferma de filología, tan beata y doctrinaria como la marxista para reconocer el enorme talento y

la limpieza mental que exige decir cosas tan sencillas, pero tan escamoteadas, como que el marxismo no es una ciencia, que era una concepción del mundo, que tiene algo de religión racional -si queremos llamar a las cosas por su nombre, con un paso más que el propio Sacristán-. Resulta inaudito que gentes con lecturas, que no eran imbéciles, en contacto con la ciencia y con importantes posiciones universitarias, se pusiesen a hacer sociología o economía -no filología, no historia del pensamiento- y utilizarasen las citas de Marx para tasar sus conjeturas.

Un segundo aspecto, derivado de lo anterior, es que precisamente porque en Sacristán no hay un cuerpo de tesis, una axiomática, sino una manera de mirar, no hay, por así decir, ciencia normal para cultivar, no hay teoremas a desarrollar. Lo que le toca a uno, después de agradecerle a la Providencia la fortuna de que la biografía le colocara en buena compañía, en buenas manos, a la hora de empezar a pensar, es hacer su propio camino con las reglas normales de la racionalidad o, en su caso, de la actividad científica. Y se trata de hacerlo sin temor a incurrir en falta, a traicionar alguna tesis, con la misma responsabilidad e higiene que le enseñaron, «sin renunciar a seguir nuevos caminos», para decirlo con un hermoso y duro poema de José Agustín Goytisolo referido a estos asuntos, al trato con los maestros. No hay nada más peligroso que un dogma sin doctrina, que una ciencia sin axiomas, porque uno nunca sabe cuándo está fuera y mea siempre fuera del tiesto, por definición, porque no hay tiesto y uno se empecina en mingitar.

Una implicación de lo anterior es el carácter de una sola vez del mensaje de Sacristán, justamente por lo que afirma. Es punto de vista inaugural, y eso -y aquí habría un cierto parecido, estrictamente funcional, con el *Tractatus*- se agota en su propia publicidad, no se puede repetir, después ya sólo toca hacer, si se quiere decir así, labor científica normal o tareas de reflexión política.

Por lo demás, es sabido que cuando se repite algo se está diciendo cada vez algo diferente. Si te repito, cualquier cosa, «me fío de ti», por ejemplo, la segunda vez te estoy subrayando cosas diferentes. La vez trescientas se vuelve vacío y, seguramente, pensarías que me he trastornado, que estoy para que me encierren.

Finalmente, creo que lo anterior quizá debería ser corregido sólo en un punto. En la parte de Sacristán que hay en Marx si queremos decirlo con violencia histórica. Estoy pensando sobre todo en el principio de la

práctica o la idea de totalidad concreta, en ese singular matrimonio entre Hegel y la escuela escocesa que permite a Marx afirmar que también hay lugar para el conocimiento integrador, que compone las abstracciones de las distintas disciplinas. Estos argumentos, que Sacristán destaca como los más importantes de Marx en materia filosófica, no están desmentidos por las páginas de Marx, cierto es. Pero tampoco están afirmados tal cual. A lo sumo ejercidos, y ya se sabe que, cuando se trata de tareas reflexivas, las cosas se dicen negro sobre blanco, o no se han dicho. No hay ciencia inconsciente.

Tú mismo has indicado que, aparte de las conocidas lecturas y recuperaciones de Gramsci o Lukács, Sacristán había destacado en varias ocasiones la obra de autores como Korsch o Neurath. Sin olvidarme del gran Neurath, ¿por qué Korsch?, ¿cuál es el principal punto de interés de Sacristán por el autor de *Marxismo y filosofía*?

Lo único que puedo decirte, lo que se me ocurre, es puramente conjetural. Supongo que buena parte de su interés por Korsch tiene la misma raíz que su interés por Gramsci o Lukács, gentes todas ellas que destacan el carácter fundamentalmente práctico, de conocimiento para la acción, del marxismo.

Por cierto, los tres tuvieron finales difíciles, amargos en el caso de Korsch y Gramsci, ambos calladamente descreídos hacia aquello que había comprometido sus mejores energías. No creo que a Sacristán, que se acercaba con pasión de historicista decimonónico a las gentes que le interesaban, le resultara indiferente esa circunstancia.

En el caso de Korsch había, imagino, un interés técnico por sus agudas reflexiones acerca de la dialéctica hegeliana. Hay un texto suyo de principios de los treinta, muy informado, *El empirismo en la filosofía de Hegel*, que Manolo apreciaba mucho, aun reconociendo que Korsch de vez en cuando hacía trampas. Hacia el final de su vida, Korsch disolvía a Marx entre Moro, Bakunin o Blanqui, como un clásico más del pensamiento emancipador y mostraba poca confianza en el vigor de lo que llamaba «la doctrina de Marx y Engels». Son razones suficientes para entender las simpatías de Sacristán por este otro digno derrotado. Supongo que también había cierta fascinación por estos marxistas, que eran hegelianos, pero que estaban en las antípodas del estalinismo en lo que éste tenía de más hegeliano. Me explico. Resulta llamativo, pienso en Korsch y en el primer Lukács, que estos cultivadores de un marxismo

voluntarista, a la vez, se reconozcan en Hegel, que es puro piñón fijo de la historia. Aún más, hegelianos y a la vez con pocas ganas de construir el gran sistema. (Aunque eso lo hayan hecho otros por ellos, siempre dispuestos a buscar en los textos -que no a construir- la gran teoría. Pienso en el pobre Gramsci, penetrante, pero fragmentario, con agudos puntos de vista y que ha sido víctima de ese condenado vicio de buscar teorema donde no cabe, en lo que no dejan de ser crónicas críticas, muy dialécticas, por demás, y montar una pseudoteoría social a partir de conceptos contruidos para la ocasión como los de hegemonía, intelectual orgánico, etc., conceptos interesantes, pero a los que hay que sopesar en su justo alcance. Es, permíteme la *boutade*, como construir teoría social a partir de los también muy perspicaces artículos de ese excelente creador de metáforas políticas que es Vázquez Montalbán [1939-2003]).

Pero estos son asuntos muy, muy antiguos y sobre los que no estoy muy seguro de tener una opinión competente. Pero eso me permite la barbaridad.

En cuanto a Neurath, ¿dónde centraba su interés?, ¿sabes si llegó a escribir algo sobre él?

No lo sé. Su interés, por lo demás, resulta comprensible. Neurath era miembro fundador del Círculo de Viena, de la gran filosofía de la ciencia, la que realmente forma a Sacristán en ese gremio, y el que más interés muestra por las ciencias sociales.

Además se trata de un revolucionario comprometido de verdad con la acción política.

A Manolo le fascinaban los hombres de acción y eso explica muchas de sus simpatías. Marxista y analítico, con poco lugar para la inautenticidad intelectual.

Era normal su interés.

Eres un excelente conocedor del denominado marxismo analítico. En *mientras tanto*, la revista de la que fuiste redactor, se publicaron en vida de Sacristán artículos de algunos de los principales representantes de esta corriente de pensamiento: Elster, Roemer, Van Parijs. ¿Recuerdas la opinión de Sacristán sobre ellos?

Recuerdo que leyendo un texto de Elster en un congreso dedicado a su *Making Sense of Marx*, hay un paso en el que hace una declaración de

principios, y tuve entonces la sensación de leer algo ya conocido desde antiguo, a Sacristán. Es claro que un programa que separa la filología de la investigación, que vuelve sobre la dialéctica con herramientas analíticas, que se ocupa de la ciencia empírica, que reconoce que el Marx científico social con frecuencia anda errado a la luz de lo sabido hoy, pero que a la vez destaca la pertinencia de su ideario y de su condena del capitalismo, que además anda preocupado por los problemas de la acción colectiva, tiene mucho que ver con Sacristán.

En cierto modo pasa con el marxismo analítico como con ese sentido común suyo del que te hablaba. Lo que es propiamente marxismo analítico es, simplemente, programa, declaración de principios. Con el marxismo analítico, así, en abstracto, es imposible no estar de acuerdo. Sencillamente, quien no esté de acuerdo tiene que estar dispuesto a admitir que la actividad científica o analítica no le interesa. Tesis como las anteriores no son tesis sustantivas sino de procedimiento. Por eso las descalificaciones globales carecen de sentido. La única réplica lícita, una vez uno se reconoce racional, requiere entrar en discusiones concretas, acerca de la acción colectiva, del salario universal, del socialismo de mercado, de procedimientos explicativos, de la igualdad, la realización o la alienación. Pero, en esos asuntos, no hay nada que podamos llamar punto de vista del marxismo analítico, sino un conjunto de autores que con tesis diferentes, siguen discutiendo y están dispuestos a modificar sus ideas. Han comprendido bien lo que te decía antes, que la declaración de principios sólo tiene sentido la primera vez, que después, si uno es radical y quiere pensar el mundo o, simplemente, un honesto científico, lo que tiene que hacer es llenar páginas con argumentos. Por supuesto, también tiene que hacer otras cosas, pero éstas, por definición, no se dejan ver en los papeles.

Otra cosa es que el marxismo analítico es un producto, para bien y para mal, que se desarrolla en un mundo universitario muy a la americana. Aunque, admitido que estamos hablando de ideas, y eso tiene que ver con maneras de investigar y discutir, creo que es sobre todo para bien. En todo caso, lo cierto es que eso se asemeja bien poco al nicho ecológico que a Sacristán le tocó en suerte o desgracia.

Por lo demás, el marxismo analítico que Sacristán llega a ver está más interesado por problemas de teoría social y epistemología que por los asuntos normativos, que son los que ahora ocupan a esas gentes. En ese sentido se explica y entiende la actitud de Sacristán: el acuerdo era

completo, al fin y al cabo eran sus tesis; el interés no mayor o menor que el que podía tener por cualquier empeño teórico-social medianamente digno, por cualquier científico social de oficio.

En años recientes, los «marxistas analíticos» han utilizado con pericia y pertinencia herramientas de la filosofía política y las modernas teorías de la decisión, la elección colectiva, la economía del bienestar o la acción colectiva para explorar propuestas distributivas, formas de organización, precisión de idearios, crítica del capitalismo y de la democracia o fundamentación del socialismo, esto es, investigaciones científico-normativas que no pueden dejar indiferentes a las gentes de izquierda. En esas exploraciones, aunque hay resultados interesantes, más críticos que positivos, no hay doctrina común. Lo que comparten es punto de vista, justo lo que caracteriza a la aportación de Sacristán, aportación que, como te decía, dada su naturaleza, no admite un desarrollo propio, diferente de trabajar según las reglas del buen razonar, lo que hacen muy bien aquéllos, por cierto.

Se ha hecho referencia a la revisión que Sacristán introdujo en su lectura de Marx tras la irrupción de la «problemática ecológica». ¿Cuáles fueron los aspectos más importantes del ideario comunista y de la tradición política marxista que él creía que debían ser revisados radicalmente?

Ése es uno de los ámbitos en donde se muestra la autenticidad intelectual de Sacristán. Deberíamos recordar que cuando aparece el problema ecológico la respuesta de la izquierda fue el característico reflejo de quienes no miran las cosas de frente: una nueva patraña de la burguesía para mantener su dominio y desviar la atención. Al pronto hubo una reacción que se parece mucho a aquello de «eso que me va usted a decir... es mentira», frase que, aunque se ha presentado como esencia de lo español, describe cierta cazarería de izquierdas muy generalizada, casi tanto como el papanatismo fascinado por cualquier novedad, todo sea dicho.

Sacristán atiende tempranamente el problema ecológico y sus implicaciones, recuerda que es el problema político fundamental, y reconoce que exige cambiar radicalmente un montón de ideas que eran nucleares para la tradición marxista: la confianza en un futuro abundante y mejor; la presunción de que ideas como las de libertad e igualdad iban a convivir sin problemas en una sociedad comunista

austera; el eje teórico del anticapitalismo obrero, a saber, el reclamo de bienes.

Un tipo que dice esto cuando lo dice, sabe encarar el mundo y las tareas sin doctrinarismos y sin ortopedias intelectuales.

La falacia naturalista asalta con frecuencia todo pensar y hacer que intenten transformar el mundo en su vertiente sociopolítica. Tú has señalado que la manera de Sacristán de superar ese difícil hiato consistía en la decisión, en la resolución de cambiar el mundo. ¿Podrías explicarnos cómo esa decisión puede sortear la separación de los planos descriptivos o explicativos y el normativo?

No recuerdo ahora mismo el contexto de esa afirmación. Seguramente me estaba refiriendo a un aspecto que, para entendernos y exagerando el trazo, cabría calificar como existencial y que afectaba a su modo de estar política y moralmente en el mundo. Me explico.

Una vez se reconoce la falacia naturalista, que una cosa es explicar el mundo y otra cambiarlo, si uno es de izquierdas de lo que se trata es de valorarlo y actuar. Esa separación entre conocimiento y valoración, entre pensamiento y acción, con fácil urgencia puede traducirse en una contraposición entre reflexión e ideario, contraposición que parece excluir la posibilidad de la exploración normativa tanto de los proyectos como de los procesos de intervención. (Dicho sea de paso: esta circunstancia en ocasiones ha tenido consecuencias graves para las gentes de izquierda que, cuando las cosas no iban como querían, achacaban los fallos de la realidad a debilidades de la voluntad, desatendían las dificultades derivadas de los problemas mismos de la acción colectiva e, incluso, se empecinaban en exigencias éticas supererogatorias, poco realistas desde el punto de vista psicológico, condenadas a fracasar a la hora de traducirse en acciones políticas, de todos.)

No debe olvidarse, por otra parte, que cuando Sacristán se pertrecha intelectualmente, se enfrenta, por una parte, a una filosofía analítica (intuicionismo, emotivismo) que únicamente se preocupaba por el funcionamiento del lenguaje moral, no por las ideas morales, por ideas como las de justicia, igualdad o libertad y, por otra, a un marxismo cientificista que cuando escucha la palabra «moral» se echa la mano a la canana. Así las cosas, el único patio que moralmente se podía cultivar era el patio privado de la decisión de estar y de actuar en el mundo. Pero

eso, cuando se toma en serio, y hay que tomarlo en serio, es también mensaje de una sola vez. No da para muchos libros. En ese marco, lo pertinente es la decisión, la resolución de actuar.

Estas circunstancias pueden ayudar a entender ese existencialismo que creo detectar en Sacristán y que, en ocasiones, le podía llevar a resolver en decisión ámbitos que todavía podían explorarse desde la razón.

Creo, de todos modos, que hay algo más. Pero antes de seguir me gustaría, a estas alturas de lo que venimos charlando, y a la vista de su tono, hacer una consideración de principio que, si me permites decírtelo a lo bestia, descalifica la ontología de nuestra conversación, muestra su insania, y que tiene que ver con la coherencia moral y también con la consistencia teórica en un sentido más general.

Adelante con esa consideración de principio, con esa crítica.

Me refiero a los supuestos de fondo que hay por detrás de preguntas como «¿cómo veía Sacristán esto y lo otro?» o «¿qué relación tienen sus ideas sobre x con sus ideas sobre y?». Como se trata de un vicio muy común a la comunidad de los filósofos creo que vale la pena que nos detengamos un instante.

De acuerdo, detengámonos.

En el mejor de los casos se da ahí un viejo motivo hegeliano, la aspiración a un sistema, a una ciencia sin fisuras, absoluta, a la que no escapa nada, ni el conocimiento empírico ni la comprensión global del mundo. Se deja ver de varios modos, todos ellos equivocados.

En primer lugar, en un sentido trivial, hay un mal vicio en cierta manera de hacer de la filosofía contemporánea que parece confundir a los autores con sus obras. Obviamente, lo que se predica de un pensamiento no se puede predicar de su gestor. Frente a un conjunto de axiomas uno puede preguntarse si tal o cual juicio tiene algo que ver, si se sigue o si es inconsistente, etc. Frente a una persona uno puede preguntarse si está gordo o si tiene caspa. En ocasiones se produce una presunción de consistencia que pide demasiado y en mal lugar. Por poner un ejemplo, si la teoría de la acción comunicativa tuviera un esqueleto reconocible, no tendría sentido o importancia preguntarse acerca de qué piensa Habermas sobre tal o cual tesis o acontecimiento. Si hay un cuerpo identificable de proposiciones tenemos un modo de resolver el problema: ver si cuadra, si es inconsistente o si es ajeno. Para nada

necesitamos al autor. Pero nosotros lo que hacemos es preguntarle a Habermas lo que piensa, invitarle a que dé una conferencia.

Lo cierto es que la pregunta sigue sin tener sentido. No sólo por lo anterior, porque no hay una teoría reconocible, sino porque, si es una teoría y no una charada, tendrá un alcance limitado, una serie de modelos para decirlo todo y con justeza. Además, esa pregunta pide demasiada consistencia a las gentes, cuando la consistencia que interesa, la única que tiene sentido en este ámbito, es la de las proposiciones. No hay que pensar que cuando uno se declara del Barça o está contra la Guerra del Golfo eso sea también parte de una línea correcta que arranca en una tesis gnoseológica y acaba en una afición deportiva. No creo que pueda haber algo así como tesis habermasiana correcta acerca de cómo coger el tenedor o de leer una novela. Al final depende de la decencia de cada autor que se atreva a terciar sobre cualquier cosa. (Perdón por el ejemplo, Habermas es un filósofo respetable).

Pero piénsalo en el caso de buena parte de la filosofía francesa contemporánea, tan viajera y tan poco viajada. Aquí la patología y la impudicia son superlativas y hasta se podrían formular como una ley que relacionase la imprecisión de lo que se dice con la necesidad de tener que resolverlo preguntando al autor, el cual, por su parte, cultivara una imprecisión que le garantiza, entre otras cosas, poder decir lo que quiera, A y no-A y, así, repetir el ciclo.

A mantener esta simpleza de la homogeneidad han contribuido, amén del decoro, o su falta, gentes dispuestas a charlar sobre abanicos o sobre mecánica cuántica mientras pagaran, un vicio profesional, de filósofos, que lleva, para decirlo con aquella célebre malicia que algunos aplicaron a Ortega, a fingir sistemas donde solo hay -y sólo puede haber- ocurrencias, a simular una coherencia imposible, precisamente porque no se preocupaban de la única coherencia que cuenta, el tomarse en serio que empieza por saber administrar la ignorancia, sigue por hacer de la propia vida un negocio filosófico (lo que no quita, al revés, exige, reírse un poco de sí mismo cuando se acartona el gesto: la autoironía requiere el extrañamiento y es, así, un paso para la propia valoración). Pero también sobre esto hay que decir algo, sobre la coherencia moral. En ciertas tradiciones hemos cultivado una especie de mito de la consistencia, ese «ser de una sola pieza», que me parece estrecho y peligroso. Entendámonos, para un individuo que se piensa en serio, es cosa importante estar a la altura de la vida que juzga razonable, cribarse

desde lo que quiere hacer de sí mismo. Pero, eso no quita reconocer que -salvo- los simples de solemnidad, «la tontería sin poros» de la que hablaba Ortega, la gente medianamente normal sea decentemente proteica, tenga más de una cuerda. Incluso los santos medianamente decentes han sido poliédricos. Hay, al menos, dos maneras de excelencia moral. Una es una especie de moral algorítmica con un principio fundante que se aplica por doquier.

Es el caso de ciertos santos marxistas y bastantes utilitaristas. Se trata de una personalidad pavimentada, psicológicamente plana y empíricamente irreal y, si se da, propia de gentes psicóticas, en el mejor de los casos cándidas y conmovedoras, casi siempre, aburridas y fúnebres, y en el peor caso, crueles. (Por cierto que en pasos, apenas subrayados, pero repetidos, uno puede ver cómo andando los años se hace muy notorio en el interés de Manolo por gentes como Lukács y Gramsci, su aprecio por individuos capaces de hacer buena la divisa aristotélica de ser como arqueros que planifican su propia vida y que, a la vez, se resisten -para decirlo con una cita de Gramsci que Sacristán recuerda en uno de sus últimos escritos- a «la mezquindad, la aridez, lo sórdido de una vida que sea exclusivamente voluntad». Manolo siempre que se ocupaba de Lukács, aun en las menores notas mostraba su fascinación por lo que llamaba «su alegre fuerza nestoriana», su capacidad para la alegría, aun en medio del terror, la sospecha y el desastre.) La otra se acerca más a la idea clásica, según la cual la persona virtuosa posee un amplio conjunto de virtudes, idea que no está exenta de ambigüedades y dificultades, entre otras razones porque las virtudes son diversas y aun cambiantes.

Disculpa este *excursus*, pero es un modo de manifestar cierta incomodidad por el tono con el que desarrollamos la conversación, aunque entiendo que se trata ahora de hablar de lo que pensaba Sacristán, no de los problemas que le interesaban a Sacristán. Porque si fuera lo segundo, hay que cambiar el chip y preguntarse qué sabemos hoy sobre estos asuntos. Pero, en fin, voy a tratar de retomar el hilo.

Nada qué disculpar. Y efectivamente, se trata de hablar de lo que señalas, de lo que pensaba Sacristán, no de lo que sabemos hoy de los problemas que a él le interesaban. Retomemos el hilo si te parece.

Sacristán empieza por decir, y eso había que decirlo en aquel momento, que una cosa son los hechos y otra los valores. Eso se dice una vez, pero

a partir de ahí hay que seguir, hay varias tareas. Se puede seguir, en mi opinión, de diversas maneras todas ellas honestas y no excluyentes, antes al contrario. Se puede convertir uno en un hombre de acción, elegir bando, hacer política. Pero eso necesita su norte, su ideario. También se puede intentar ser una persona decente, calibrarse moralmente, fabricarse el carácter, reconocer que uno se elige cada día. Esa veta entre existencial y aristotélica es algo más que la anterior, que era perfectamente compatible con la excelencia moral plana de la que antes te hablaba; es algo más pero, claro es, si uno es de izquierdas incluye la voluntad de actuación, al cabo, el autorrespeto y la autoexigencia requieren medirse desde razones públicas, Y eso exige respetar a los otros y atender sus razones y, por implicación, estar dispuesto a combinar las situaciones de alienación. En todo caso se ejerce más que se nombra. Lo que no quita para que esté abierta a reflexión.

Es más, creo que es uno de los retos fundamentales de la izquierda y sobre el que hoy empieza a haber mucha literatura. El problema se podría formular así: si se quiere hacer de las tareas públicas algo más que simple pacto o negociación, si se pretende ser algo más que liberales a la americana, que democracia y estado del bienestar, que están muy bien, que ojalá lo fuéramos, hay que ver de qué modo se cimenta una moral de cada uno, plausible psicológicamente, que se prolongue en la moral de todos.

El tercer ámbito es la exploración normativa, la fundamentación y precisión de idearios. Sobre esto se puede decir mucho. Creo que contraponer unos quehaceres a otros es confundir las cosas, es volver a inferir del sensato juicio de que una cosa son los hechos y otra los valores la incorrecta conclusión de que todo lo que no es ciencia empírica es simple decisión, voluntad. Eso ha sido siempre incorrecto, hace unos años era desinformado y quizá empiece a ser inmoral, al menos en muchas de las versiones histriónicas que se cultivan en el primer mundo para exportación.

Puestas así las cosas, me fío mucho más de utilitaristas contemporáneos como Peter Singer, convencidos de verdad de su reflexión -la maximización de la utilidad agregada-, que son vegetarianos y entregan buena parte de su sueldo a gentes que lo aprovechan mejor.

Bueno, te diría que en Sacristán había de todo eso, había intervención en el mundo, política, había elección de sí mismo y había criba de

ideario, pero que, por lo que te contaba, por las circunstancias intelectuales y del lugar, primaba el primer aspecto.

¿Y eso que señalas cómo deja ver, si es el caso, en sus intervenciones políticas?

De muchas maneras, pero sobre todo en su propia radicalidad, en diversos sentidos. Eso se deja ver en intervenciones como su crítica al eurocomunismo y, me atrevería a decir, en su propia aceptación de tener que «dormir entre los asesinos» para decirlo con el verso de Brecht que él cita en una ocasión a propósito de Lukács o, digámoslo más suavemente, con memos poco laboriosos y dogmáticos oportunistas, inamovibles como caimanes.

Me explico.

Te lo agradecería.

Hay en esas intervenciones una falta de matiz, en su propia radicalidad, que necesita explicación en un hombre que en tareas reflexivas hacía lema del lema «la inteligencia está en el matiz»; que, en el pensar, se reconocía cultivador de bizantinismos y distingos, de la caja de herramientas lógicas. Creo que eso no es ajeno a ese existencialismo del que te hablaba, presente en su ética personal, seguramente el único lugar donde el existencialismo más cabal, donde no es sistema ni se deja escribir en libros, donde tiene que ver con cómo vive uno con sus ideas, en la decisión de vivir honestamente.

Esa actitud puede llevarle a uno de un modo bastante natural y provechoso, a no atener al quinto decimal cuando nos estamos jugando los enteros, a pensar que hay que tomar partido, a «estar con los oprimidos sin olvidar que están amasados con el mismo barro que los opresores», para decirlo con las palabras de un filósofo que no aprecio, pero muy eficaz y brioso en sus sentencias. Esa actitud, cuando no olvida el sentido de su elección constitutiva tiene sanas consecuencias. Pienso, por ejemplo, en toda aquella letanía de las estrategias del eurocomunismo, que llevaba a escribir como elección voluntaria lo que no era más que pura y simple derrota, aquel intento de dibujar las estaciones del tren de la historia. Cualquiera que no fuera completamente oligofrénico o que no se viera en la necesidad de comulgar con las ruedas de molino del optimismo, ruedas, quizá, necesarias para mantener el fervor militante en tiempos inclementes,

podía darse cuenta de que, en el fondo, lo que se estaba haciendo era debilitar ideario y, al fin, negociar la propia identidad, lo que, con independencia de otras cosas, seguro que iba a producir lo que produjo: la derrota moral en quien no sabe qué defiende (Cierto es que esto ha afectado a toda la izquierda. Precisamente en estos días, discutíamos con Toni Domènech un texto explícitamente político de uno de los marxistas analíticos [G.A.Cohen], titulado «Back to Socialist Basics», en donde se defiende con buenas razones la necesidad de restaurar el contacto con los principios comunistas, la pertinencia, por ejemplo, de defender la intervención del Estado o los impuestos en nombre de la igualdad, sin entrar en la trampa de valores como la competencia o cierta idea de eficiencia, que se han extendido como consecuencia de ese propio debilitamiento de la defensa de los principios.)

De todos modos, creo que esa eficaz función del tono existencial que le llevaba a reconocer pronto dónde estaba la contradicción principal, para decirlo a la Mao, pudo llevarle también a desatender una interesante, y muy necesaria tarea, de fundamentación de idearios, para la que hoy disponemos de buenas herramientas analíticas.

Bueno, me corrijo: su revisión del ideario comunista a la luz del problema ecológico apunta ya en ese sentido, al reconocer, por ejemplo, que tenían que modificarse los supuestos marxistas clásicos antropológicos y de abundancia. Pero es cierto que aquel temperamento que le ayudó, además de su inteligencia, a percibir las tonteras, le dificultó el reconocimiento de que sobre las intervenciones más o menos mediatas se pueden decir bastantes cosas, en su relación con los idearios, y también sobre éstos, sobre su plausibilidad teórica, práctica, su accesibilidad y su estabilidad reproductiva. Pero ésa es otra historia.

Toni Domènech, entre otros, ha señalado que, probablemente, una de las aportaciones de mayor contenido filosófico en la obra de Sacristán se encuentra en sus reflexiones sobre la dialéctica. Nunca concebida por él como método infalible, como alternativa a la burguesa y fijista lógica formal o como ciencia de las grandes leyes del Ser y del pensar. Según parece, siguió inmerso en estas reflexiones hasta sus últimos días. ¿Qué destacarías de sus aportaciones en este punto? ¿Qué hay de singular en ellas? ¿Es un proyecto que puede seguir teniendo hoy algún interés? ¿Qué antecedentes señalarías en su visión del tema?

Creo que esto se lo deberías preguntar a Toni que conoce mejor que yo estas cosas. Pero, en fin, trataré de contestarte. En todo caso déjame, de nuevo, empezar con un juicio general que, creo, ayuda a entender la manera de pensar de Sacristán, su principal enseñanza.

Siempre se piensa desde alguna parte. Cuando nos enfrentamos a cualquier problema teórico o práctico lo hacemos instalados en algún utillaje mental. En ese sentido, los años de formación son importantes. Hay, por así decir, un punto de inflexión en el que uno pasa de aprender a valorar. Hay cabezas muy juveniles que se pasan la vida sin encontrar plataforma desde donde mirar, leer y las aguas recientes inexorablemente borran las huellas anteriores. Es como si se tratara de neocórtex lisos, que se inauguran cada día, un pensar *ad novo*, que lo cierto es que no tiene ni siquiera clara la idea del problema por resolver, idea que siempre requiere un marco de preguntas y categorías. La comunidad filosófica francesa, con sus cambios de modas permanentes, con intereses por autores y no por problemas, participa de muchos de los modales de ese pensar desactivado. Por otra parte, hay quienes se instalan en un punto de vista y, venga lo que venga, todos lo filtran desde allí. Hegel sería el ejemplo paradigmático. En *La Fenomenología* muestra su sistema y, a partir de ahí, de 1806, simplemente se limita a desplegarlo. Hegel en clave especulativa, pero también cierta filosofía analítica un poco rancia. Un día se alcanza, y lo digo sin retranca, en general es buena cosa, se alcanza, decía, la madurez, se tiene el sistema en la cabeza, y después se trata sólo de aplicarlo y ya puede llover o tronar. Es un buen azar que el paso por el punto de inflexión lo pille a uno con buenos libros en las manos. La filosofía analítica y la filosofía de la ciencia -que proporcionan herramientas y problemas más que sistemas- son dos de esas suertes intelectuales. Le permite a uno seguir pensando y hacerlo con hondura de enfoque, radicalidad y precisión de palabra. Luego, naturalmente, se necesita, además de herramientas, que uno tenga alma, capacidad de indignación y de amor, sentido psicológico de la justicia. Sin duda resultaría cruel decir que un hombre con la peripecia vital de Manuel Sacristán en lo que atañe al patio político e intelectual, tuvo algún buen azar biográfico, pero si no lo tuvo, se lo trajinó.

Creo que en Sacristán hay algo de todo esto. Y es eso lo que le permite pensar con su propia cabeza y revisar bastante, afincarse en el mundo, dispuesto a rectificar teorías, pero no procedimientos. Por supuesto, lo

dicho se refiere únicamente a condiciones necesarias. Además, como te decía, hay una cuestión de talento y talante, de conexiones neuronales y de no ser un pusilánime.

Lo anterior viene a cuento del planteo de Sacristán sobre la dialéctica, aunque vale para el conjunto de su quehacer. Por una parte, Manolo podría haber encontrado su chiringuito académico, tenía los instrumentos formales y la cultura histórica para haberse dedicado a cultivar con herramientas lógicas o matemáticas (lógicas paraconsistentes, conjuntos borrosos, teoría de catástrofes, análisis no-estándar, etc.) las intuiciones dialécticas. Y también para lo contrario, para machacar *à la Popper*, *à la Bunge*, la especulación vaporosa y ser un marxista muy *british*, de aquellos del cincuenta, un poco esquizofrénicos intelectualmente, entre su trabajo reflexivo y su marxismo. Pero no. Hay valoración, por supuesto, de la importancia de la herencia neopositivista. Pero no genuflexión ni insipidez. Hay, también, reconocimiento de que se le escapa algo, de que la idea de método convencional, como algoritmo, operacional, tiene sus límites destacados impecablemente por Popper, y de que hay lugar para un pensamiento, para un pensar, mejor, totalizador, que es sobre todo una aspiración, un *desideratum*, «guiado por objetivos dialécticos» para repetir su fórmula. Esa calidad es la razón de que, aunque pueda ser descrita, no pueda ser pautada, traducida en un inventario de reglas para aplicar, lo propio de la idea tradicional de método.

Por supuesto, también reconoce eso que tú dices, su falibilidad. Pero también insiste en su calidad poética en sentido clásico, productivo, en su vigor heurístico cuando se asocia a determinadas metáforas: totalidad, dinamismo, emergentismo, interacción, contradicción. En ocasiones con cierta fortuna en ciencias específicas, en otras con menos. De hecho en biología a uno se le ocurren nombres importantes como Haldane o Lewontin. (En eso la historia es parecida al modelo de «átomos y fuerza» del mecanicismo clásico, tan fecundo en tantas disciplinas, incluidas las sociales, como intenté mostrar en *De la naturaleza a la sociedad*.) Y es capaz de recibir la nueva información, las nuevas investigaciones, y mirarlas sin anteojeras, con disposición a aprender y a corregir juicio. En ese sentido, me recuerda a Nicholas Rescher, un filósofo ya mayor [falleció en enero de 2024] al que quiero mucho, autor, por cierto, de un precioso libro sobre la dialéctica

[*Dialectics: A Classical Approach to Inquiry*] que hubiera interesado mucho a Sacristán.

Desde luego, Sacristán trabajó hasta el final en lo que podía haber acabado en un importante libro. En ese proyecto y en lo que podría haber sido un texto sobre la muerte, asunto sobre el que también hubiese podido decir cosas interesantes.

Pero esa práctica a la que has hecho referencia, confirmadora o refutadora del saber dialéctico, ¿qué tipo de práctica es? ¿Qué la distingue de la indispensable contrastación a la que, en principio, toda teoría científica empírica, natural o social, debe o debería someterse?

Hay aquí varias cosas. Por lo pronto la idea de que la acción transformadora requiere de un conocimiento integrador es de bastante sentido común, de ese sentido común perdido por quienes no trabajan con las manos, por quienes no trapichean con la realidad, y que se ancla en una pasión teoricista muy griega, con eso de que sólo existe conocimiento de lo general, pasión que dicho sea de paso ha alimentado los anticientificismos *à la* Heidegger; esa tesis de que la metafísica occidental y su ciencia han olvidado, han ninguneado el ser, como dirían en México.

Cuando contrastamos una hipótesis teórica no comparamos con la realidad, sino con informes «sobre» la realidad, con una propiedad, la posición o la velocidad de una partícula, por ejemplo. Eso es así: no hay modo de mirar por detrás del lenguaje, ver la realidad e informar (¿cómo?) sobre ella. En cambio, cuando realizamos una acción, sí tratamos con la realidad y ésta, por así decir, es inescindible, «síntesis de una multiplicidad de determinaciones» para decirlo con la compacta fórmula de Marx. Cuando cruzo la calle, mi acción presume información acerca de la psiquis de los conductores, del comportamiento mecánico de los coches, de mi rapidez, etc. Ése es un proceso que realizamos sin reparar en nuestro negocio con la realidad. De hecho tiene un fundamento neurobiológico. Algunos individuos con el síndrome de Korsakov o con lesiones en el lóbulo frontal carecen de capacidad integradora, piensan sólo por abstracciones y, consiguientemente, no se pueden valer.

Cuando tratamos de actuar, y más cuando es una acción colectiva, necesitamos fundamentar la acción, y para eso necesitamos ese

conocimiento integrador, que reproduzca en el plano del conocimiento la cosa misma, para decirlo a la antigua, y necesitamos también cierta disposición activa, creadora, poética en sentido clásico, y, aun, afectiva, «algo de amor a los hombres», como decía Marx y repetía Sacristán al referirse a estas cosas. Esta última parte, incluida la dimensión afectiva, no se deja escribir en los libros, aunque, en otros ámbitos, hoy empezamos a saber muchas cosas en su relación con el conocimiento.

La primera, ese conocimiento integrador tiene mucho que ver con el quehacer que ha hecho de Marx un clásico de la historiografía. El asunto aquí es responder a la pregunta de cómo articulamos las distintas informaciones y conocimientos parciales de las diferentes disciplinas en un producto unitario, cómo se realiza la composición de abstracciones. En ese sentido, el Marx que Sacristán nos recuerda -y que, como dije, en cierto modo se inventa o, cuando menos, (re)crea- se distinguiría ventajosamente del historiador tradicional que aspira al conocimiento de lo particular, pero que no quiere verse mediado por abstracciones, que desprecia la teoría, que busca un conocimiento directo, intuitivo, entiéndase por ello lo que se quiera entender. Otra cosa es que la pregunta anterior, el cómo compone abstracciones, no admite, en razón de lo que afirma, una respuesta normada, como un conjunto de reglas, sino que se resuelve en cada conocimiento de cada suceso y, sin dejar de ser, una aspiración. La información psicológica, económica, etc., implícita en la explicación del motín de Esquilache es inagotable. Eso sí, el proceder es más fácil de aplicar en negativo, rechazando explicaciones que no resulten compatibles, explícita o implícitamente, con teorías conocidas.

Por lo demás, cabe preguntarse por qué una persona que sabía tan bien lo que era el pensar preciso nos ofrece la impresión de estar merodeando, en textos sobre otros, en torno a un principio, sin llegar nunca a dedicarle una formulación clara y distinta. Creo que en todo esto, en nuestras preguntas sobre el «buen método», hay todavía el viejo vicio beato de encontrar doctrina donde hay, y eso es lo importante, perspectiva. O, peor aún, la ilusión, la falacia de la falsa precisión, algo muy poco dialéctico, que confunde la indeterminación de ideas con la, correcta, idea clara de que algo es esencialmente poco determinado. Es distinto no saber qué es una persona hermosa que tener claro que la hermosura no es una propiedad que se tiene o no, sino que admite grados, a diferencia de estar embarazada o nacer en Barcelona. Por

cierto que por aquí detrás hay una sólida teoría matemática, la teoría de conjuntos borrosos, que ha recuperado interesantes intuiciones dialécticas, que permite tratar con precisión realidades imprecisas, realidades que exigen manejar más de un valor de verdad: A no es B (inteligente, gordo, alto, etc.) o no; no cabe por tanto predicar que A pertenece o no al conjunto definido por la propiedad B (de los inteligentes, por ejemplo), sino que la pertenencia se define en intervalo entre 0 y 1 (y consiguientemente el juicio «A es B» no es, sin más, verdadero o falso).

En cuanto a la síntesis del saber analítico proveniente de los diversos conocimientos dados por las ciencias positivas, ¿qué control existe en su integración más allá de ser una teoría consistente, no contradictoria? ¿No pueden dar pie a diversas síntesis a partir de los mismos saberes? ¿Crees que este proyecto puede constituir algún programa de investigación viable fuera del campo de las ciencias históricas?

Poco más puedo añadir a lo que antes te decía. Si acaso reconocer junto a la fundamental inspiración práctica y la vecindad historiográfica de las que hablábamos, el parentesco con una importante veta del pensamiento social en la que situaría a clásicos como Weber, Pareto o Aron. Son autores que, aun destacando la pertinencia en el ámbito de lo social del conocimiento abstracto, de leyes, reconocen que hay que ir un poco más allá y proporcionar explicaciones integradoras, históricas. La moderna filosofía de las ciencias sociales ha percibido esto de diversas formas. Ha subrayado, por ejemplo, que en éstas parecen ser más importantes las explicaciones que las teorías. Una fórmula más o menos afortunada de esa idea ha quedado recogida en la metáfora del mecanismo. Autores como Elster o Stinchcombe, quienes han procurado dotarla de anatomía reconocible, se refieren con ello a una explicación que aumenta la precisión, la credibilidad, la plausibilidad de las explicaciones por la vía de dar cuenta de los componentes, de las secuencias causales comprometidas, con suficiente exhaustividad.

En el libro que antes mencionabas, *La quimera fértil*, he intentado recuperar el buen sentido que queda en la metáfora de las totalidades concretas, tesis propiamente metódica, y otro buen sentido, el de las explicaciones materialistas de la historia, desde las condiciones materiales de vida, tesis propiamente teórica, bajo la idea de teoremas

de imposibilidad, de constricciones a las conductas que enmarcan las trayectorias sociales accesibles, al modo como sucede con las leyes más fundamentales de la física, las leyes de conservación, que, sin explicar, sin actuar como leyes explicativas propiamente dichas, nos señalan la necesidad de buscar explicaciones, nos excluyen algunas y nos perfilan otras. La explicación histórica acabada exigiría dar cuenta tanto de los filtros, descritos por teoremas de imposibilidad, como de las elecciones de los individuos que, para decirlo con un anglicismo bastante feo pero eficaz, se instancian, se realizan, en los procesos sociales.

Tienes razón en eso de que «caben diversas síntesis a partir de los mismos saberes». Pero eso no es síntoma de imprecisión alguna. De hecho se puede formular con bastante exactitud con herramientas de la moderna filosofía de la ciencia. Lo intentaré apretadamente.

A la ciencia no le interesa, no puede, conocer lo real, sino determinados sistemas reales, un conjunto de entidades, funciones y relaciones entre esas entidades. Una misma realidad da pie a diversos sistemas reales: un conjunto de individuos puede ser ordenado de diversas maneras (pesos, clases sociales, etc.). Las teorías, que en principio son formales, simples definiciones, matemáticas, resultan interesantes si pueden generar modelos, si son teorías de esos sistemas reales. Por eso mismo caben diversas, infinitas teorías de los distintos sistemas reales. De modo que la propia composición de sistemas, que nos acerca al conocimiento de lo real-histórico, es la composición de las teorías que dan cuenta de los sistemas. En la medida en que hay diversas teorías de cada sistema, habrá, al fin, distintas «síntesis de los distintos saberes», como tú lo dices. Eso no quita para que podamos escoger las teorías más interesantes, las que generan más modelos.

De todos modos, creo que hay que ser prudente con las discusiones de método que no se desarrollan en un escenario, en una explicación concreta. Uno se emborracha de argumentos trascendentales, de principio y siempre, aun con la mejor disposición y convencido de estar en otros asuntos, acaba creyendo que existe algo así como el buen método científico algorítmico, entendido como la regla general que una vez aplicada produce, por sí sola, conocimientos. Y en esto soy cada vez más politeísta, creo que no hay normas de calibración metódica que sirvan para un roto y un descosido. Bueno, sí, el principio de falsación, la consistencia y poco más. Por ejemplo, creo que hay teorías que hay que defenderlas sobre supuestos realistas, y otras desde supuestos

pragmáticos, predictivos o normativos. Desde luego, lo mejor sería que las explicaciones fueran a la vez todo eso, realistas y predictivas. Depende de la tarea en la que uno se enfrasque. Te lo diré en primera persona: mientras en *La quimera fértil* he defendido para un propósito específico unos criterios realistas, y un tipo de teoría económica eficaz explicativamente, en otro libro dedicado a la exploración normativa, que por razones editoriales ha aparecido simultáneamente, hago uso de otra teoría económica con menos vocación realista. Pero, en fin, acaso yo sea inconsistente.

No creo, no veo inconsistencias. Has señalado la importancia de la formación de Sacristán dentro de la tradición epistemológica neopositivista. ¿Qué repercusión crees que ha tenido esta formación en su hacer filosófico, en su lectura de Marx?

Añado algo más: ¿tienes alguna conjetura sobre su gran interés por la obra de Quine y Carnap? Tú mismo has recordado que en los últimos años setenta, durante la radical moda antipositivista, Sacristán bromeaba en torno a la necesidad de editar un nuevo Manifiesto positivista.

Creo que queda el sentido común al que te aludía al principio. Ese mirar sin servilismos textuales y con hondura analítica, con buena herramientas. Piensa que Quine se hace un cartel en la comunidad filosófica a partir de la crítica al programa de su maestro Carnap, a los dos dogmas del empirismo que permitían el trazo fuerte entre la ciencia y todo lo demás.

Tampoco creo que deba forzarse las interpretaciones y pensar, por ejemplo, que su interés por Quine tiene su traducción en su reflexión sobre Marx. Se podrían quizá apuntar algunas cosas, se me ocurre que la idea de que la ciencia, aun con estrategias conservacionistas con respecto a modificaciones, se apuesta entera en cada experimento, que lanzamos el conjunto de nuestras creencias en el negocio con la realidad, puede ayudar a pensar el principio de la práctica, pero me parece más interesante revertir tu pregunta. Resultaría absurdo que a un físico se le preguntara por qué Einstein. Creo que algo parecido pasa con Quine. Mírate la filosofía norteamericana: los *seniors* (Davidson, Putnam, Rorty), la nómina completa de la inteligencia artificial, sea para discutir (Fodor, Dennett), sea para perfilar (los Churchland, Stich); la filosofía de la ciencia, cada vez más naturalista, para bien o para mal. Todos son

hijos de Quine. Sus problemas, los problemas que hoy nuclea disciplinas fecundas como las ciencias de la cognición, la epistemología naturalista, son problemas traídos al mundo o, al menos, bautizados por Quine, aunque hoy las criaturas, ya crecidas, resultan irreconocibles, como pasa con el naturalismo.

Lo que necesitaría explicación sería lo contrario, que alguien con los intereses profesionales de Sacristán ignorase a Quine. Pero no creo que eso tenga que ver con su idea del marxismo; eso es buscar teorema y consistencia donde no cabe. Por lo demás, es muy normal que apreciara a un filósofo tan innovador y tan radical, tan auténtico a la hora de pensar.

Mutatis mutandis lo mismo se podría decir de Carnap en una generación anterior. Son grandes, pensadores extremos, que no se andan con faenas de alivio, dispuestos a afirmar un fisicalismo sin concesiones o un conductismo duro, o a embarcarse en un programa, nada menos, de reconstrucción lógica del mundo, de nuestro conocimiento, o en dotar de buen fundamento a la inducción y la probabilidad. Sin duda grandes, incluso a la hora de equivocarse.

De todos modos, esa broma del «manifiesto positivista» a la que aludes hay que tomarla en el contexto de esa epistemología blanda, pactista, sin nervio crítico que sigue a la obra de Kuhn y que resultó particularmente dañina en ciencias sociales. Las ciencias que de verdad funcionan no hicieron caso de Kuhn, como no habían hecho de Popper: allí estaban ya sedimentadas las reglas de funcionamiento. En cambio, en las ciencias sociales, siempre obsesionadas con las cuestiones de método, el que vinieran los filósofos de la ciencia a decirles que su miseria de cada día estaba sancionada -autorizada- metodológicamente en nombre de la inconmensurabilidad interparadigmática, desembocó en una especie de complaciente revolcarse en el lodazal decididamente obscuro en donde cualquier discrepancia en lugar de discutirse se conjuraba como diferencia de paradigma. Y ya se sabe: las reglas, aunque se violen, son norte que uno sabe por donde aproar. Convertir en ideal regulativo la ausencia de reglas es derivar en la sinrazón.

Esa flojera mental es la que, creo, estaba detrás de la proclama de Sacristán.

Él mismo, en alguna ocasión (por ejemplo, en su carta de finales de agosto de 1985 dirigida a Félix Novales), se presentaba

académicamente como un filósofo de la ciencia y de la lógica. ¿Cómo crees que entendía Sacristán la práctica de estas disciplinas?

Creo que esa declaración habría que entenderla como una forma delicada de situarse frente a un hombre que estaba en un verdadero fregado, en la cárcel, condenado por terrorismo. Era también un recordatorio de que, aunque intelectual, él se ganaba la vida con decencia filosófica. Ya sabes de su poco aprecio por el gremio y su mucho respeto por los trabajadores, por quienes podían describir con pocas y claras palabras lo que hacían para vivir. También cabría interpretarla como una advertencia respecto al alcance de lo que dijera, como una invitación a no buscar doctrina en sus opiniones, a no pretender más razones que las que contenía la carta.

Con respecto a sus quehaceres como lógico y filósofo de la ciencia no creo que los entendiera de un modo especial. Su texto de lógica [*Introducción a la lógica y al análisis formal*] ya tiene bastantes años y seguramente hoy Sacristán lo haría de otro modo. Pero merece destacarse que un libro como aquél, que era un manual de lógica, tarda más de cien páginas en emprender con la lógica. Ahí hay una genuina preocupación filosófica y, si se me permite, un cierto respeto intelectual por el estudiante de filosofía que no sabe muy bien de qué va la lógica, pero que, sin embargo, está interesado por el conocimiento. En ese sentido me sigue pareciendo recomendable por la preocupación filosófica que destilan sus páginas. Aun así también en ese terreno hay cosas por cambiar, habría que seguir dedicando bastantes páginas a mostrar a los estudiantes que aquello tiene historia, que tiene problemas de fundamentos, a recordarles qué hacen cuando hacen lo que hacen.

Con respecto a la filosofía de la ciencia, abundaría en lo dicho. Él se había formado con la mejor y primera, con la del Círculo de Viena. Tenía el suficiente buen juicio, que le faltaba a Lenin y a bastante marxismo, como para pensar que la revolución no se dilucidaba en ninguna discusión acerca del axioma de elección o el experimento mental de Einstein-Podolsky-Rosen, para reconocer que hay demasiadas mediaciones entre el materialismo o cualquier tesis ontológica o epistemológica y la práctica política como para andarse con líneas correctas. (Bueno, quizá en alguna ocasión, estoy pensando en Lenin, se dilucidará, pero no porque realmente fuera así, porque hubiera una conexión lógica o material, sino por la enferma atmósfera mental en la

que todos participaban que obligaba a tomar partido en cualquier asunto.)

Por lo demás, la filosofía de la ciencia es una disciplina bastante técnica y la idea de pensamiento original propio o local, no cribado por la comunidad internacional, tiene tan poco sentido como hacer física en casa.

Aquí vale aquello de Baroja para el carlismo, y para el nacionalismo: se cura viajando.

Has hecho hincapié en más de una ocasión en la profunda honradez intelectual de Sacristán. ¿Podrías precisarnos este punto? ¿Qué singulariza, desde tu punto de vista, su hacer intelectual?

En cierto modo es sobre esto sobre lo que hemos estado hablando. Sacristán amaba la verdad en sentido fuerte y ahí no negociaba. Recuerdo que, en conversaciones sobre filosofía de la ciencia, repetía con frecuencia que no estaba dispuesto a sustituir el par verdadero/falso por versiones aligeradas del tipo válido/no válido. Parecía pensar que algunos distingos de la epistemología reciente, que son hoy bastante canónicas, no eran sino pejiguerías de intelectuales, de individuos inauténticos, maneras impropias de una disciplina que él había aprendido de la mano de aquellas magníficas y honestas cabezas centroeuropeas.

En ese sentido contraponía el proceder de los científicos, individuos que se tomaban en serio, a las maneras frívolas de los intelectuales, y aquí se le descolgaban los adjetivos: charlatanes y parásitos. Seriedad que exigía, para empezar, decir algo, aunque fuera una barbaridad, pero algo, esto es, juicios informativos, que excluyan mundos posibles, no vaguedades o pasteleos contradictorios del tipo esto, aquello y lo de más allá, también. Seriedad que, digo, empieza así, pero que sobre todo requiere que uno se crea con buenas razones lo que dice y, también, que se esté a la altura de lo que dice. Cuando uno dice esto en filosofía y, aún más en tradiciones como la marxista, y en otras más, ese tomarse en serio va más allá, aunque incluye, la seriedad de los científicos. Uno puede ser un físico competente y, después de clase, seguir la vida, sin valorarse, sin echarse las cuentas desde lo que se hace. En el caso del filósofo honesto las cosas son de otro modo. La filosofía coge, por así decir, la vida de través. Tiene sobre todo que ver con estar serena, racional y -si quieres- con felicidad en el mundo. Por supuesto, éstos son

problemas de todos, y ese tomarse en serio es empeño propiamente humano. Sencillamente lo que digo es que en el caso de buena parte de la reflexión filosófica -pienso, naturalmente, en la reflexión ética- eso es asunto más radical, es el asunto. Aunque no, por supuesto, de todas las tradiciones. Un filósofo analítico tradicional puede serlo por horas, vamos, debe serlo, en tanto descalificaría preguntas importantes como sinsentidos.

En la tradición marxista hay un ejemplo reciente de aquello que Sacristán detestaba, un ejemplo conmovedor y que nos dice mucho sobre la insalubre atmósfera de los años de euforia marxista. Estoy pensando en Althusser, en esas memorias [*L'avenir dure longtemps* (El porvenir es largo)] en las que confiesa que buena parte de su quehacer era un camelo, que iba de farol. Desde luego, impresiona mucho ver esa autenticidad final que lleva a uno a reconocer que era un fraude, que no se creía del todo lo que decía y que su rotundidad era una pose desprovista de buenas razones. Y aquí hay algo más: uno se pregunta cómo se podía uno formar correctamente creyendo las tesis de un tipo que no se las creía él mismo. Porque, claro es, junto a la inautenticidad cínica o farisea, la de Althusser, había otra insípida, sin nervio, que era aún peor, por vicaria y perruna, porque ni siquiera se atrevía a pensar, se limitaba a creer sin entender y todo lo más se dedicaba a marear la perdiz en argumentaciones inasibles. Ésta era gente con cabezas normales que, sin embargo, se enfrentaba a los textos de modo reverencial y cuando encontraban dificultades, lo que resultaba inevitable en textos que ni al propio autor convencían, su inseguridad les hacía incapaces de decir «esto no funciona», se quedaban en un «esto no lo entiendo», en una psicologización de las dificultades, que les impedía reconocerlas, precisamente porque su conclusión era «yo no doy más», psicológica, referida a sí mismos, en lugar de «este juicio falla por esto o lo otro», en lugar de referida a enunciados, el único ámbito en donde las dificultades de argumentación se localizan. Se mostraban incapaces de decir en qué condiciones modificarían su opiniones, qué asuntos eran los que estaban intentando resolver, cuáles eran las dificultades, qué problemas creían que eran importantes y cuáles falsos. Alguien que se forma de ese modo en sus años decisivos, es alguien que pensará mal toda su vida.

De todos modos, el problema está en la propia naturaleza -muy propicia al fraude- de ciertos cultivos de la disciplina, antes que en la de sus

cultivadores. Ciertamente es que también hay científicos naturalmente normales, por así decir, muy poco preocupados por la firmeza de la ciencia que cultivan y poco interesados por la verdad. Lo que sucede es que, aun si se mueven por mezquindades (recuerda la historia de la doble hélice), las reglas metódicas sedimentadas en las disciplinas sólidas obligan a utilizar -también a los miserables- la moneda de la verdad, mientras que, cuando no hay filtros, la miseria sólo produce miseria. Sin ignorar que hay algo de carácter -de que precisamente por la falta de controles, la dimensión motivacional adquiera mayor relevancia- y que no hay oficio libre de pecado, es claro que la cosa es más grave y más factible en gremios que andan en continuo coqueteo con vanidades, quehaceres cortesanos y periodísticos y con materiales huidizos.

Ese tomarse en serio, que no está desprovisto de costos y fatigas, con uno mismo y en el trato con los otros, puede llevar, por supuesto, a equivocarse, pero uno sabe dónde estaba cuando se equivocó.

Algunas personas han señalado que en cuanto a su hacer político Sacristán no dejaba de ser un ortodoxo y esto está dicho con nula o escasa simpatía. ¿En qué consistía, según tu opinión, la ortodoxia de Sacristán? ¿Pudo darse en él la paradoja de un pensador muy libre intelectualmente, pero muy dogmático en su hacer político?

A la última parte de tu pregunta creo haber contestado antes, cuando me preguntabas sobre las implicaciones de su actitud moral para su reflexión política. Si acaso te añadiría que lo que con premura se califica como intransigencia es no pocas veces conducta perfectamente racional. Cuando nos enfrentamos a escenarios inciertos en donde no podemos calcular los resultados de nuestras acciones, no siempre resulta razonable la llamada ética de la responsabilidad weberiana, que requiere la (imposible) valoración de las actuaciones desde la comparación de las imprecisables consecuencias. En esas situaciones resultan más racionales éticas de la convicción, éticas deontológicas que no negocian principios. Por cierto que, como enseña la teoría de la decisión, esa misma radicalidad puede ser también racional en un contexto estratégico, habida cuenta de que transmite al otro, al rival, la información de que se enfrenta a alguien serio, que no responde a sus chantajes o amenazas. De todas formas, en el caso de Sacristán, la

radicalidad tenía que ver, en mi opinión, con ese existencialismo al que aludí en tu anterior pregunta.

Con respecto a la ortodoxia creo que ésa es una descripción propia de pobladores de una atmósfera como la que describía al contestar a la pregunta anterior. Cuando no hay un cuerpo teórico al cual remitirse, una axiomática, pero se aparenta estar en el secreto de no se sabe qué, o cuando se da la inautenticidad vicaria de la que te hablaba, en cualquiera de los dos casos, las gentes se encuentran siempre con el pie cambiado, en tanto tienen que calibrar unas ideas que ignoran con unos criterios que no conocen. Eso se traduce en una inseguridad patológica, en un sentirse en falso, que se resuelve casi siempre en patologías, en desvaríos, sobreactuaciones y cosas así. Es fácil, entonces, que las discusiones se psicologicen y se lleven por caminos imposibles. Si uno ama la verdad y tiene reglas de reconocimiento de lo que son opiniones aceptables, no le duele que le digan que sus tesis no funcionan. Al revés, lo agradece, porque con eso las mejora y se avanza en la reflexión de todos, que es la que cuenta. Pero en situaciones como aquéllas, cuando a alguien le dicen que afirma una tontería parece que se implique que le están llamando tonto. Entonces las cabezas se bloquean, funcionan a bajo rendimiento, con inseguridades extrañas y se crea ese ambiente insalubre, tan frecuente en nuestra cultura intelectual y de la que todos somos víctimas, en la que nadie lee a nadie, se cultiva la maledicencia privada y el jabón público, todos andan habitando la ficción y sólo se habla para unos cuantos amigos que son muy listos porque nos dicen que nosotros somos muy listos.

Frente a eso, en otras culturas universitarias hay una sana dureza pública, capaces de «destruir una idea sin rozar la piel de su autor», para decirlo con Bernard Shaw. Es la dureza que uno le pide a aquello que ama, de la que hablaba nuestro poeta. Pues bien, cuando preguntas a qué se alude con eso de la ortodoxia de Sacristán siempre te refieren réplicas tuyas en conferencias en las que se limitaba a respetar a su interlocutor preguntándole a su vez en qué basaba sus juicios o dónde había leído la cita que mencionaba. Nada más, sólo eso. Lo que nunca veías en Manolo eran esas actitudes perdizas, propias de aquellos que, precisamente porque no respetan a los demás y se escuchan sólo a sí mismos, desatienden razones ajenas y, al final, y ése es su San Martín, aflojan su propia tensión mental. Al revés, Sacristán siempre entraba al trapo.

La equiparación entre ortodoxia y «dureza» habla, más que de él, de nosotros. Al cabo, estamos acostumbrados a confundir la delicadeza con la debilidad.

Para finalizar y no agotar tu infinita paciencia, quería preguntarte, sobre su faceta de historiador del pensamiento. Pienso en sus lecturas de Heidegger, Hegel, Gramsci o Lukács, por ejemplo. ¿Qué destacarías en este ámbito? ¿Cuáles serían las ideas básicas de su proceder como historiador del pensamiento?

La relación que Sacristán tenía con los autores que abordaba tenía todos los rasgos de una relación amorosa. Entraba en el autor, reconstruía su interna tensión, su poética, lo seguía, le mostraba cuando no estaba a la altura de sus propios proyectos, las incoherencias, las insuficiencias o las inseguridades. Lo que vale, si cabe más, para sus trabajos sobre poetas como Goethe o Heine; después de todo, un poema tiene mucho, entre otras cosas, de un mundo posible, internamente necesario, en el que no sobra ni falta nada y las inconsecuencias chirrían. Había eso y, por supuesto, una espléndida sociología literaria, uno de los pocos géneros que persistirán en esa -con frecuencia- infumable materia que es la crítica literaria. Ahí había un punto de identificación casi mística, de inmersión en el personaje que exige un esfuerzo psíquico no despreciable, hasta el punto de participar, como le sucedió con Gramsci, de sus propios desánimos.

Sin embargo, la relación amorosa no se agotaba ahí. Comprender, participar de la identidad de otro es un buen paso, el primero, pero después están las exigencias de racionalidad, la valoración desde criterios públicos, desde la disposición y el compromiso de revisar el no estar a la altura de uno mismo, revisar las propias debilidades, inconsistencias o inconstancias a la luz de las buenas razones del otro, que son las razones del que uno quiere ser. Ahí también estaba el giro final de Sacristán, más analítico, mostrando las ambigüedades, los trucos o los caminos sin salidas. Era, también ahora y para seguir la comparación, un amor sin tregua, que no era rendición o catequesis, sino apasionamiento crítico, no concesivo. En todo caso, aun si llegaba a odiar al personaje, lo que no quedaba nunca era cariño mortecino, trato matrimonial si quieres decirlo así, tan frecuente en ciertas historias del pensamiento, ese tono complaciente que se resigna a no entender porque no respeta.

No abuso más. Gracias, muchísimas gracias, querido Félix.

31. Ignacio Perrotini Hernández: “Tengo para mí que la lectura e interpretación de Marx de Sacristán es la más acertada y profunda que existe no sólo en el mundo hispanoparlante, sino más allá.”

Ignacio Perrotini Hernández es Profesor Titular C, adscrito a la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía de la UNAM; dentro de la misma Facultad, fue Director-Editor y ahora es co-editor de la revista *Investigación Económica*. Fue Coordinador del Programa de Posgrado en Economía de la UNAM y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 3. Ha publicado artículos de investigación en revistas indexadas como: *Banca Nazionale de Lavoro Quarterly Review*, *International Political Economy*, *The European Journal of the History of Economic Thought*, *Cambridge Journal of Economics*, *Investigación Económica*, *El Trimestre Económico*, *PSL Quarterly Review*, *Structural Change and Economic Dynamics*, *Review of Keynesian Economics*, entre otras. Entre sus publicaciones: *Market Liberalism, Growth, and Economic Development in Latin America* (Editorial Routledge, Londres y Nueva York, 2011).

¿Nos puedes explicar cuándo y cómo conociste a Manuel Sacristán?

Conocí a Manuel Sacristán a principios de los años ochenta del siglo pasado, cuando vino a la UNAM a dictar unas conferencias sobre metodología de las ciencias. Yo conocía sus traducciones de Gramsci, Schumpeter, Lukács, Quine, entre otros autores importantes. También había leído algunos de sus escritos, como el de Engels y el *Anti-Dühring*, su manual de Lógica y su libro sobre Heidegger.

¿De quién partió la iniciativa para que diera clases en la UNAM?

Ángeles Lizón fue quien lo invitó. Entonces ella era la directora del Centro de Estudios Básicos en Teoría Social (CEBTS) de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y yo era el Secretario Académico. En el CEBTS estábamos reunidos un grupo de estudiosos de diversas ciencias sociales y filosofía, había ahí un gran interés por la epistemología, la metodología, la filosofía de la ciencia y por los problemas de varias ciencias positivas. Ángeles consideró, atinadamente, que Manuel Sacristán era la persona idónea para orientarnos en nuestras líneas de investigación.

Como recuerdas, Sacristán participó a finales de 1981 en el Congreso Mexicano de Filosofía celebrado en Guanajuato. ¿Cómo se recibió su comunicación? ¿Impartió también un seminario sobre filosofía de la ciencia?

Su comunicación en el Congreso Mexicano de Filosofía en Guanajuato fue bien recibida. También asistió Mario Bunge al Congreso. Sacristán criticó la tesis de invalidación de la inducción sostenida por Popper. Su crítica fue que la inducción es válida como fuente y base del conocimiento, aunque no está justificada *a priori*. Es decir, no es correcto extrapolar hacia el futuro la experiencia histórica para extraer conclusiones suponiendo que las observaciones estadísticas del futuro serán idénticas a las del pasado.

El seminario sobre la filosofía de la ciencia lo impartió en otra ocasión, cuando fue profesor visitante en la UNAM.

Si no ando errado, fuiste algo así como un secretario, una persona muy cercana a él a lo largo del curso académico de 1982-1983. ¿Fue así?

No lo había pensado de esa manera, pero no andas errado. En la práctica sí, fungí como su asistente personal, lo acompañaba a todas partes. Es verdad que en parte mi función de secretario académico del CEBTS incluía apoyar a Manolo en las cosas prácticas, cotidianas de su estancia en la UNAM. Sin embargo, eso no significaba que tuviera que estar con él todo el tiempo.

Lo cierto es que entre Manolo y yo la conexión humana e intelectual fue inmediata, nos identificamos mutuamente en un instante tan pronto nos conocimos y a partir de ahí disfrutábamos mucho conversando y pasando mucho tiempo juntos. Fui muy afortunado porque pude abreviar de su generosidad y de su insondable sabiduría, del escarpelo de su sentido racionalmente crítico y de su fina ironía lógica.

¿Cuáles fueron sus principales actividades durante ese año académico?

Impartió dos seminarios, uno sobre Inducción y Dialéctica dirigido a los profesores del CEBTS, aunque asistíamos no muchos; tengo para mí que esa escasa asistencia se debió a que pocos sabíamos quién era Manuel Sacristán y a la ausencia de curiosidad y humildad intelectual de no pocos de mis colegas.

El segundo seminario fue sobre Karl Marx como sociólogo de la ciencia, un seminario para doctorandos.

¿Estuviste matriculado en ese segundo curso? ¿Qué recuerdas de las clases?

No estuve matriculado, pero asistí al seminario por interés personal en el tema y por escuchar lo que Manuel tenía que decir, pues yo había hecho mis lecturas de Marx y de otros autores como Gramsci, Schumpeter, Korsch, Lukács, Lenin, Althusser, Labriola, Bujarin, Rosa Luxemburg, etc.

Así que me venía bien conocer la visión de Sacristán.

El otro seminario, como decías, fue sobre Inducción y dialéctica. ¿Cuáles son tus recuerdos de este curso?

Como dije antes, fue un seminario dirigido a profesores, asistí de forma asidua. Recuerdo que a lo largo del seminario Manuel hizo una exposición erudita de la lógica y la dialéctica desde los presocráticos, Platón y Aristóteles hasta las contemporáneas lógicas paraconsistentes. Fue para mí una experiencia excelsa, porque, además aprendí que la epistemología, la hermenéutica y la lógica matemática, la lingüística, los debates del Círculo de Viena tienen mucho que ver con un *ethos* de emancipación humanista. Ahí supe que economistas notables -a quienes había leído simplemente como economistas- eran clásicos de la lógica, por ejemplo, John Stuart Mill, John M. Keynes, Roy F. Harrod. Y que Otto Neurath y otros miembros del Círculo de Viena no eran ajenos a los debates sobre los problemas sociales y políticos.

Este seminario me preparó para comprender, luego, los textos de Sacristán sobre su filosofía política de la ciencia, ecologismo y en general su perspectiva de realizar un *aggiornamento* del programa humanista emancipador de Marx, para incluir lo que llamaba “los nuevos problemas del capitalismo contemporáneo”. Su perspectiva me vacunó contra la esterilidad del marxismo emocional y del marxismo cientificista, dos jinetes del apocalipsis de la derrota y la decadencia del Diamat, el marxismo vulgar.

¿Impartió alguna conferencia durante su estancia?

Sí, varias conferencias, en la UNAM y fuera de ella. En la UNAM expuso sus textos “Marx como filósofo de la ciencia” y alguna más sobre

cuestiones de metodología de las ciencias sociales. Luego, si recuerdo bien, impartió una conferencia a personas vinculadas a la industria y el sindicato de la energía nuclear, algunos con vínculos con el Partido Comunista Mexicano. Recuerdo que Manuel me dijo que algunos de estos científicos de izquierda repetían los argumentos de las corporaciones productoras de reactores nucleares para justificar la (pseudo)pertinencia de la nuclearización subordinada de México, cuyo ciclo ingreso a la energía nuclear se inició en esos años con la instalación de la planta de energía nuclear Laguna Verde, motejado por el pueblo como el monstruo de la Laguna Verde. Es decir, la grotesca paradoja de comunistas haciéndose eco de los intereses del capital nuclear.

Asimismo, Sacristán aceptó mi invitación a impartir una conferencia a un grupo de militantes de la izquierda no reformista sobre la situación de los partidos de izquierda en Europa. Grabé esta conferencia y posteriormente fue transcrita y publicada en un libro, *Seis conferencias*, tú eres el editor, que reunió varias conferencias de Manolo.

¿Nos recuerdas algunas de las posiciones que mantuvo en esa conferencia?

Esa conferencia estuvo motivada porque en diversas ocasiones conversamos con Sacristán sobre las contradicciones de los partidos de izquierda en Europa y en América Latina. Le pregunté acerca de la violencia y las elecciones como instrumentos de la revolución comunista; este tema era una inquietud muy fuerte en la izquierda latinoamericana de aquellos años porque se concebía que las elecciones eran un método reformista que significaba una renuncia a un cambio sistémico verdadero y que la revolución sólo podía hacerse mediante la lucha armada. Esta concepción en cierto modo procedía del añejo debate entre Lenin y Rosa Luxemburg, por un lado, y la socialdemocracia de Bernstein y Kautsky, por otro. Y también tenía como antecedente menos remoto la experiencia del eurocomunismo en Francia e Italia.

En fin, en esa conferencia Sacristán explicó las especificidades de los partidos comunistas y socialistas de Europa, en particular los de España (la guerra civil y el franquismo), Portugal (la revolución de los claveles), Suecia (el estado de bienestar y el socialismo), Italia (Gramsci, il Compromesso Storico), Francia. Etc.

¿Sabes si pudo verse con su familia republicana, la que tuvo que exiliarse de España tras la guerra civil del 36-39?

Sí, se reunió algunas veces con su familia republicana. No sé si Don Antonio Sacristán Colas, economista, aún vivía y si Manuel pudo reunirse con él. Me temo que no. Antonio Sacristán fue profesor de economía en la UNAM durante los años previos a la visita de Manuel.

¿Llegó a verse con Adolfo Sánchez Vázquez?

Sí, alguna vez se encontraron. Sacristán tenía una concepción de Marx distinta a la Sánchez Vázquez, particularmente en lo concerniente a la dialéctica y a la noción de ciencia en Marx. Sacristán tenía una concepción más rica y elaborada gracias a su formación en la lógica y la epistemología.

Hemos hablado antes de que fuiste algo así como un secretario suyo, pero creo que de esa relación, digamos profesional, surgió una fuerte amistad entre vosotros. ¿Fue así?

Cierto, tuve la inmensa fortuna de que la vida me regalara la amistad de Manuel, fue para mí como Virgilio guiando a Dante (claro, *mutatis mutandis* en mi caso porque ni remotamente me aproximó al ilustre florentino) a través del Infierno (del dogmatismo del marxismo emocional) y el Purgatorio (el oportunismo del “intelectual que se niega a morir”, dixit Manuel).

Gracias a la amistad que me brindó, tuve ocasión de conversar con él sobre diversos temas de forma más profunda y libre que lo que permitía un seminario. Daré una idea somera, a título de ilustración, de la variopinta riqueza analítica que las conversas con Manuel me prodigaron: crítica a la interpretación escatológica de la obra de Marx; su tesis de que la maldad ética de la ciencia moderna es la otra cara de su bondad técnica; sus comentarios sobre el principio de Podolinski y la ley de entropía y la economía de Georgescu-Roegen; atisbos ecológicos en *El capital* de Marx; la nuclearización del mundo y la crisis civilizatoria y el progreso tecnológico; atisbos feministas y pacifistas (anticolonialistas) en Marx y Engels; *El Capital* es una obra inconclusa, “quedó en muñón”; su enseñanza de que la dialéctica no es una lógica; su explicación de la nutrida relación de Antonio Gramsci con el economista Piero Sraffa, y, por terminar en algún punto (podría seguir *ad nauseam*), la crítica de Sacristán a la austeridad burguesa y la

pertinencia de morigerar y controlar la producción y el consumo en una sociedad compuesta por la especie de la *hybris*.

Fue durante ese curso cuando Sacristán se casó en segundas nupcias con M.^a Ángeles Lizón. ¿Estuviste en su boda?

Sí, se casó con María Ángeles en esos días.

No estuve en su boda, me encontraba lejos de la ciudad de México. Pero los había acompañado en algunos viajes a lugares cercanos a la capital del país.

En el número 268 de *Nuestra Bandera*, la revista teórica del PCE, has publicado un artículo con el título “Manuel Sacristán, *El capital de Marx y los problemas actuales del capitalismo*” en el que comentas la exégesis epistemológica y política que hizo Sacristán del *Capital*. ¿Qué destacarías de su aproximación?

Destaco y enfatizo tres aspectos (lectores interesados pueden remitirse a la lectura de mi artículo en *Nuestra Bandera*). Sacristán: i) hizo y propuso una lectura no dogmática de *El Capital*, obra que “quedó en muñón” que no debe leerse talmúdicamente sino como un texto que sintetiza ciencia dura y *ethos* revolucionario sin confundir una cosa con la otra, como lamentablemente hiciera cierto marxismo occidental; ii) a partir de los “atisbos ecológicos” de Marx, elaboró una teoría propia de ecología política y de política de la ciencia que critica la visión hegeliana del progreso tecnológico (el desarrollo de las fuerzas productivas) que está en Marx y que Marx mismo rechazó al final de su vida, como lo revela su comunicación epistolar con Vera Zasúlich, y iii) aportó un esclarecimiento de la epistemología y la metodología de Marx y del vínculo entre ciencia y emancipación revolucionaria en la concepción del mundo de Marx, equidistante tanto del estéril marxismo emocional, tan socorrido en la izquierda latinoamericana (y de otras latitudes y en obras de tan mala manufactura como *Las venas abiertas de América Latina*) cuanto del marxismo cientificista occidental (Althusser, Colletti, etc.).

Creo que estás siguiendo los encuentros y publicaciones que se están realizando con ocasión del primer centenario de su nacimiento. ¿Qué opinión te merecen los actos realizados?

Los he seguido con alguna atención, menos de lo que desearía si mis otras ocupaciones (entre ellas, las correspondientes a *pane lucrando*) no

me distrajesen. Me parece que es muy justo que se reconozca la dimensión de la obra teórica y práctica de Manuel Sacristán; tengo para mí que su lectura e interpretación de Marx es la más acertada y profunda que existe no sólo en el mundo hispanoparlante, sino más allá. Por ejemplo, es difícil encontrar otro pensador marxista con la solidez epistemológica y científica de Manuel.

Participarás en el simposio que se celebrará en Barcelona a finales de noviembre, en el Ateneo barcelonés. ¿Qué estás preparando para el encuentro?

Los organizadores del congreso me han invitado, pero aún no me han informado si ya está arreglada la logística respectiva. Si al final cristaliza mi intervención ahí, deseo hablar, entre otras cosas, de un aspecto de Manuel poco discutido, un tema del que él me habló bastante: su estrategia como traductor y editor, vinculada íntimamente a su *ethos* científico y revolucionario.

También hablaría de su interpretación de Marx y el impacto de su presencia física en México.

Veremos si se concreta mi visita.

¡Qué así sea! ¿Quieres añadir algo más, querido Ignacio?

Añadiría que la revaloración actual de la inmarcesible persona y obra de Sacristán debe mucho -si no todo- al trabajo de un grupo no muy numeroso de estudiosos, José Sarrión y tú entre ellos, como editores y difusores de la obra de Sacristán. Y que hoy día, tiempos de guerra con riesgo de explosión nuclear y de insolidaridad social y de destrucción ecológica acelerada, Sacristán es el marxista que toda persona concernida con la humanidad y la naturaleza debe conocer con pericia.

Muchísimas gracias por tus respuestas y por tus generosas palabras, querido Ignacio.

32. Ariel Petruccelli: “Quien se introduce en el “archipiélago Sacristán” debe arriesgarse a navegar por cuenta propia y sin cartas náuticas.”

Gran estudioso de la obra de Sacristán, Ariel Petruccelli (Lanús, 1971) es profesor de Historia de Europa y de teoría de la Historia en la Universidad Nacional de Comahue (Argentina).

Entre sus libros publicados cabe citar: *Ensayo sobre la historia marxista de la historia* (1998), *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias* (2010), *El marxismo en la encrucijada* (2011), *Ciencia y utopía* (2016), *Althusser y Sacristán: itinerario de dos comunistas críticos* (2020, junto a Juan Dal Maso), *Antología (esencial) de Manuel Sacristán Luzón* (2021, coeditor).

Su última publicación lleva por título: *Ecomunismo: defender la vida, destruir el sistema* (Ediciones IPS, 2025).

Has comentado en alguna ocasión que Sacristán es lectura permanente tuya desde los 20 años. No pudiste conocerle personalmente. ¿Cómo llegaste a su obra?

Leyendo un viejo libro de Paco Fernández Buey (hacia 1990) hallé una referencia a Sacristán que despertó instantáneamente mi curiosidad. Casi de inmediato me puse a buscar libros suyos, lo cual no era tarea sencilla en la Argentina de los años noventa. De hecho, con la excepción de Horacio Tarcus, cuyo conocimiento erudito de la tradición intelectual de izquierdas posiblemente no tenga parangón, no recuerdo a nadie que por aquellos años lo hubiera leído, citado o publicado en mi país. Inicialmente sólo conseguí el volumen *Sobre Marx y marxismo* de la serie *Panfletos y materiales*, editada por Icaria. Es un libro que he leído y releído varias veces a lo largo de los años. En mi período formativo fue fundamental. Con los años fui pudiendo hacerme con una bibliografía sacristaniana bastante completa.

También has escrito que lo considera uno de tus maestros. ¿Por qué? ¿Qué tipo de maestro es Sacristán para ti?

Pese a haber cursado estudios formales de historia en la Universidad Nacional del Comahue, mi trayectoria intelectual ha sido muy independiente y autodidacta. Algunos profesores míos supieron orientarme y alentarme en mis primeros pasos (como Gustavo Crisafulli, quien andando el tiempo sería rector de la Universidad,

siendo yo un opositor a su gestión, y gracias a quien descubrí a Gerald Cohen y a Michael Mann). Pero mis intereses básicamente teóricos eran fuertemente extraños en una Universidad de provincias, y mi perspectiva marxista encajaba mal en un ambiente que estaba orientándose en la dirección contraria. Algunos intelectuales de izquierda fueron muy significativos en mi desarrollo inicial, en particular Horacio Tarcus (de quien soy amigo) y Carlos Astarita. Pero viviendo a más de mil kilómetros de distancia, no habiendo sido alumno suyo y siendo las preocupaciones de ellos más empíricas e historiográficas que filosóficas o teóricas, la relación que establecimos fue ante todo de amistad y camaradería.

En síntesis, mis influencias intelectuales más profundas provienen de mis lecturas, antes que de personas a las que haya conocido personalmente.

Supongo que nadie se sorprendería si digo que algunas de las lecturas más influyentes en mi juventud, andando el tiempo, las hallaría problemáticas. Tal el caso de *Historia y dialéctica*, de Kofler o de *Dialéctica de lo concreto*, de Kosik. Estos libros alguna vez ocuparon el pináculo de mi estima, pero hace rato que fueron desplazados. De algunos autores que han sido muy importantes en diferentes momentos ulteriores (ya sea por los acuerdos o por los desacuerdos), no puedo sin embargo decir que los haya leído o me hayan marcado en mi período formativo: entre ellos los ya mencionados Cohen y Mann, Nancy Fraser, Maurice Godelier, Anne Chapman, Hayden White, Ernesto Laclau o Bernard Charbonneau, por mencionar unos cuantos.

Distingo, sin embargo un muy selecto grupo de cuatro personas que fueron fundamentales en mis inicios intelectuales y a las que en la actualidad continúo leyendo con la misma gratitud y fascinación: Perry Anderson, Isaac Deutscher, Geoffrey de Sainte Croix y, por supuesto, Manuel Sacristán. Estos son mis maestros. En todos ellos creo que habita una orientación política socialista radical e incluso revolucionaria; una búsqueda literaria que ama y respeta al lenguaje tanto como a la inteligencia de quien les lee; y un rigor lógico y argumentativo, así como una claridad expositiva, sobresalientes. De todos ellos, incluyendo por supuesto a Sacristán, aprendí a sostener con firmeza los principios sin esquematismos o simplismos intelectuales. Aprendí a apreciar la erudición sin naufragar en un océano insondable. A valorar y practicar la independencia de juicio. Sacristán me enseñó a pensar

dialécticamente (esto es, de manera totalizadora y consciente y prudentemente especulativa) sin mitificaciones. Me enseñó con su ejemplo a decir mucho en poco espacio o poco tiempo.

La audición de sus conferencias elevó varios escalones lo que cabría esperar de una buena conferencia; y me incitó a mejorar mi desempeño como docente o conferencista.

¿Alguna conferencia que quieras recomendar?

Mi preferida es “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”. La leí y quedé muy impresionado por su argumentación. Sin embargo, me parecía que era un texto que, por la complejidad de la temática tratada, sería muy difícil exponer oralmente. Cuando muchos años después pude escuchar el audio de la conferencia quedé gratamente sorprendido por las cualidades oratorias de Sacristán. Creo que tenía la capacidad de reducir a un mínimo la diferencia entre oralidad y escritura, haciendo que su intervención oral fuera casi tan matizada y sofisticada como un texto escrito, sin perder el atractivo y la fuerza retórica de las intervenciones orales.

¿Qué aspectos o caras de la obra de Sacristán tienen mayor interés para ti?

En lo personal me interesa mucho más el pensador político, el innovador que incorpora a la tradición marxista “nuevos problemas”, el ecologista radical. El lógico y el crítico literario me interesan menos. Pero es evidente que las intervenciones políticas de Sacristán rebosan de un rigor lógico absolutamente inusual y de una vena literaria fascinante.

Eres coautor de una *Antología (esencial)* de Manuel Sacristán Luzón que publicó la editorial Marat en 2021. ¿Qué tal fue recibida?

La *Antología (esencial)* tiene su puñado de lectores, quizá más numeroso entre militantes revolucionarios con preocupaciones intelectuales que entre el público académico especializado en filosofía. Ha sido una recepción cuantitativamente modesta: no son estos buenos tiempos para el pensar pausado y profundo. Pero confío que su impacto cualitativo, a la larga, fructifique.

A pesar de lo que acabas de señalar, ¿es mayor el conocimiento de Sacristán en la comunidad filosófica argentina que unos años atrás?

No sabría responder con certeza. Creo que sigue siendo un gran desconocido. No encaja bien con ninguna moda académica, y el hecho de que no haya una “gran obra” filosófica suya dificulta la introducción a su pensamiento: hace imposible indicar un único libro de referencia. Quien se introduce en el “archipiélago Sacristán” debe arriesgarse a navegar por cuenta propia y sin cartas náuticas. Pero el esfuerzo merece la pena.

Tengo la esperanza de que lentamente, por goteo, su filosofar vaya horadando las duras piedras del estrecho especialísimo académico y de la militancia poco reflexiva.

En 2020, junto con Juan Dal Maso, publicaste en Ediciones IPS, *Althusser y Sacristán. Itinerarios de dos comunistas críticos*. ¿En qué sentido fue Sacristán un comunista crítico?

Lo fue en el sentido de que estuvo siempre bien predispuesto a examinar la base factual del conocimiento sobre el que se basaba su militancia comunista. Sacristán tenía muy en claro que la elección del comunismo era mucho más una asunción ética que una deducción lógica o una conclusión científica desapasionada. Y fue esta asunción explícita y completamente autoconsciente de los valores y los principios comunistas la que le permitió abordar sin prejuicios y con total desparpajo todo el bagaje de conocimientos asociados a la tradición marxista. No tuvo ningún inconveniente en corregir a Marx cuando lo juzgó necesario, ni en señalar los errores de los clásicos.

El mismo carácter crítico y dialéctico, sin embargo, le llevaba a tratar de entender esos errores o desaciertos en su contexto, evitando todo fácil intelectualismo.

¿Nos podrías dar algún ejemplo de esas correcciones a Marx o de esos errores de los clásicos que detectó?

Claro. En la conferencia sobre la noción de ciencia muestra las falencias lógicas de Marx y ciertos usos mitológicos de la noción de dialéctica, tanto por parte de Marx como por obra de Engels. De hecho, todos los textos de Sacristán que atañen a la concepción dialéctica tienen un contenido crítico muy fuerte, pero negándose a arrojar al niño junto al agua sucia. En 1979 afirmó sin atenuantes que los condicionamientos ecológicos obligaban a abandonar la escatología y el milenarismo que impregnaba a la tradición marxista. Se puede discutir hasta qué punto

era esto una crítica a Marx mismo (lo era sin duda a la tradición marxista), pero a mi juicio sí lo era: creo que Marx imaginó el comunismo como una sociedad de abundancia irrestricta, y esto era lo que Sacristán consideraba inviable. Su lectura del último Marx a través de su correspondencia contiene numerosos filones críticos, mostrando que el propio Marx modificó en los últimos años muchos de sus pareceres. (Debo lamentar no haber conocido estos textos de Sacristán cuando escribí *Ciencia y utopía*).

En cuanto a otros clásicos, Sacristán comienza su artículo “El filosofar de Lenin” apuntando a boca de jarro: “La insuficiencia técnica o profesional de Lenin salta a la vista del lector”. Dicho en 1970 no parece que esto fuera algo que todos los marxistas estuvieran dispuestos a reconocer. Pero es una verdad inapelable.

Vuelvo al hilo anterior y a propósito de tu libro con Juan Dal Maso. ¿No son muchas las distancias entre el traductor de *El Capital* (Sacristán) y el autor de *Pour Marx* (Althusser)?

Depende. Entre el Althusser de mediados de los años sesenta y Sacristán (en cualquier período) hay una diferencia enorme: la que media entre un marxismo cientificista y un marxismo anti-cientificista. La diferencia es tan grande que con Juan inicialmente habíamos pensado titular el libro *Althusser versus Sacristán: itinerarios de dos comunistas críticos*. Sin embargo, al estudiar los materiales con mayor detenimiento pudimos apreciar que el Althusser de los últimos años modificó mucho su cientificismo “clásico”, que había significativas coincidencias entre ambos autores en textos poco conocidos de diferentes momentos (referidos por ejemplo al “mayo francés” o a la “primavera de Praga”), que coincidían en aspectos esenciales en su crítica a los Partidos Comunistas y que su visión del mundo que se avecinaba hacia finales de los setenta tenía muchos puntos de contacto: ambos previeron que se avecinaba una “larga travesía del desierto”.

En fin: las diferencias están ahí y son inocultables. Pero las convergencias no dejan de ser significativas.

Has publicado en abril de 2025, también en Ediciones IPS, un nuevo libro (de hermoso y combativo título): *Ecomunismo. Defender la vida: destruir el sistema*. ¿Qué es el ecomunismo? ¿Un sinónimo de ecosocialismo?

Es una pregunta importante que demanda una respuesta matizada. Podríamos decir que es un sinónimo parcial de eco-socialismo, un término, por lo demás, que ha cobijado a proyectos políticos muy diferentes. Según como se interprete el significado de eco-socialismo los acuerdos podrán ser sustanciales o casi nulos. Lejos de mí toda intención de trazar una frontera fortificada entre el eco-socialismo y lo que he denominado *ecomunismo*. Sin embargo, al hablar de *ecomunismo* intento poner el acento en una dimensión que ha estado poco presente o ha resultado escasamente subrayada en la literatura y en la práctica eco-socialista. Me explico.

Adelante con tu explicación, por favor.

El eco-socialismo, más allá de algunos antecedentes poco influyentes, se desarrolló en coincidencia con el auge del neoliberalismo y con la crisis y caída de la mayor parte de los regímenes del llamado “socialismo real”. Pienso en la obra de autores como Michael Löwy, James O’Connor, Joel Kovel, John Bellamy Foster o Jorge Riechmann. Cabe decir, por lo demás, que la reflexión ecológica fue escasa en los Estados “soviéticos”, y que su historial de depredación de la naturaleza poco tenía que envidiar al capitalismo. Ahora bien, al desarrollarse en medio del auge neoliberal, el eco-socialismo tuvo dificultades para devenir un movimiento revolucionario de masas, cosa que no tendría ningún sentido reprocharle dadas las circunstancias. Pero hubo cierta tendencia a hacer de la necesidad virtud. De manera más o menos consciente, los eco-socialistas se fueron deslizando a disociar socialismo de revolución; a pensar al socialismo como no mucho más que un telón de fondo, un marco social muy general que barnizaba propuestas que eran pensadas, a efectos prácticos, en los marcos de un capitalismo al que no se creía poder derrocar. En sus formas más radicales el eco-socialismo fue anti-capitalista, en sus versiones más moderadas adoptó la forma de un nuevo reformismo. Pero tanto en una como en otra versión la ruptura revolucionaria con el capitalismo quedaba fuera del radar, sin que siempre estuviera claro si se trataba de una astucia táctica o de un cambio estratégico o de principios. En los casos en los que había fuerte resistencia a abandonar los impulsos más radicales, el eco-socialismo tendía a priorizar la dimensión de “movimiento social” antes que de “movimiento político”, y la resistencia local antes que la elaboración de un proyecto global. En todo caso, no debería sorprender que muchos

partidarios del eco-socialismo sean ahora partidarios del “Nuevo pacto verde”, una propuesta de la que se pueden decir muchas cosas, menos que sea revolucionaria.

El eco-socialismo insiste en su crítica al capitalismo, pero resulta en general parco a la hora de propuestas alternativas y cae en el mutismo al momento de pensar en términos de revolución y de estrategias revolucionarias. Mi propuesta ecomunista comienza planteando la necesidad de una ruptura revolucionaria, sobre la que en general el eco-socialismo ha guardado silencio, y reclama la necesidad de modelos alternativos tanto a micro escala (en la que el eco-socialismo ha hecho valiosos aportes) como a macro escala, lo que nos obliga a pensar modelos integrales de sociedad posrevolucionaria viables.

El *ecomunismo*, de tal cuenta, puede ser considerado una versión explícitamente revolucionaria del eco-socialismo. Insiste en la necesidad de luchar por una sociedad alternativa que debe ser reivindicada de manera expresa, cotidianamente (no solo en textos arcanos o en programas con los que no se hace política todos los días), asumiendo los riesgos y los desafíos de una ruptura revolucionaria que se proponga expropiar a los capitalistas, abolir el derecho de herencia, planificar democráticamente la producción y desmercantilizar buena parte de la vida social.

Esto por un lado.

Y por el otro lado...

Por el otro, al hablar de *ecomunismo*, y no lisa y llanamente de comunismo, lo que quiero destacar es la importancia y las dificultades del vínculo sociedad humana/naturaleza. Aunque la dimensión “naturaleza” no ha estado ciertamente ausente ni en la tradición socialista ni en la obra de Marx, lo cierto es que siempre se insistió mucho más en la dimensión intra-social. Por mucho que hoy en día autores como Kohei Saito procuren revalorizar los costados más ecologistas de Marx, es indudable que la tradición marxista ha estado impregnada de un productivismo que sería insensato desconocer. Ese productivismo debe ser corregido, pero no podremos hacerlo adecuadamente si no comprendemos sus fuentes, las cuales son más profundas y de base mucho más material que el error de lectura de algún pasaje de Marx.

Cito un paso de la presentación del libro: “Recogeré unas cuantas botellas lanzadas al mar por dos de los pensadores más formidables que yo haya podido leer, y que significativamente se cuentan entre los menos frecuentados: Manuel Sacristán y Bernard Charbonneau”. ¿Qué relación observas entre Sacristán y Charbonneau (un pensador que yo desconocía y que tú me ha descubierto)?

En términos personales no hay ninguna relación directa. Hasta donde he podido indagar, no hay ningún indicio ni de que Sacristán conociera la obra de Charbonneau ni de que este último hubiera leído nada del primero. En términos políticos Charbonneau debe ser asociado con la tradición anarquista; Sacristán con la marxista. Pero compartían una serie de rasgos que a mí me lleva a asociarlos estrechamente.

Son muchos estos rasgos. Los enumero al azar, sin orden de importancia. El primero es el elevado sentido de la libertad del que hicieron gala. Un sentido de la libertad que en los dos fue asociado a una manera de comportarse y de estar en el mundo que reclamaba una coherencia entre el decir y el hacer, pero sin asumir que fuera esto cosa sencilla. Fueron leales a los ideales de la libertad y la coherencia, sin pensar que se trataba de absolutos. Todos los testimonios coinciden en apuntar que tanto en un caso como en el otro la persona era mucho más importante que la obra.

Los dos fueron reacios a seguir las modas intelectuales. Transitaron caminos muy propios, sin hacer concesiones a lo que hoy se llamaría “corrección política”. En este sentido la influencia del “personalismo” es importante: más explícitamente en Charbonneau, más implícitamente en Sacristán, pero en todo caso fuerte en ambos. Esa independencia intelectual y política, por lo demás, no los arrojó a un individualismo desdeñoso de la organización y la práctica colectiva. Uno y otro asumieron un compromiso fuerte con el realismo (incluso con el materialismo), y ello los condujo a asumir estoicamente el aislamiento político e intelectual cuando los vientos soplaban en direcciones opuestas a las suyas, como fue el caso más frecuente a lo largo de su vida. Ambos cultivaron la profundidad del pensamiento (son todo lo contrario a pensadores superficiales) y se esforzaron por conseguir claridad y belleza en la exposición de sus ideas.

Como pensadores ecologistas evitaron toda mirada mística y romántica sobre la naturaleza. Fueron, por decirlo así, dos ecologistas ilustrados radicales. Sus textos rebozan de buen sentido científico y escapan a las

tentaciones metafísicas. Su compromiso con el realismo los llevó a formular fuertes críticas a los yerros e ilusiones de las tradiciones en las que se reconocían. Fueron críticos en el más profundo sentido de esa palabra, esto es, autocríticos.

De las aportaciones ecologistas de Sacristán, ¿cuáles te parecen más interesantes para nosotros, para nuestro hoy?

Yo apuntaría la vinculación de la política ecologista (tanto a nivel micro como a nivel macro) con la necesidad de una ruptura revolucionaria. Su crítica a los componentes escatológicos e ingenuamente utópicos de la tradición revolucionaria. Su orientación hacia un ecologismo racional y bien informado científicamente (en contra de las fuertes tendencias románticas que suelen cobijarse en los movimientos ecologistas). También su crítica a ciertas formas simplistas o discutibles del “crecimiento”.

¿Somos anacrónicos si consideramos que Sacristán fue un ecologista decrecentista?

No del todo. Que yo sepa, Sacristán nunca habló explícitamente de “decrecimiento”. Pero simpatizó con la posibilidad de un comunismo ecológico y democrático basado en una economía homeostática, sin crecimiento. Lo que le desagradaba del “Comunismo sin crecimiento” de Harich era su costado autoritario, no su crítica al crecimiento. Su sensibilidad ante lo que ocurría en la periferia de la economía capitalista, así como su aguda conciencia de las relaciones de clase, lo llevaba a mirar con desconfianza las medidas de “austeridad” por mucho que tuvieran justificaciones ecologistas. Pero su abordaje de estos problemas no fue nunca en el sentido de cuestionar la austeridad, sino de colocar a su lado el reclamo de una igualdad radical. Por último, Sacristán era partidario de una vida materialmente austera, y fue un crítico severo de la cultura del automóvil.

No sería completamente anacrónico, por consiguiente, considerarlo un precursor del decrecentismo, si añadimos a continuación que el suyo sería más específicamente un decrecentismo anti-capitalista y revolucionario, que es precisamente a lo que yo denomino *ecomunismo*.

¿Qué te parece más relevante del marxismo de Sacristán?

El equilibrio entre ciencia, ética y política.

El suyo posiblemente sea el marxismo mejor informado y más sofisticado en términos epistemológicos y lógicos.

¿No es infrecuente que alguien como Sacristán (traductor de Marx, Engels, Labriola, Gramsci, Lukács, Korsch, Heller,...) estuviera, al mismo tiempo, muy puesto en temas de lógica, historia, filosofía y política de la ciencia?

¡Exacto, es una rareza total!

Por otra parte, Sacristán nunca cayó en el excesivo formalismo de algunos lógicos socialistas como Carnap.

También fue estudioso de Heidegger, sobre cuyas ideas gnoseológicas escribió su tesis doctoral. ¿Qué opinión te merece este trabajo suyo de finales de los años cincuenta?

A mí siempre me pareció un gran trabajo, aunque muy apegado a las normas académicas y posiblemente influido por ciertos silencios motivados por el clima político de la época. Con excepción de las páginas finales, la voz de Sacristán se escucha poco, y uno tiene la sensación de que se guardó muchos pareceres.

Sin embargo, tengo que aclarar que mi conocimiento de Heidegger es muy limitado. No podría ser un buen juez de la tesis de Sacristán sobre él.

Estamos en el año del centenario de Sacristán. ¿Se ha organizado o se está organizando actos de recuerdo en tu país?

Juan Dal Maso organizó un grupo de lectura de Sacristán, que se ha estado reuniendo. Nuestro libro conjunto sobre Sacristán y Althusser será reeditado este año. Hay algunas otras ideas dando vueltas, pero sin confirmación todavía.

¿Puedes seguir las cosas que se están haciendo en España? ¿Qué opinión te merecen?

Sí, las sigo con mucho interés y a la distancia participaré en algunas de ellas. Creo que servirán para difundir el pensamiento de Sacristán.

Hasta ahora es muy interesante todo lo que se ha hecho.

¿Quiere añadir algo más?

Me gustaría culminar con una reflexión de Sacristán formulada en una entrevista en México en el año 1983. Transcurridos más de cuarenta años, creo que tiene completa vigencia: “Lo que está haciendo falta es una conciencia sintética de que la revolución social moderna requiere puntos de vista ecologistas apenas vislumbrados por los clásicos del pensamiento revolucionario (...) y de que un programa ecologista implica para empezar (desde un punto de vista lógico, no necesariamente cronológico), la revolución social formulada por los clásicos”.

A esta conjunción me agrada llamarla *ecomunismo*.

Muchas gracias, querido Ariel.

33. Vera Sacristán Adinolfi: “De su paso por la cárcel Modelo, Manolo guardaba una cajita para medicinas que le regaló un preso común de su misma celda, y la cuidaba con muchísimo cariño.”

Vera Sacristán Adinolfi es coeditora de M. Sacristán, *Introducción a la lógica y al análisis formal* (Círculo de Lectores, 1990) y editora de M. Sacristán, *Lógica elemental*, Barcelona: Editorial Vicens Vives, 1996 (prólogo de Jesús Mosterín). Entrevista publicada en *Acerca de Manuel Sacristán*, Destino. Barcelona, 1996, pp. 261-285.

Naciste en 1958. Tu padre había acabado sus estudios de lógica y epistemología en Alemania en 1956 y había contraído matrimonio con tu madre, Giulia Adinolfi, en Nápoles, en 1957. Se ha comentado que tus padres se conocieron a través de la mediación del lógico italiano Ettore Casari, compañero de tu padre en Münster. No es la única versión. ¿Podría precisarnos este punto?

La historia que mis padres me contaron es que se conocieron en casa de Paco Noy y Lolín Serrano. Mi madre era hispanista y estaba aquí con una beca. Supongo, aunque no lo sé a ciencia cierta, que debió conocer a Paco Noy con motivo de sus estudios. Paco y Lolín organizaban con cierta frecuencia cenas o comidas en su casa a las que invitaban a amigos que a veces no se conocían entre sí. Por lo visto, mi padre tenía alguna experiencia anterior de tales reuniones. El caso es que me contaron que a los dos les daba cierta pereza ir a la cena en cuestión y, sin embargo, allí fue donde se conocieron. Años más tarde, recuerdo en más de una ocasión a Paco Noy diciéndome más o menos literalmente que se sentía responsable de mí porque mis padres se conocieron en su casa.

Ettore Casari, que había conocido a Manolo en Alemania, fue el padrino de la boda de mis padres, que tuvo lugar el 27 de agosto de 1957 en Nápoles, en la iglesia de San Gennaro al Vomero. Debía hacer un calor considerable y aquellas no eran épocas muy boyantes económicamente para ellos: Manolo solía recordar, cuando se hablaba de su boda, el calor que pasó metido en su único traje: un traje de invierno de lana.

Hasta vuestro asentamiento definitivo en el piso de Diagonal, no fueron pocos los lugares donde vivisteis. ¿Qué razones les

impulsaban a cambiar tan a menudo de domicilio? ¿Por su militancia política?

Cuando volvieron de Barcelona de su viaje de bodas, que consistió en una visita a París durante la cual Manolo asistió a una reunión del Comité Central del PSUC, mis padres no tenían muebles ni enseres (eso era mucho más frecuente entonces de lo que lo es en este mundo consumista de ahora) y vivieron en un bajo amueblado de la Pedrera, en una residencia de la calle Ample donde muchos años después aún los recordaban, en un piso de la calle Padilla, en una casita en Valldoreix... Lo primero que yo recuerdo es un piso de la calle Mitre, donde vivimos entre 1961-62 y 1965, mucho antes del Cinturón de Ronda, y luego un ático en Balmes-Copérnico, que nos duró hasta 1972. La característica común de todas nuestras casas era su pequeñez y la gran cantidad de libros que las invadían y que nos forzaban a mudarnos a pisos más espaciosos. El gran cambio se produjo cuando alquilamos el piso de la Diagonal. Mis abuelos, los padres de Manolo, nos ayudaron económicamente y esa fue nuestra casa definitiva. Aquella sí que era grande: finalmente hubo un cuarto de estudio para cada cual y la primera mesa de comedor de nuestra vida: recuerdo que su llegada fue un gran acontecimiento familiar.

Recibíais muchas visitas en vuestro piso de la Diagonal, el teléfono sonaba con frecuencia. ¿Cómo se conciliaba el trabajo, la dedicación intelectual, con visitas tan asiduas? ¿Quiénes os visitaban?

No es cosa de exagerar, pero es verdad que se recibían muchas visitas y muchas llamadas también. Las visitas solían ser de alumnos o ex-alumnos de Manolo, estudiantes del partido, intelectuales en general, amigos suyos, muchos de los cuales fueron cambiando con los años.

Por teléfono le solían llamar para pedirle conferencias, artículos y charlas, y él procuraba defenderse: muchas veces lo dejaba sonar, y si nosotras insistíamos en cogerlo él hacía como que no estaba en casa. Decía que así, cuando se muriera, habría logrado dar alguna conferencia menos.

Viviendo en Balmes, Manolo alquiló un estudio cerca de casa, en la calle de Sant Gervasi de Cassoles. El estudio no sólo sirvió para liberar espacio en casa, sino también para aislar a Manolo de las visitas y llamadas. La ubicación del estudio fue un secreto que compartieron

muy pocos. Allí Manolo tenía el tiempo y la calma necesarios para trabajar.

Expulsado de la Universidad vía no renovación del contrato laboral en 1965, tu padre tuvo que ganarse la vida trabajando a destajo como traductor. Sus traducciones se cuentan por decenas, más de 90. Tal cantidad de trabajo, al que habría que añadir ensayos, prólogos y tareas políticas, exigiría seguramente un horario estricto y prolongado. ¿Cómo se organizaba?

Puedo contar con detalle cómo trabajaba en verano, cuando yo también estaba en casa y le veía hacerlo. Como en muchas otras cosas, era estricto con su plan de trabajo. Llevaba una libreta en la que apuntaba las holandesas que traducía cada día, el total acumulado y demás. Según la escasez del momento o el precio que le pagaban por holandesa traducida entre 15 y 20 al día. Sólo se permitió bajar a 10 holandesas diarias cuando tradujo a Marx para las OME...

Las Obras de Marx y Engels cuya traducción coordinó.

Por la mañana se levantaba pronto y se ponía a la máquina. Durante toda la mañana traducía sin interrupciones importantes. En general, dejaba la corrección de lo que había traducido para la tarde, después de comer y fregar los platos. A media tarde estaba libre para ir a pasear, jugar o cualquier otra cosa que quisiéramos hacer. Ese era el plan de trabajo todo el verano, excepto los domingos, en que se daba fiesta.

No tengo muy claro que en invierno su horario fuera el mismo: aunque, por un lado, las reuniones solían ser por las tardes, y eso le dejaba libre las mañanas; por otro, muchas reuniones nocturnas debían impedirle madrugar al día siguiente.

Antes de que le echaran de la universidad, en cambio, solía trasnochar mucho trabajando, pero eso me lo han contado, no lo recuerdo yo directamente.

En la entrevista que concedió a la revista mexicana *Dialéctica* en 1983, Sacristán hizo referencia a la doble vida que tuvo que llevar durante años. Por una parte, como dirigente del PSUC-PCE, su militancia le obligaba a tomar fuertes medidas de seguridad; por otra parte, dada su condición de personaje público, se movía abiertamente.

¿Recuerdas cómo repercutía esta situación en su vida cotidiana? ¿Qué precauciones tomaba?

También en el tema de las precauciones Manolo era muy estricto: nunca tenía una conversación telefónica que no fuera absolutamente inocente, nunca anotaba nada comprometedor... Cuando vivíamos en la calle Padilla, tenían convenido un sistema por el cual mi madre, que se quedaba en casa cuidándome (yo era entonces un bebé) avisaba a mi padre de peligro en la casa: un pañuelo tendido en el balcón, que debía ser de color blanco si no pasaba nada.

Recuerdo algunas anécdotas curiosas que él me contó, relacionadas con el tema de las precauciones: la primera sucedió en la calle Urgell, donde él tenía que acudir a un piso. Estaba en la esquina con Mallorca, inspeccionando la situación, y resultó que otra persona andaba rondando la esquina. Manolo y el otro estuvieron mucho rato disimulando y estudiándose. Manolo no se decidía a dirigirse al lugar de su cita. Al final el otro se acercó y le preguntó: "¿Tú también eres un hermano?". Era un miembro de la iglesia adventista, que todavía tiene allí su sede, hoy de forma legal.

La otra anécdota muestra hasta qué punto se preocupaba por la seguridad, suya y de los demás: andando por el barrio había tropezado por casualidad con Gregorio López Raimundo, que entonces estaba ilegalmente en Barcelona. Manolo no se había inmutado, pero Gregorio se había acercado a saludarle. Volvió a casa indignado: le parecía insensato que alguien que se encontraba en situación de clandestinidad le saludara y corriera el peligro de ser descubierto. ¿Quién podía asegurar que, siendo Manolo un personaje público, no llevara en ese momento a un policía siguiéndole!

Has comentado un par de veces que tu padre era muy estricto. ¿Puedes explicarlo con más detalle?

Me he referido a ello al hablar de su estricto plan de trabajo, que no se saltaba nunca, o de su forma estricta de tomar precauciones. Creo que era una característica de su personalidad.

En mi recuerdo, Manolo solía tomar decisiones radicales y se mantenía en ellas. Tenía una combinación de radicalidad y de fuerza de voluntad que quizás expresaría mejor diciendo que parecía tener siempre una gran convicción en sus opciones y decisiones. Eso regía para los temas más serios y para los más nimios, indistintamente.

En la época en que tenía el estudio de Sant Gervasi, hacia 1970 aproximadamente, Manolo dejó de fumar, cosa de la cual estaba muy orgulloso. Contaba que una mañana, después de una noche de mucha reunión y mucho fumar, le había asaltado tal ataque de tos que había tirado el cigarrillo que estaba fumando y decidió no fumar más. Así fue. Afirmaba que nunca más había sentido ganas de fumar.

Años más tarde, cuando se detectó su enfermedad cardíaca, tuvo que someterse a un régimen de comidas muy estricto y su actitud fue la misma: a partir del momento en que comenzó el régimen, se acabaron los excesos, nunca volvió a ponerle sal a una comida y ni siquiera se permitió un extra de vez en cuando.

En alguna ocasión, refiriéndose a temas ecológicos y al sentimiento que le despertaban las manifestaciones de la naturaleza, Sacristán habló de su afición al excursionismo. ¿Qué lugares solían frecuentar? ¿Cultivó otras aficiones?

Manolo era muy aficionado al excursionismo. De joven había andado mucho por el Montseny, por el que tenía un cariño especial. Durante años estuvimos yendo de excursión en verano por la Cerdanya, especialmente por el Puigpedrós, y en invierno por los alrededores de Barcelona: primero por Collserola, luego cruzando el Montnegre desde el Tordera en dirección al mar. También esto lo hacía concienzudamente y con mucha pasión: siempre andaba muy bien pertrechado de mapas, altímetros, víveres e ilustración sobre lo que iba a visitar.

También le gustaba mucho la bicicleta. Recorrimos todos los rincones de la plana de la Cerdanya (mejor dicho: de la mitad bajo administración española, porque Manolo no tuvo pasaporte durante años) montados en nuestras bicis. Cuando empezó con los problemas cardíacos recordaba los paseos en bicicleta con nostalgia, nostalgia de la bicicleta y nostalgia de la Cerdanya misma, que fue uno de sus amores.

Pero Manolo tenía muchas otras aficiones: desde luego, el estudio era la principal, pero desde la música (La Flauta Mágica era su pasión) hasta el bricolaje (en el que me permitía ser su ayudante para que aprendiera), muchas eran las cosas que le interesaban y que hacía con entusiasmo.

Otro de sus grandes amores fue siempre México, más adelante me referiré a ello si tengo ocasión.

Me lo apunto. Tus padres y tú solíais ir los veranos a una casa que habían alquilado en Guils, en la Cerdanya. ¿Por qué ese lugar? ¿Qué recuerdos tienes de aquel lugar?

Muchos creen que veraneábamos en Guils de Cerdanya porque tanto Manolo como Giulia están enterrados en el cementerio de Guils, pero no es así. Nuestra casa de veraneo estuvo siempre en Puigcerdà. Llegamos allí por casualidad, primero a una casa que encontramos a través de un anuncio en el periódico, y luego a la casa de "Los Sauces", que tuvimos alquilada 26 años.

Ibamos todos los veranos, desde finales de junio hasta principios de octubre (siguiendo el calendario escolar de entonces). Cada año el traslado era una auténtica migración: mandábamos por recadero gran cantidad de paquetes con libros, ropa, juguetes... Toda una casa. En Puigcerdà llevábamos una vida tranquila: estudiar, leer, ir a la compra, cocinar, jugar en el jardín; todo siguiendo un cierto ritual bastante inamovible.

A propósito de cómo vivíamos allí, Rosa Rossi me ha permitido traducir aquí parte de una carta que Renzo Lapicciarella mandó a su hija, Viola, desde Puigcerdà, en agosto de 1966:

Ayer, aquí, hubo tormenta, pero en serio. Un diluvio de agua, truenos poderosos y relámpagos que cortaban esa manta gris que era el cielo. Hoy, en cambio, ha triunfado el sol. Todo reluce: cielo, campos, montañas y árboles. Por no hablar de los pájaros festivamente entregados, con gran dedicación, a su actividad (para darnos gusto, pensamos nosotros). En suma, cosa de idilio o de redacción escolar, si lo prefieres. Pero, bromas aparte, éste me sigue pareciendo un lugar un poco mágico, donde incluso se puede llegar a pensar que quizás el mundo y los hombres han descubierto -o están a punto de descubrir- una medida de sí mismos y de las cosas, un maravilloso equilibrio entre razón y sentimientos y, en definitiva, el sentido preciso de su propia vida y de la de los demás. Manolo escribe sus diez holandesas diarias, Vera está jugando, Giulia continúa ordenando cuidadosamente las cosas (también a través de estas operaciones consigue hacer sentir su amistad y su afecto por los demás), Rosa espera que yo acabe de escribir para ir a Correos. Todo muy sencillo y muy corriente. Pero hay secreto. Está en la amistad, en el fondo común que la alimenta y que nos permite a cada uno -en condiciones más fáciles o más difíciles- no traicionar la imagen del hombre que nos hemos hecho. [...] Un tal escribió, una vez,

que "el paisaje es un estado de ánimo": es una exageración evidente, más que discutible por muchos motivos, pero contiene una parte de verdad suficiente. En un sentido muy particular y preciso podría afirmar yo también que Puigcerdà es "un estado de ánimo" [...]

Creo que algo de lo que cuenta Renzo lo sentíamos todos.

Como se ve, recibíamos visitas también allí, pero la mayoría formaban parte del ritual: pasaban parte de sus vacaciones con nosotros mis abuelos italianos (los padres de Giulia), su hermana, Rosa Rossi y Renzo Lapicciarella, viejos amigos; nos visitaban los abuelos españoles (padres de Manolo), sus hermanos... Con la edad, los abuelos empezaron a venir menos, pero compartimos el verano con nuevos amigos: Paco Fernández Buey y Neus Porta, la puntual visita de Juan-Ramón Capella (si a mediados de agosto no había aparecido, empezábamos a preguntarnos qué había sido de él) y muchos otros.

De alguna forma, la casa de Los Sauces era un punto de referencia, los amigos sabían que nos encontrarían allí.

Además, en Puigcerdà se celebraban dos de las fiestas más importantes del año: el aniversario de la boda de mis padres (que coincidía, además, con el cumpleaños de mi madre, el 27 de agosto) y el cumpleaños de Manolo, que era el 5 de setiembre. Solíamos reunirnos muchos de la familia y las celebraciones incluían decoraciones festivas, serpentinas, confetis, desayunos y comidas especiales, regalos, etc.

La explicación del hecho de que mis padres fueran enterrados en el cementerio de Guils de Cerdanya, un pequeño pueblo a unos cinco kilómetros de Puigcerdà, es la siguiente: Guils era el destino más frecuente de los paseos vespertinos de familia, casi en comitiva, en la época en que el camino aún no estaba asfaltado. Cuando se llegaba a lo alto del pueblo, delante de la iglesia, el paisaje era impresionante. Era el paseo preferido por Giulia; por eso nos pidió ser enterrada allí.

Recuerdo haberle preguntado a Manolo si él también quería ser enterrado allí: me contestó que le daba igual lo que se hiciera con él una vez muerto.

Las mil actividades en las que tu padre estaba inmerso no impidieron que te acompañara a la escuela. Creo que guardas algún recuerdo curioso de aquellos paseos. Si no ando errado, en uno de ellos te habló de la paradoja del montón de trigo de Zenón. ¿Fue así? Por las noches,

durante un tiempo, te regalaba unos dibujos, como si fueran viñetas de un cómic. ¿Los conservas?, ¿qué te explicaba en ellos?

Recuerdo mucho a Manolo ejerciendo de padre, quizás sus tareas conmigo eran las más agradecidas: llevarme al colegio, sacarme de excursión los domingos o a paseo por la ciudad... Nos recuerdo juntos en casi todos los museos de la ciudad.

Es cierto que me contó la paradoja del montón de trigo de Zenón volviendo del colegio por el paseo de San Juan Bosco. Era otoño, el suelo estaba cubierto de hojas caídas de los árboles, y Manolo empezó a preguntarme si una hoja constituía un montón de hojas. Obviamente, contesté que no, que un montón de hojas se formaba con varias hojas; así que me replicó si bastaría con dos hojas para hacer un montón. Y si no bastaban dos, ¿cuántas bastaban? ¿Tres, cuatro, diez...? ¡No se imagina nadie la impresión que eso puede producir cuando una no tiene ni diez años!

En una época de mucha actividad, encontró una forma de establecer una comunicación nocturna conmigo, cuando muchos días no nos habíamos visto más que por la mañana: el correo nocturno. Entre 1963 y 1965 aproximadamente, y de forma más o menos esporádica, dejaba algunas noches sobre la cabecera de mi cama un dibujo que yo encontraba por la mañana, en el que aparecían todos los personajes de la familia caracterizados como animales (él se dibujaba a sí mismo como un perro) en una escena que solía reproducir un hecho del día que acababa de pasar: "El pato, el pájaro y el perro cenan en un restaurante" (19-VI-64) o del día que iba a empezar: "Hoy vamos andando si es pronto" (?-?-63). También había mensajes educativos, por así llamarlos: "el pájaro mirando el gran plato de verdura que se va a comer en un momento" (9-VI-64). Uno de los temas recurrentes era su preocupación por la cantidad de tiempo que le tomaba su actividad política y lo tarde que llegaba a casa: "El perro, que ha llegado muy tarde, se hace la cena; el pájaro carpintero y el pato duermen" (20-I-64), "Sin repartir el correo, aunque sabe que eso es feo, el cartero desgraciado se ha ido a dormir muy cansado" (23-II-65), "Un perro más bien cansado llega a casa adormilado" (14-XI-65).

Hablando de regalos. Creo que el día de Reyes era espectacular en vuestra casa. Y no sólo el 6, también los preparativos. ¿Podrías explicarnos algo de ello? ¿Por qué ese entusiasmo por la festividad?

Efectivamente, junto con los cumpleaños, la gran fiesta en nuestra casa era la de Reyes, aunque no sé exactamente el motivo. Todos la preparábamos minuciosamente, llevábamos los regalos en el mayor secreto y cumplíamos todos los rituales: escribir la carta, dejar agua, pan y sal para los camellos... Además, como nunca me engañaron sobre el origen de los regalos, nunca dejamos de celebrar la fiesta con todo su ritual, hasta el último año.

Lo mejor era la lectura, la mañana del 6 de enero, de la carta que los Reyes Magos me dejaban, en respuesta a las nuestras. Extracto parte de la primera, de 1964, para dar una idea:

"... el carbón azucarado
se nos había acabado:
te hemos dejado verdura,
que es también una ricura.
A tu *mamma* regalamos
un librito en italiano.
Para Nando y sus papás
tres cosas encontrarás ..."

Pero también estas cartas tenían vocación didáctica:

"... Si no andamos confundidos,
siete años tienes cumplidos,
pero tu caligrafía
no es gran cosa todavía.
Trabaja tus buenos ratos,
mejora tus garabatos;
si no, tu letra será
como la de tu papá,
famoso en el mundo entero
por grande garabatero..." (1965)

Con los años, se ampliaron los temas de que hablaban Melchor, Gaspar y Baltasar en sus cartas. En 1969 Manolo ponía el siguiente discurso en boca de Baltasar:

"... por venir del Tercer Mundo, mi saber es más profundo. Úlceras, agotamientos, nervios, rostros macilentos, no se podrán mejorar si no es hundiendo en el mar el gobierno americano atado con el ruso. Pues lo que al hombre hizo daño durante el pasado año es, por un lado, el

fascismo del bestial imperialismo y, por el otro, el despecho del socialismo mal hecho. Ha sido un período aciago, por lo cual el estómago de la persona decente con espasmo se resiente. Pero no hay que atormentarse, sino más bien reforzarse para llegar al momento del sacrificio cruento del abundante ganado al banquete destinado que será celebración de la gran liberación. Para esa fiesta preclara doy esta minuta rara (por venir del Tercer Mundo, mi estómago es más profundo):

MINUTA

Hígado de johnson al franquillo picado,
salteado con manteca de nixon.
Chuletas de breznev con ulbrichts asados
Macedonia de generales de ambos hemisferios

Vinos:

Sangre de banquero
Linfa de fabricante
Líquido cefalorraquídeo de comerciante

Bebidas no alcohólicas:

Zumo de burócrata siberiano"

Y los pobres Reyes Magos acabaron absorbidos por la General Mitos Inc. de Oklahoma. En 1970 escribían:

"... Dicen nuestros gerentes de Oklahoma: "Hay que cumplimentar, coma por coma, al precio del mercado más subido, lo que encarga el cliente en su pedido. Nunca jamás se entregará un objeto que no se encuentre a un precio sujeto". Y aunque a nuestros gerentes les da grima nuestra usanza oriental de hablar en rima (dicen que puede confundir las cuentas de la sección de promoción de ventas), sin embargo, para que comprendamos la lección que aprender necesitamos, nos repiten un pareado extraño, jamás oído en el Oriente antaño:

"Deja el objeto sin precio
para el subversivo necio".

Deben tener razón nuestros gerentes, pues bien les obedecen hoy las gentes".

Pero los Reyes Magos no se dejaron convencer, y a partir de entonces apareció también en correo clandestino de los Reyes Magos. Decía en 1971:

"¿Cuál es de verdad el tema,
el importante problema
que en nuestros largos viajes
pensamos con nuestros pajes?
La cuestión es la siguiente,
aunque lo ignore la gente.
Andando por esos mundos
vemos sus males profundos.
Ya en nuestra más propia cosa
es la situación penosa:
de juguetes largas listas
hacen los capitalistas,
mientras más de un niño obrero
no tiene abrigo en enero.
¿Qué decir de los adultos?
No siempre arrancan indultos.
Sigue asolando la Tierra
el imperialismo en guerra.
Dolores y enfermedades
hay en todas las edades.
Pero aun es más complicado
este mundo endiablado,
pues eso es sólo una parte
de lo que habrá que explicarte.
Surge la complicación
por la siguiente razón:
que también tendría el planeta
alegría muy completa:
el sol, las nubes, el mar,
jugar, reír, estudiar,
andar, subir la montaña,
trepar las rocas con maña,

descansar, comer, beber,
oír, mirar, conocer,
y aún alguna cosa más
que después aprenderás.
Ya en sí misma es la alegría
lo que más importaría,
pero incluso es importante
para seguir adelante:
sin un fondo de alegría
ninguno se movería;
sólo el alegre consciente
puede ayudar a la gente.
Más, ¿qué quiere decir eso?
Pues que, si arroja su peso,
(con peso pinta a la gente
Chumy Chúmez el sapiente)
cada cual es muy capaz
de alegría, juego y paz.
Pero antes de proseguir
hay que saber distinguir:
no es oro cuanto reluce,
ni todo a alegría conduce.
El hombre capitalista
no es alegre, es escapista:
toda su falsa alegría
se basa en la policía;
ella protege los lujos
con más o menos tapujos.
El hombre capitalista
alarga siempre la lista.
Cuando ve del mal la noche
huye a comprarse otro coche;
en cuanto tiene un disgusto
o se lleva un nuevo susto
corre escapado a la tienda
a comprar lo que le venda
otro burgués comerciante.
Y así siguen adelante.

Lo contrario es la alegría
de esa febril vesania.
¡Acabemos de una vez
con tan criminal memez!
Pero estamos en un mismo
y circular silogismo:
NUNCA HABRA BUENA ALEGRÍA
MIENTRAS HAYA BURGUESÍA,
MAS NADIE ECHARA EL BURGUES
SI ANTES ALEGRE NO ES.
Esa es la gran paradoja,
peliaguda cuerda floja
sin cuya superación
nunca habrá revolución.
Tal es el real problema
e importantísimo tema
que en nuestros largos viajes
pensamos con nuestros pajes."

¡Pues qué Reyes Magos tan rojo-republicanos! Los primeros años setenta no fueron nada fáciles para vosotros. Tu padre pasó malos momentos, sufrió una depresión. ¿Qué recuerdas de aquello? Tengo entendido que un médico de Puigcerdà intervino con muy buen tino en aquella situación.

Las cartas de Reyes dejan constancia de la depresión que Manolo pasó. La de 1972, muy breve, acaba así:

"Por no tener energía
para una larga elegía,
te decimos simplemente
qué necesita la gente:
¡Abajo la depresión!
¡Viva la revolución!"

Si no recuerdo mal, al final del verano del 71 Manolo se encontró mal de vuelta de un viaje en coche. Parecía un simple mareo, pero no se le pasaba. Fue nuestro médico de Puigcerdà, efectivamente, el que detectó los síntomas de una depresión y aconsejó que le visitara un especialista.

Durante un par de años Manolo pasó momentos de abandono absoluto: eran empresas hercúleas lograr que se levantara de la cama o de un sillón, o que comiera algo. Además, por entonces fue nuestra última mudanza, la que nos llevó a la casa de la Diagonal. Aún no me explico cómo pudo Giulia soportarlo todo a la vez.

Es difícil decir con certeza cuáles fueron las causas de la depresión de Manolo. Desde luego, no se trató de una reacción a un hecho concreto, sino el cúmulo de una larga historia. Manolo a veces contaba cómo tomó la decisión, una noche en Alemania, de rechazar un puesto que le habían ofrecido y volver a España. El compromiso político no había pesado poco en aquella decisión. Yo siempre he pensado que no podía ser fácil renunciar a hacer carrera académica, a pasarse la vida estudiando (que era lo que más le divertía), para dedicar una parte importante de la vida a "conspirar", como él decía; sin preguntarse después si había valido la pena. Para principios de los setenta, Manolo ya andaba muy decepcionado de cómo iban las cosas en el mundo, en el país y en el partido.

Probablemente otros conocen mejor que yo las circunstancias de la depresión de Manolo. Habrá que preguntar a gentes como Nolas Acarín [NE: entrevistado por Xavier Juncosa para los documentales *Integral Sacristán*] que, aunque no era su médico, es probable que se preocupara por él en aquel momento.

Su médico se llamaba Montserrat, y debía ser un individuo muy competente; Manolo siempre hablaba de él con mucho respeto.

En el mismo edificio donde vivíais, tenían un piso tus abuelos paternos. ¿Qué tipo de personas eran? ¿Qué relaciones mantenía tu padre con ellos? Tu abuela murió en 1975. ¿Cómo reaccionó Sacristán ante la pérdida?

Efectivamente, los padres de Manolo vivían en la misma escalera que nosotros; mejor dicho, nosotros vivíamos en la misma escalera que ellos, tres pisos más arriba.

Mi abuelo, Manuel Sacristán Samiñán, era de origen ceutí, sus padres regentaban la cantina del casino militar de Ceuta. Tenía un carácter muy andaluz: era despreocupado, guasón y muy desprendido. Políticamente, como él mismo decía, era "pancista", aunque sus hermanos, durante la República y la Guerra Civil, fueron gente

comprometida, concretamente con la UGT, hasta el punto que uno de ellos tuvo que exiliarse, acabó en México y allí sigue toda su familia.

Mi abuela, Emilia Luzón de las Heras, era de origen castellano y había heredado de su familia de artesanos guarnicioneros su carácter previsor, responsable, creyente y de resignación. Nada que ver con la despreocupación de mi abuelo.

Manolo tenía debilidad por su madre y ella le adoraba: cualquier cosa que él dijera o hiciera iba a misa. La verdad es que, dado el gran sentido familiar que mi abuela tenía, cualquiera de nosotros era un dechado de virtudes, pero su hijo mayor más. Mi abuela Emilia murió el 18 de marzo de 1975, y para Manolo fue un golpe terrible. Muchos años después seguía recordando que él mismo le puso una inyección del sedante que el médico recetó y del que ella ya no volvió a despertar en todos aquellos días. Le impresionaba, además, la tenacidad con que mi abuela, no siendo tampoco tan anciana, había afirmado en los últimos tiempos que sólo aspiraba en esta vida a celebrar sus bodas de oro y cómo esa había sido, en efecto, una de las últimas cosas que hizo.

Durante la enfermedad de mi madre, el padre de Manolo se comportó con ella de forma admirable; eso los acercó más a los dos: a partir de entonces, Manolo visitaba a su padre cada día, a veces comían juntos y compartían la afición de mirar juntos los "partiditos" cada domingo ante el televisor de mi abuelo, que mantenían todo el tiempo sin voz, mientras contemplaban la pantalla prácticamente en silencio, con algún raro comentario esporádico.

En resumen, yo creo que Manolo tenía mucho cariño a sus padres y ellos, a su vez, no sólo le querían sino que le tenían un grandísimo respeto; les parecía que era un "sabio" que había tenido muy mala suerte en la vida y hacían todo lo que podían por ayudarle.

En febrero de 1980 murió tu madre, Giulia Adinolfi Sellitti (<https://giuliaadinolfi.caladona.org/>). ¿Cómo afrontó tu padre la pérdida?

La enfermedad y la muerte de mi madre es la experiencia que más ha marcado mi vida, no sólo por el drama que para mí constituyó su final, sino sobre todo por lo que aprendí del comportamiento de ambos.

Giulia demostró una lucidez y una serenidad impresionantes, combinando la lucha contra la enfermedad con la aceptación de los hechos tal como eran. La reacción de Manolo fue un ejemplo de

solidaridad total: siguiendo su estilo, leyó montones de artículos médicos que se hizo mandar por el hermano de Giulia (especialista en inmunología genética), acompañaba a Giulia a todas partes (en particular a las sesiones de terapia) y se convirtió en un experto enfermero en los últimos meses. Creo que aprendió de Giulia a comportarse en aquella situación, de forma que no se hundió depresivamente ni durante su enfermedad ni después de su muerte. Al contrario, recuerdo que los últimos meses de vida de mi madre, cuando ya estaba inmovilizada en la cama, paradójicamente, charlábamos y reíamos constantemente, a la vez que nos cuidábamos mutuamente los tres (y no sólo nosotros a Giulia).

[NE: Elena Grau Biosca, Violeta Ibáñez Royo, Isabel Ribera Domene (eds), *Giulia Adinolfi. Entre mujeres*, Barcelona: Icaria, 2025]

Después de la muerte de mi madre, Manolo, a pesar de sentirse de luto, como él decía (y como demostró vistiendo de negro durante una larga temporada), tuvo una reacción menos depresiva de lo que era frecuente en él. Supongo que, en parte, su preocupación por mí debió ser una de las causas.

Al cabo de poco tiempo fue invitado a México. Como he dicho, México había sido siempre una de sus pasiones: alguna vez me dijo que incluso había empezado a aprender náhuatl de joven. Pasó en México algo más de un año, dio un curso en la Universidad Autónoma, visitó todos los lugares que conocía por sus lecturas, volvió a ver a su familia exiliada y, lo más importante, se volvió a casar. Creo que fue una época feliz para él.

Eres licenciada y doctora en Matemáticas. Es conocido el interés de tu padre por la disciplina y por la filosofía de la ciencia, por la filosofía de las ciencias formales más en concreto. ¿Te orientó, te influyó en tus estudios? ¿Controlaba él, en alguna medida, tus decisiones?

Me parece evidente que mi padre tuvo mucha influencia sobre mis gustos en el tema de los estudios (y en muchos otros, creo). Su estímulo debió avivar mi interés por las matemáticas, que recuerdo muy temprano: cuando estudiaba primero de bachillerato ya tenía claro que las matemáticas eran mi asignatura preferida.

Sin embargo, la intervención directa de mi padre, de mis padres, en mis decisiones era siempre poco menos que nula. Siempre se preocuparon por saber cómo me iban las cosas, pero nunca me aconsejaron que

estudiara esto o aquello. La única intervención directa que recuerdo de mi padre en mis estudios ocurrió cuando yo estudiaba primaria en la Scuola Italiana de Barcelona: en verano, me estuvo dando clases de lengua castellana, preocupado por mi desconocimiento y mis faltas de ortografía. Mientras estudié en la facultad, se interesó siempre por saber cómo me iba y, más concretamente, por saber qué me explicaban, especialmente cuando estudié asignaturas de lógica, pero nunca emitió ni tan siquiera una opinión sobre lo que me enseñaban o sobre lo que debía yo leer o hacer.

Lo que, en cambio, siempre le obsesionó era que estudiara e hiciera las cosas a fondo. Repetía con frecuencia refranes como "la letra con sangre entra, y la labor con dolor" o "primero es la obligación y luego la diversión". Mi madre tenía una versión italiana: "chi bella vuol apparire, gran dolor deve soffrire".

Fuiste militante de las Juventudes Comunistas de Cataluña a mediados de los setenta. ¿Hablabais, discutías con él sobre temas políticos? ¿Intentaba convencerte de sus posiciones?

También en este tema la influencia de mi padre debió ser importante, pero si en el tema de los estudios procuró no intervenir demasiado, en éste fue todavía más prudente: jamás me dijo si le parecía bien o mal lo que hacía, ni me preguntó exactamente qué hacía (eso también tenía que ver con las medidas de seguridad de entonces, no sólo con su discreción como padre).

Hablábamos de política como de cualquier otra cosa, pero desde el punto de vista de quien comenta las noticias del periódico, no de quien hace una discusión política de partido. Eso sí, algunas veces le pedí ayuda para algo -un seminario, un artículo- y siempre me la dio con creces.

Yo no supe que él había abandonado su actividad hasta más tarde.

Se expulsó a Sacristán de la Facultad de Económicas de la UB en 1965. Más tarde, volvió brevemente (curso 72-73) y, de nuevo, no se le renovó el contrato. Posteriormente no se le concedió el nombramiento de catedrático extraordinario hasta muy entrado 1984. ¿Cómo vivió esas circunstancias? ¿Qué pensaba de su tardío nombramiento como catedrático?

Mi recuerdo es que vivimos aquello con cierta "normalidad", como si ya estuviéramos todos acostumbrados a las faenas que le hacía el régimen. Claro que la expectativa de que le nombraran catedrático nos alegraba a todos, pero como le dijo a un periodista que le preguntó: "prefiero estar con los corderos que con los cabritos".

Del curso 72-73, en cambio, no puede decirse que fuera muy "normal". Por de pronto, Manolo fue detenido aquel invierno ya no recuerdo si dos o tres veces. Por cierto que se vanagloriaba de llevar sus detenciones con mucha serenidad. Decía que era incluso capaz de dormir de pie en la celda de Jefatura donde le retenían mientras no le interrogaban. De su paso por la Modelo guardaba una cajita para medicinas que le regaló un preso común de su misma celda, y la cuidaba con muchísimo cariño. A pesar de todo, él intentaba mantener el ritmo de sus clases. Incluso tuvo que pasarlas de su horario habitual a las ocho de la mañana, porque decía que a su hora normal siempre había asambleas y no podía dar clase. Al cabo de poco tiempo de dar clase a las ocho volvió diciendo: "ahora ya no sufro las asambleas, ahora vienen a mis clases los que van a hacer pintadas de madrugada".

Rosa Rossi ha explicado que, poco después de la muerte de Giulia, tu padre estuvo leyendo y reflexionando sobre "el tema de la muerte". ¿Sabes si ha quedado algún ensayo, algún material de este estudio? ¿Impartió alguna conferencia sobre el tema?

Efectivamente, recuerdo que acumuló libros sobre el tema y que me hizo algunos comentarios sobre lo que leía, pero no sé gran cosa más. Es posible que Rosa, Nolasc, Juan Ramón u otros sepan algo más.

De aquella época, o un poco antes, sólo recuerdo que intervino en una mesa redonda organizada por la Asociación Española contra el Cáncer, junto con Jordi Estapé (que era el médico de mi madre), de la que volvió impresionado por la lucidez y el coraje de alguna de las enfermeras que allí hablaron.

Poco después de la muerte de tus padres, se creó la Fundación Giulia Adinolfi-Manuel Sacristán. Este 1995 hará diez años del fallecimiento de Sacristán. ¿Qué actividades piensa llevar a cabo la fundación?

La Fundación impulsará actividades de conmemoración. Probablemente algunas se vehiculen a través de las universidades de Barcelona: conferencias y mesas redondas. Ahora mismo estamos

concretando los detalles. Pretendemos, además, hacer coincidir los actos con algunas publicaciones: un texto de lógica inédito (escrito para una enciclopedia que no llegó a publicarse); un manuscrito inacabado sobre Gramsci (este trabajo tuvo probablemente que ver con la depresión de Manolo: lo estaba escribiendo entonces, lo interrumpió y quiso tirarlo; Jacobo Muñoz lo salvó); la tesis doctoral sobre Heidegger, cuya edición hace años que se agotó; y alguna publicación más como una antología de textos y otra de entrevistas. Aparecerá también un número monográfico de la revista *Mientras Tanto*, que Giulia y Manolo fundaron y la Fundación sigue editando.

En la bibliografía que Juan-Ramón Capella publicó en el número 30-31 de *mientras tanto* de 1987, se da cuenta de "papeles" inéditos. ¿Se ha pensado en la edición de esos papeles? Se ha comentado también que antes de morir estaba trabajando en torno a algún ensayo sobre el tema de la dialéctica. ¿Es así?

Los textos que hemos hallado más o menos completos son los que he mencionado antes. Ahora bien, está pendiente el trabajo de estudiar los cuadernos de Manolo para ver si en ellos se encuentra material publicable o no.

Es cierto que estaba trabajando sobre el tema de la dialéctica, dando un curso de doctorado, etc. Nunca me dijo, sin embargo, que estuviera preparando un ensayo, lo cual no quiere decir que no se encuentre entre sus apuntes material suficientemente elaborado como para ello.

La Fundación deberá impulsar la catalogación del material que tenemos y su estudio.

Permíteme finalizar haciendo referencia a tu nombre. Se ha dicho que la elección de Vera no es una mera cuestión estética. Es un homenaje a la verdad, un foco esencial que dirigió la trayectoria intelectual, política y vital de tus padres. ¿Es así? ¿Hay algún otro homenaje escondido?

Vera es un nombre relativamente frecuente en Italia: significa 'verdadera'. Desde luego, no es una mera cuestión estética. Varios amigos de Manolo han sido testigos de su interés por el significado de los nombres que pretendían poner a sus hijos y hasta qué punto eso le parecía importante.

Así que no hay homenajes escondidos ni criterios meramente estéticos, sino más bien voluntad de significado.

34. Llorenç Sagalés: “El filosofar de Sacristán es un filosofar incómodo, trasgresor, inquietante. Pues no sólo nace de una alta tensión entre el pensar y el vivir, sino que a la vez comunica y exige al que se le aproxima participar de la misma tensión si quiere que se le haga comprensible algo de su secreto.”

Navegando en la red topé hace muchos años, abril de 2000, con una carta que un monje -«Llorens» era el nombre que allí se indicaba-, fascinado por la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad, había dirigido a *Universitas Philosophica*, una revista editada por la Facultad de Filosofía de la Pontificia (Universidad Javeriana) de Santafé de Bogotá, Colombia. El consejo de redacción de la revista la había colgado en la red. La carta de Llorenç Sagalés Cisquella decía así:

Querida Guiomar:

Una breve nota para agradecerte los artículos que me hiciste llegar a través de Alberto. Ya los conocía todos menos el de Rohrllich en Science, pero ha sido una delicia reencontrar (y poder fotocopiar algunos capítulos de) el libro de Max Jammer. El ser tan repelente niño Vicente en este tema se explica por mi amistad desde adolescente con Manuel Sacristán (1925-1985), un importante pensador que me introdujo a mediados de los setenta en la filosofía de la ciencia, y con el que tuve relación hasta su muerte.

Sacristán ha sido sin duda el pensador marxista más importante de España durante este siglo, y no era creyente, pero tuve con él una especial sintonía, probablemente por su honestidad intelectual. Él me enseñó lógica y nos hizo amar las matemáticas. Pero una de sus mejores virtudes pedagógicas era que nos hacía ir directamente a las fuentes sin pasar por intermediarios. Fue así como me fui acercando enseguida a M. Bohr, Heisenberg, Schrödinger, De Broglie, Einstein, Von Neumann. ¿Por qué? Primero por el placer de la búsqueda de la verdad: cuando el otro día hablábamos con vosotras de la belleza en mi fuero interno pensaba en lo bellas que pueden ser algunas ecuaciones. En segundo lugar, pero al mismo tiempo, por una intuición antigua: jamás filosofar sin una base física bien sustentada. En el fondo late detrás un tema de mi interés desde siempre, y que es filosófico-teológico: revisar la noción de «realidad» con la que nos expresamos. Cuando me jubile, a lo mejor escribo algo.

Sacristán también me aguzó el sentido crítico: no fiarse del todo de los comentarios sobre cualquier cuestión antes de conocer directamente el original. Por eso busco los datos fríos del experimento de Aspect y cía. El tema de la confrontación entre la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica me fascinó al leer las obras completas de John Bell, cuyo «estilo» siempre me gustó, intuitivo pero prudente. Sobre este tema me pone un poco nervioso el tono neorromántico con el que se escribe, construyendo en el aire con una facilidad pasmosa. De ahí que prefiera la fatiga de revisar un texto matemático a la ilusión de usar unos cuantos palabrones fuera de contexto sin conocer el experimento. La verdad pide ser buscada arduamente, decían los medievales. O mejor, hay que dejarse encontrar por ella.

Mil besos, Llorens»

No había duda: una carta así merecía un seguimiento. Conjeturé con suerte, y con alguna ayuda que ahora no consigo recordar, que podría tratarse de un monje cisterciense que tuviera su “lugar natural” en el monasterio de Poblet. Acerté. Allí obtuve, por vez primera, noticias sobre su destino eclesástico.

Después de contactar con él, concertamos un primer encuentro en el que pude saber más detalles de su vinculación con Sacristán, iniciada cuando Sagalés era estudiante en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona a finales de los años setenta. Durante la conversación surgió la idea de hacer una entrevista más detallada sobre su relación personal e intelectual con el autor de *Panfletos y materiales* y sobre su forma de aproximarse a la obra sacristaniana.

El primer cuestionario que le envié en otoño de 2000, acaso demasiado extenso, fue recibido por Sagalés con calma y prudencia. Se tomó todo el tiempo que estimó adecuado y dedicó, según me dijo, dos o tres semanas a cada una de las preguntas. Sus primeras respuestas me llegaron a finales de la primavera de 2001. El interés de lo que allí se decía me parecía tan evidente que, sobre estas primeras respuestas, construí un nuevo cuestionario que le hice llegar poco tiempo después. Su demostrada paciencia apenas sufrió alteraciones, pero, con sabiduría y tacto, respondiendo algunas de mis nuevas preguntas, me apuntó la conveniencia de interrumpir nuestro diálogo (en realidad, su sabio monólogo) en algún momento. Estábamos en otoño de 2001.

Sigo creyendo, al cabo de los años, que lo aquí dicho es una de las mejores (y más singulares) aproximaciones a la obra de Manuel

Sacristán. Pueden verse como complemento sus declaraciones para los documentales de Xavier Juncosa: *Integral Sacristán*. El Viejo Topo, Barcelona, 2006.

Una versión de esta entrevista fue publicada en *Papeles de la FIM*, nº 19, 2002 (2ª época), páginas 79-97.

¿Puedes explicarnos la forma en que conociste Sacristán? ¿Fuiste alumno suyo en Económicas?

Desde adolescente me apasionaba la filosofía, pero me seducían también los estudios científicos y estaba inquieto por decidir en qué me centraría. Durante el C.O.U. (1974-75) llegó a mis manos el trabajo de Sacristán "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores" (original de 1968) y fue decisivo. Comprendí en seguida que mi pasión por el filosofar era lo bastante impertinente como para que no me abandonara nunca y que, por tanto, podía prescindir tranquilamente de hacer estudios académicos de filosofía y centrarme en cambio en alguna carrera científica que me permitiera penetrar en lo real desde alguna base material. La vertiente social y política de la Economía me acabó de decidir por ella, y sólo después de terminar Económicas estudiaría formalmente filosofía y teología.

Pero no conocí a Sacristán hasta finales de 1978, en una conferencia en la Fundación Miró de Barcelona sobre "El trabajo científico en Marx y su noción de ciencia". Todavía hoy pienso que es de las mejores aportaciones intelectuales de Sacristán. Yo andaba un poco turbado por conciliar mis lecturas de Marx con las de física y lógica que llevaba haciendo desde el verano gracias al aburrimiento en las clases de la Facultad. Y no es extraño que un mequetrefe como yo quedara seducido no sólo por el rigor y precisión del discurso de Sacristán; sino sobre todo por su honestidad y cautela intelectual: por primera vez yo percibía la figura de Marx dibujada con simpatía y realismo, pero sin asomo de hagiografía ni disimulo de sus carencias. Recuerdo también la primera impresión que me dio Sacristán de hombre vulnerable, con aquella melancolía aristotélica, no de pusilanimidad, sino de exceso de energía e inquietud.

A partir de entonces comencé a consultarle en la Facultad diversas cuestiones de matemáticas y de física que me interesaban (en concreto, sobre sistemas de axiomas y termodinámica), y para las que me era muy difícil encontrar interlocutores. Al año siguiente, en el curso 1979-80, fui

alumno suyo de «Metodología de las ciencias sociales», aunque al fallecer Giulia Adinolfi lo substituyó durante unas semanas Francisco Fernández Buey. Pero es difícil olvidar la primera clase de Sacristán. Al llegar nos dijo amablemente que ya estábamos aprobados y que a los que no les interesara la asignatura se podían ausentar durante todo el resto del curso. E inmediatamente después animó a los que no estuvieran motivados para que se levantaran y eligieran otra asignatura. Sólo entonces, aunque con cierto sonrojo, empezaron a marcharse algunos audaces, mientras Sacristán, con una ataraxia encomiable y camuflada ironía, los disculpaba acto seguido y los invitaba a dedicarse de lleno a otras materias más «productivas». En fin, sólo después de conseguir aligerar una clase ya de por sí poco numerosa, empezó a entrar en materia.

Has hablado de tu impresión de Sacristán como «hombre vulnerable». ¿Podrías precisar algo más esta consideración?

Sacristán se me apareció aquella noche como un «hombre vulnerable», no sólo en el sentido de sensible, afecto y afectado por las cosas, por las personas y sus sufrimientos, por los acontecimientos históricos (un sentido, si se quiere, psicofísico), sino «vulnerable» en sentido epistemológico de saber «padecer-con» la materia investigada, con los fracasos y debilidades de los hombres y de sus ideas, y que le daba una especial comprensión sim-pática de la experiencia (esa *einfihlung* de la que le gustaba hablar a Einstein).

A mí me llamó la atención el hecho de que su trabajo científico no estaba reñido sino que se aliaba con una vulnerabilidad tan acentuada a lo concreto y particular que le permitía recibir una pluralidad de notas que pasarían desapercibidas para los defensores de la im-pasibilidad y del objetivismo a ultranza. Había un contraste tan acusado entre la *apatheia* del discurso de Sacristán y su pasibilidad ante los «humillados y ofendidos», que hacía pensar en su interdependencia más que en su oposición mutua. Es verdad que este poder-ser-herido por lo real podía parecer una simple limitación u obstáculo para el conocimiento y para la vida misma. Pero yo creo que era precisamente esa vulnerabilidad la que hacía a Sacristán tan apto para ir dejando todo el espacio para esos olvidados y para las cosas mismas, dejarlas hablar y dar testimonio de ellas. A Sacristán no se le puede entender sin un cierto pudor intelectual, es decir, sin una renuncia a pretender abarcar con la mirada -la mirada

dominadora del conocimiento exhaustivo- su vulnerabilidad física y epistemológica, y sin una renuncia a todo vulgar psicologismo en la reconstrucción racional de su pensar. Hasta el punto que su apertura crítica a todo lo real no tiene lugar a pesar de, sino gracias a esa misma vulnerabilidad (a la vez que la alimenta), como si ésta fuera una huella del peso excesivo de las cosas y del padecer humano; y es la que le ha impedido reducir esas mismas cosas y padecimientos a esquemas preconcebidos o a apresuradas sistematizaciones.

¿Qué destacarías de su faceta de profesor universitario?

Sin duda, su capacidad de escuchar. Por encima de su talento comunicador, su afilado discernimiento para captar lo esencial, su amabilidad o la apertura y amplitud de sus conocimientos e intereses, lo que más me llamó la atención de Sacristán como profesor fue su sensibilidad para silenciarse y escuchar. De ese silencio -que no mutismo- surgía después la riqueza de su diálogo.

Asististe a dos seminarios suyos que impartió a finales de los setenta, uno sobre Popper y *La lógica de la investigación científica*, y otro sobre *Para leer El Capital*, de Althusser y Balibar. Podemos empezar por este último. ¿Qué recuerdas de sus comentarios sobre esta obra?

Sacristán presentó a Althusser como un buen exponente de la crisis que atravesaba el pensamiento marxista de finales de los setenta. El punto crítico clave estaba, para Sacristán, en la ingenua idea de Althusser de un corte completo entre el Marx maduro y su formación filosófica anterior, que fue principalmente hegeliana. De ahí las perplejidades del filósofo francés cuando «descubrió» que la obra de Marx no era ciencia exacta, y que los orígenes metafísicos del joven Marx se prolongaban irrefragablemente en sus obras de madurez. Por eso Sacristán presentaba la lectura de *El Capital* propuesta por Althusser como una lectura científicista, que resbalaba sobre lo fundamental de la obra marxiana. De hecho, la conferencia de Sacristán sobre «El trabajo científico en Marx y su noción de ciencia», de 1978, mostraba precisamente la inconsistencia del intento de despojar a Marx de su herencia hegeliana para verle como científico.

Por el contrario, para Sacristán la motivación metafísica había sido fecunda para la ciencia de Marx. Y a sus ojos de buen dialéctico, Marx mismo aparecía como un original metafísico autor de su propia ciencia

positiva; o, si se prefiere, un científico autor de su metafísica, de su visión general y explícita de la realidad.

El problema de fondo radicaba, por tanto, en la incapacidad de Althusser de «escuchar» a Marx y dejarle hablar; de modo que inevitablemente su *Para leer El Capital* se convertía en un estudio más interesante para conocer el desarrollo y tradición del pensamiento marxista en Althusser que para conocer el pensamiento del propio Marx. Lo cual no impedía a Sacristán recuperar y valorar mil sugerencias del libro de Althusser o recordarnos con evidente simpatía más de una vez en aquel seminario una idea contenida en el ensayo de Althusser de 1969 sobre Lenin (que Sacristán leía reconciliada con Gramsci): el marxismo no es una nueva filosofía de la práctica, sino una práctica nueva de la filosofía.

Déjame intentar precisar algo más tu respuesta. Señalas que para Sacristán la motivación metafísica había sido fecunda para la ciencia de Marx. Pero: a) ¿qué metafísica sería esa? y b) ¿De qué modo fue fecunda para la obra marxiana? En segundo lugar: recuerdas la simpatía de Sacristán con la concepción althusseriana de un marxismo entendido no como una nueva filosofía de la práctica, sino como una práctica nueva de la filosofía. Y esa «nueva práctica» de la filosofía, del filosofar, ¿en qué se diferencia de la antigua práctica? ¿Fue esa la forma en que Sacristán practicó y entendió el filosofar?

Te contesto ordenadamente. Se trata de la metafísica de tradición hegeliana; y el modo como, según Sacristán, ha sido fecunda para la elaboración de la ciencia de Marx es una buena muestra de lo retorcidos que son los problemas heurísticos que Popper excluía, con astuta cautela, de la filosofía de la ciencia. Echémosle un vistazo.

La cuestión decisiva reside en que ha sido la dialéctica hegeliana (la confusa noción de «desarrollo», entre otras) la que ha enseñado a Marx sistematicidad y, por ese medio, le ha dado sensibilidad para la teoría, permitiéndole rebasar la mera «crítica» de los jóvenes hegelianos de izquierda. Sacristán ha intentado mostrar que, sin su vuelta a Hegel -en particular a la *Lógica*- en los años 1850, y la subsiguiente comprensión del valor científico de la economía clásica (en especial de Petty, Quesnay, Smith y Ricardo), Marx se habría quedado con un programa científico mucho más pobre. Es una de esas guasas de la historia de la ciencia y de las ideas: sobre todo a partir de la intensificación de la

influencia hegeliana en los *Grundrisse* de 1857, es decir, a partir del elemento más anticientífico de su formación -el hegelismo-, Marx ha sido llevado a lo más científico de su obra, descubriendo que no hay ciencia sin abstracción. ¿Cómo?

El equívoco metodológico de Marx, que ha consistido en tomar por método en sentido formal una actitud (la dialéctica) y por teoría científica la visión de un objetivo de conocimiento (la «totalidad concreta»), se debe a la versión hegeliana de un viejo anhelo: el deseo de conocimiento científico de lo concreto o individual, en ruptura con la regla clásica según el cual *non est scientia de particularibus*. Ese anhelo, central en la filosofía de Leibniz, ha tomado en Hegel la forma de una pretendida lógica de lo individual, de lo concreto histórico, con la cual se podría «desarrollar» el ser hasta la concreción actual, articulando así su historia al mismo tiempo que su estructura. La conferencia de Sacristán de 1978, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, intentó mostrar que ese ambicioso programa precrítico enmarca el éxito y el fracaso de la aportación de Marx a la ciencia social y al saber revolucionario.

El marxismo como una «práctica nueva de la filosofía» era presentado por Sacristán destacando la independencia filosófica del marxismo. No, desde luego, en el sentido de que no existan precursores del marxismo en sentido filológico. La falta de precedentes del marxismo estaba para él precisamente en la rotura con esa fragmentación del pensamiento de que hablábamos más arriba, en la rotura con el viejo axioma de la teoría de la ciencia de que sólo hay ciencia de la universal; y en la elevación, por el contrario, de lo concreto a objeto más buscado del conocer, y en la producción consiguiente de un tipo de actividad intelectual que, sin necesidad de introducir ninguna supuesta ciencia particular nueva, es, sin embargo, global novedad científica al mismo tiempo que práctica. Sacristán sugería una noción de «filosofía» alejada de las divisiones académicas. La matemática, la física o la economía serían disciplinas instrumentales al servicio del conocimiento de lo concreto real, evitando así, p.e., todo reductivismo del marxismo a la economía (economicismo), contra el que tan sensible era Sacristán. El filosofar marxista no consistiría en sentar nuevos filosofemas, sino en la búsqueda del conocimiento de lo concreto para la fundamentación de la práctica revolucionaria. De modo que el principio de la «práctica» se convertiría en un correctivo crítico fundamental de ese filosofar, el único

principio capaz de rechazar toda búsqueda de consuelo en transcendencia o Absoluto alguno.

Se ven asomar ahí a Labriola y Lenin. Y yo creo que la práctica de Sacristán también ha ido más allá de sus mismas ideas.

En cuanto a Popper, ¿por qué crees que tenía tanto interés en él? ¿No hay una paradoja, aparente paradoja tal vez, entre la enorme distancia política existente entre ambos y el interés epistemológico (sin coincidencia de posiciones) de Sacristán por la obra del autor de *Conocimiento objetivo*?

La falsabilidad como criterio popperiano de demarcación científica ofrecía a Sacristán una espléndida base y camino inicial sobre los que situar y contrastar la noción de ciencia de Marx. Durante el seminario de aquel curso 1979-80 sobre *La lógica de la investigación científica*, de Karl R. Popper, Sacristán insistió mucho sobre la importante y constante afirmación popperiana de la continua necesidad de poner en tela de juicio el propio punto de partida (lo cual tiene poco que ver con el relativismo).

Yo tiendo a pensar que Sacristán intuyó pronto que el materialismo dialéctico ofrecía la mejor concepción del mundo para ser falsada y que se planteó su trabajo científico -sin menoscabo de su profunda motivación ética- como un intento progresivo de falsar el marxismo crítico.

Indudablemente hay una evidente paradoja (por cierto, una palabra que no entusiasmaba a Manolo) entre ese interés metodológico de Sacristán por el racionalismo crítico de Popper y la amplia brecha política existente entre ambos...

¿Por qué no era “paradoja” una palabra del gusto de Sacristán? ¿Qué término usaría él? ¿Aporía, inconsistencia, antinomia?

A Sacristán le preocupaba que a través de los pensamientos «paradójicos» entraran los demonios irracionales en la búsqueda de lo real. El lógico que intenta discernir la identidad de las cosas, y el dialéctico que buscaba las contradicciones, no se sentía nada cómodo con las analogías que no pueden dejar de poner continuamente de relieve todas las paradojas del pensamiento. Y no es extraño que Sacristán temiera que por el camino de la analogía, a caballo de la

univocidad y la equivocidad, aumentarían las confusiones o se colarían ambigüedades.

Pero Sacristán también sabía que las paradojas se encuentran en todas partes en la realidad antes de encontrarse en el pensamiento y que designan a las cosas mismas antes que la manera de decirlas. Inútil buscar términos sustitutorios (aporía, inconsistencia, antinomia): Sacristán es demasiado listo para caer en simples nominalismos. Por eso no ha podido dejar de usar las paradojas, con conciencia de que, usadas con rigor, son fuente de objetividad. Es más, yo creo que la paradoja le ha dado a su búsqueda ese carácter de infatigable provisionalidad tan específico suyo.

Para él, la paradoja es el reverso de aquello de que la síntesis es el anverso. Pero este anverso siempre se le hace huidizo, hasta el punto de que en el campo de los hechos la síntesis no puede ser más que búsqueda. *Quandium vivimus, necesse habemus semper quarere*. Y la paradoja no es entonces más que la búsqueda o la espera de la síntesis. Con un añadido simpático: me parece que para Sacristán la paradoja es la hermana risueña de la dialéctica, más realista y más modesta si se quiere, aunque menos susceptible, menos presurosa, con la virtud de que recuerda siempre a su hermana mayor, siempre a su lado pero sin avanzarla.

Y con todo, Sacristán ha desconfiado de este hermanamiento, pues ha visto bien que cuanto más se eleva, se enriquece y se interioriza la vida, más terreno gana la paradoja: ya soberana en la vida simplemente humana, su reino predilecto es la vida del espíritu, y su triunfo la vida mística. De ahí sus continuas precauciones para no ser derrotado por la irrupción de lo trascendente en su trabajoso conocer de ciencia.

Comentabas la evidente paradoja entre el interés metodológico de Sacristán por el racionalismo crítico popperiano y su amplísima distancia política.

Efectivamente. Pero eso muestra dos de los rasgos más interesantes del filosofar de Sacristán. Por un lado, su concepción de la verdad como provisional, con la confianza de que progresivas aproximaciones transformen las contradicciones de la realidad en contrastes. Más que un «dialéctico», el Sacristán que yo conocí se me presentó más bien como un «dialógico» (que incluye al primero) en la búsqueda infatigable de lo real, de expresiones provisionales de unas apreciaciones siempre

incompletas, pero rigurosas y orientadas hacia la plenitud. Su renuncia a escribir grandes obras sistemáticas y su preferencia por el género de los artículos, no son sólo reflejo de los problemas económicos y de tiempo de Sacristán, sino también de su desconfianza por las síntesis acabadas y redondeadas.

Por otro lado, la paradoja de su interés por la obra de Popper, muestra la capacidad crítica de Sacristán en el mejor sentido. Como le gustaba decir en aquel curso, no podemos criticar a fondo nada ni nadie hasta conocer y percibir la verdad de la que es portador. Es el conocimiento por «simpatía», tan bien ilustrado por Copleston (a quien tradujo Sacristán) siguiendo a Tomás de Aquino: no hay auténtico conocimiento sin una actitud de compasión, sin una acogida del objeto indefenso en una atmósfera cálida de discreción. Sacristán sabía bien que, también en la vida intelectual, a veces son peores los amigos que los enemigos. Y tenía siempre instalado un sexto sentido que le hacía desconfiar o exigir más de los autores y pensamientos con los que sintonizaba, y ser en cambio más comprensivo -no sin ironía- con los que su oposición era patente.

Sacristán, como bien sabes, fue en los años sesenta uno de los cultivadores más destacados de la lógica formal en nuestro país. Es sabido su interés por las implicaciones filosóficas del teorema de incompletitud gödeliano. ¿Qué destacarías de su aproximación?

Yo creo que la singularidad de la aproximación de Sacristán al teorema de Gödel está en su consideración «positiva» del mismo.

Gödel había demostrado que un cuerpo finito de axiomas conduce inexorablemente a plantearse problemas que no tienen solución dentro de ese cuerpo finito de axiomas. De este teorema se han dado muchas interpretaciones. Pero yo creo que Sacristán intuía que no se trata de una limitación intrínseca a las afirmaciones axiomáticas y postuladas en cuanto afirmaciones -es la interpretación usual de dicho teorema-. Sino que deja al descubierto ante nosotros la complejidad de lo real, es decir, el carácter de realidad de lo construido según los axiomas y postulados en cuestión. Sin duda, hay en Sacristán una profunda asunción de la finitud, con la conciencia de que algunas cuestiones quizás serán siempre irresolubles para nuestra inteligencia (y que recuerdan mucho al Chomsky de estos últimos años). Pero yo pienso que, para Sacristán, el verdadero alcance del teorema no estaría tanto en la insuficiencia

intrínseca de un sistema de axiomas y postulados, como en la radical originalidad de lo construido realmente que abre ante nuestra inteligencia y que nos lanza a una nueva y más fina búsqueda.

Por eso creo que el interés de Sacristán se centraba no sólo en delimitar el campo propiamente lógico, sino en indicar que si construimos un objeto con arreglo a las propiedades definidas y contenidas en los axiomas, este objeto así construido tiene «más» propiedades que aquellas que hemos puesto en él; lleva consigo, además de las que hemos puesto en él, otras que habrá que investigar. Ésa es, al menos, la impresión que dejaron en mí sus conversaciones. Su presentación de la noción marxista de «dialéctica» en “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*” (1964), por ejemplo, ¿no se hace más comprensible si contemplamos ese «más» de la realidad a que dan lugar las acciones humanas, es decir, cuando aplicamos el principio de la práctica a la totalidad concreta de la vida?

¿Qué te parece más interesante, visto desde hoy, del singular marxismo de Sacristán? ¿Qué Sacristán se leerá en el siglo XXI?

Lo más interesante para mí del marxismo de Sacristán se identifica con lo más interesante del marxismo original y que permanece explícita o implícitamente en los mejores pensadores marxistas: la fusión de la teoría y la práctica revolucionarias, o, con palabras de Sacristán comentando a Gramsci, de lo producido (el fruto del *poiein*) y lo actuado (el fruto del *prassein*).

En el fondo de este marxismo crítico de Sacristán hay una radical rotura con la fragmentación del pensamiento occidental, una rotura con el viejo axioma de la teoría de la ciencia que niega el conocimiento científico de lo particular. Esa sensibilidad por el conocimiento de lo concreto para la fundamentación de la práctica revolucionaria, tan próxima a la de Labriola, ofrece una gran novedad científica que siempre podrá ser fecunda. Como lo sería hoy, por cierto, para fundamentar una crítica contra el economicismo dominante que no fuera meramente romántica o sabiduría de salmista burgués.

La desconfianza de Sacristán -y de Marx- en el valor de los conceptos universales y su convicción de que lo concreto y particular no es deducible ni resoluble, tienen un claro sabor epistemológico inglés (Locke, Hume), pero son tan antiguas como el pensar judeocristiano. Y cualquier asiduo lector de la tradición bíblica percibirá las huellas del

conocimiento experiencial y del sentido de la alteridad de raíz hebrea en muchos textos de Sacristán. Pero donde el referente no son los escritos sapienciales sino los proféticos. ¿Por qué?

Excelente pregunta.

En mi opinión ello se debe a la fuente de inspiración de donde brota esa fusión entre la teoría y la práctica, y que no es otra que la vulnerabilidad de Sacristán ante la concreta miseria humana. «La miseria absolutamente agobiante que no se puede legitimar, que ya no se puede edulcorar» (Marx), es el peso equilibrador que se opone a toda síntesis meramente especulativa y que da a Sacristán ese impulso objetivo no sólo para interpretar o construir el mundo, sino para transformarlo.

Este Sacristán dolorido que presento seguramente no se leerá en el s. XXI, pero con ello se perderá la oportunidad -nada sentimental, por cierto,- de hacer mejor ciencia. Pues su reflexión a partir de la miseria humana como centro hacia adelante (para su eliminación) y hacia atrás (a la búsqueda de las razones que la han originado) sería un buen correctivo para las reducciones del pensar único y sustantivo y de una ciencia pretendidamente neutral que se avecinan.

Una vez finalizaste tus estudios universitarios, ¿seguiste manteniendo relaciones con él? ¿Alguna relación epistolar. ¿Qué temas comentabais?

Cuando terminé Económicas empecé los estudios de filosofía y teología. Pero yo seguiría interesado por temas de lógica y de mecánica cuántica. De modo que continué comentando con Sacristán los trabajos de Gödel de los años treinta (Mosterín los acababa de traducir), el artículo sobre lógica difusa de L. Zadeh de 1965, y me hizo conocer los estudios de Suppes, Sneed, Stegmüller y Ulises Moulines sobre la estructura y la dinámica de las teorías científicas. Tengo la lamentable costumbre monástica de no guardar nada (correspondencia, fotos, etc.), pero recuerdo que le acribillé varias veces a preguntas sobre las «desigualdades» de Bell y me dio muchas referencias bibliográficas tanto de la escuela de Copenhague como de los últimos experimentos (principios de los ochenta) de mecánica cuántica de Aspect publicados en la *Physical Review*.

Yo lo iba a ver a la Facultad para no hacerle perder tiempo extra. Me daba la impresión de verlo algo apurado si tenía demasiada gente

alrededor suyo, de manera que algunas veces no llegué a entrar en su despacho y me volvía con mis pretenciosas preguntas para mejor ocasión.

En la conversación con él salían siempre otros temas, claro. Por ejemplo, a partir de mi interés por la entropía, me hizo leer artículos del s. XIX sobre los clásicos de la termodinámica, así como la marginada obra maestra de Georgescu-Roegen sobre economía y ecología; y le recuerdo muchas sugerencias sobre sociobiología e ingeniería genética, que le preocupaban mucho aquellos años.

Tú eres creyente y Sacristán, digámoslo así, no te seguía punto por punto en esta posición. ¿Conversasteis sobre estos temas? ¿Crees que tienen algún interés las posiciones que mantenía en este asunto y en temas afines?

Sí, en diversas ocasiones conversamos sobre el cristianismo, en particular sobre su capacidad práctica de otorgar libertad, sobre la vida de los primeros cristianos y sobre algunas cuestiones de historia de la teología. Tanto él como yo evitábamos centrar la conversación sobre la evidencia subjetiva de la fe y la revelación, o sobre nociones pseudo-teóricas abstractas como «cristianismo» y «marxismo». A los dos nos ponía un poco nerviosos la frivolidad de tanto comentario de salón durante aquellos años de pretendido «diálogo» en que todo parecía perder la poca identidad que le quedaba. Algunos han hablado de la agresividad intelectual de Sacristán contra el pensamiento religioso, y Raimon Galí ha recordado cómo en los años sesenta -para desesperación del mundo eclesialístico barcelonés-, Sacristán seducía sin oposición las cabezas de los mejores y más generosos estudiantes universitarios alejándolos de la fe. Pero yo creo que se alejaban solos, y que Sacristán se limitó a hacerles razonable el abandono de un barniz religioso ya de por sí muy superficial, ofreciéndoles en cambio una apuesta política y científica a la que entregarse.

El Sacristán con el que yo me encontré a finales de los setenta sabía callar oportunamente con prudencia, tenía pánico a las modas y sospechaba de las descalificaciones generales y apresuradas. Quizás por eso, cuando en aquellos años todo el mundo parecía abandonar la nave cristiana, él contemplaba el naufragio religioso con más discreción y con menos entusiasmo que tanto liberado, más preocupado en cambio por las nuevas sendas por las que empezaba a discurrir el irracionalismo. Por

otro lado, tengo la impresión de que Sacristán siempre agradeció que yo le tratara -con evidente simpatía, claro, pero- como un *alter ego*, sin santificarlo; y que se sintió cómodo conmigo al saber que yo vivía y trabajaba manualmente en el sudoeste del Besòs.

Las opiniones de Sacristán sobre los temas que he citado al principio de esta cuestión no eran absolutamente originales, pero tenían la virtud de ser poco convencionales y, al menos conmigo, siempre respetuosas. Destacaría un par de ellas.

Adelante, por favor.

La primera se refiere a su sensibilidad por la «práctica»: si algo le sorprendía del cristianismo, era su insobornable fecundidad para generar periódicamente insensatos que se entregaran de carne y espíritu a los pobres. Y todavía le veo sonreír cuando le cité *La pesanteur et la grâce*, de su Simone Weil: «Contempler le social est une voie aussi bonne que se retirer du monde. C'est pourquoi je n'ai pas eu tort de côtoyer si longtemps la politique» (Le gros animal).

La segunda era su interés por una cuestión de historia de la teología que yo le había comentado unos días antes como de pasada. Yo estaba leyendo algunos artículos del P. Chenu sobre el origen de las órdenes mendicantes en el s. XIII, y le observé cómo las síntesis teológicas franciscana (Buenaventura) y dominicana (Tomás de Aquino) sólo surgieron después de un largo período de ocultamiento, de intensa vida y de experimentar el fracaso y la imposibilidad humana de llevar a la plenitud una intuición desbordante. ¿No estaba la sabiduría de Buenaventura contenida en la experiencia del «simplex et idiota» Francisco y sus primeros fraticelli? ¿No late la serenidad y la adoración sosegada del sistema teológico del Aquinate en la intrepidez del castellano de Caleruega Domingo? Pasados unos días, Sacristán me comentó que nuestro tiempo indigente pedía gestos de vida que prepararan futuras síntesis -siempre provisionales- de las que ahora estábamos huérfanos, y que otras generaciones quizás podrían formular mejor.

Uno de los temas que se suelen citar como decisivos en la obra filosófica de Sacristán es su noción de dialéctica. ¿Cuáles crees que son los aspectos más interesantes de su aproximación a esta noción?

Un poco más arriba ya he apuntado la concepción constitutivamente dinámica de la «dialéctica» marxista en Sacristán, siempre a la búsqueda del «análisis concreto de la situación concreta» (Lenin). Pienso que la fecundidad de la dialéctica en Sacristán no radica en el esquema metodológico como tal (como podría hacer creer una lectura apresurada de “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”), sino en el poder de advertir la mutua interacción de realidades en apariencia opuestas. Lo interesante en su noción de dialéctica no es tanto su capacidad para analizar el poder de lo negativo y captar las contradicciones (que también), sino más bien su habilidad para transformar las contradicciones en positivos contrastes, sin por ello caer en la sistematicidad de corte hegeliano. Es probable que su formación germánica -tan sensible a las polaridades frente a las armonías latinas- tenga algo que ver en ello; aunque yo creo que ese rasgo le viene dado sobre todo por su continua confrontación con los datos analíticos de la ciencia en cada momento y con la realidad histórica.

A veces pienso que para percibir el sentido de algunas nociones que Sacristán usa en su introducción al *Anti-Dühring* de Engels, como «ser», «materia» o «despliegue», decisivas para entender su noción de «dialéctica», sería fecunda su confrontación con Zubiri (*La estructura dinámica de la realidad*), un autor de filosofía substantiva con el que Sacristán tiene más en común de lo que partidarios y adversarios esperarían. Y que Ignacio Ellacurría (*Filosofía de la realidad histórica*) podría hacer de amable intermediario.

Como sabes, Sacristán dedicó su tesis doctoral a las ideas gnoseológicas de Heidegger. A pesar de las excelentes críticas vertidas por Emilio Lledó y José María Valverde, su trabajo pasó y ha pasado algo desapercibido. ¿Por qué?

Sacristán debió intuir pronto que el filosofar que se le iba dibujando en el horizonte, entendido como una manera de vivir según la razón, debía medirse tarde o temprano con el pensar irracionalista de Heidegger. Pero su combate con el filósofo germánico ha llegado precisamente en un momento -la segunda mitad de los cincuenta- en que se ocultaba temporalmente la influencia de Heidegger, en coincidencia con los éxitos económicos occidentales de la sociedad opulenta de la postguerra y con el ascenso de amplios movimientos socioculturales de inspiración estructuralista y marxista clásica o neomarxista. Más tarde, a partir de

los primeros setenta, en el contexto cultural neorromántico del renacer de las filosofías irracionalistas, la figura de Heidegger reaparece de nuevo con una fuerza que no ha dejado de crecer hasta hoy. Como dirá su admirado Pöggeler (1928-2014), somos todos heideggerianos de sensibilidad sin haberlo leído. Pero va a tratarse ya del último Heidegger y de su grandiosa teología negativa, ante la que la crítica gnoseológica de Sacristán aparecerá -a los ojos postmodernos de final de siglo- como impertinencia positivista del superficial e ingenuo pensamiento abstractivo, y puerta de entrada del demonio metafísico en la ciencia-técnica moderna.

La tesis doctoral de Sacristán es una carrera de fondo, poco angustiada por su éxito inmediato o por dar respuesta a urgencias del momento. Por eso sigue y seguirá siendo actual, tanto si la atmósfera dominante es ilustrada como esotérica. El que se casa con la moda enseguida se queda viudo. Y Sacristán prefirió permanecer en la soledad del corredor de fondo. Eso no le impidió recoger del mismo Heidegger algunas aportaciones importantes. Pues tengo para mí que Sacristán, siempre sensible a las contribuciones de los que estaban ideológicamente lejos de él, fue recibiendo de Heidegger no los argumentos ni la solución, pero sí la sospecha por los abusos y desviaciones de la funesta prisión cristiana y a la vez técnico-moderna del mundo actual. Lo cual no es óbice para que Sacristán se preocupara poco del «olvido del ser» como problema filosófico; pues lo real-olvidado se le había presentado en su forma elemental en la figura de la miseria humana. ¿Y no es esa precisamente la situación cristiana radical, y tras ella la situación radical israelita profético-veterotestamentaria, que el judío Marx, en sustitución de los cristianos, había redescubierto en el XIX y que forma el apriori teológico de todo su pensamiento?

Entre las corrientes epistemológicas de aquellos años, ¿qué autores tenían más interés para Sacristán, aparte de Popper del que ya hemos hablado? ¿Recuerdas su opinión sobre Kuhn y *La estructura de las revoluciones científicas*?

Dos nombres citó con frecuencia Sacristán en el seminario sobre Popper que nos dio en el curso 1979-80: Lakatos y Stegmüller. Sacristán valoraba extraordinariamente el célebre libro editado por Lakatos-Musgrave sobre *La crítica y el desarrollo del conocimiento científico*, y con frecuencia acudía a sus artículos para enriquecer el diálogo con la obra

de Popper. A veces Sacristán daba la impresión de pensar que toda la controversia entre Popper-Kuhn-Lakatos estaba basada en un cúmulo de malentendidos. Con todo, yo creo que veía en Lakatos -más incluso que en Kuhn- la invitación a revisar la noción vigente de «racionalidad». Por supuesto que Sacristán estimaba la nueva sensibilidad que la obra de Kuhn había traído hacia la historia y la sociología de la ciencia. Pero las imprecisiones del concepto nebuloso de «paradigma», de moda en la izquierda de los sesenta, y las ambigüedades de su aplicación en el nuevo ambiente de «asalto a la razón» de principios de los setenta, estimulaban más bien la prudencia del lógico Sacristán, siempre prevenido con las ideas con las que se sentía a gusto.

En cambio, hacia Lakatos, un lógico con menos pretensiones que Kuhn y con evidentes limitaciones, Sacristán sentía menos prevenciones y percibía sus sugerencias con simpatía: lo que parecía irracional desde el ángulo de los análisis lógicos usuales, ¿no podía encontrar racionalidad en otro marco conceptual más apropiado? La elaboración de este marco era ya la meta de autores como Stegmüller, y Sacristán nos invitó a entrar en el campo de las «metateorías» por nuestra cuenta.

Es probable que el materialismo dialéctico -tan empobrecedor para muchos lógicos formales- le haya dado a Sacristán desde joven el discernimiento adecuado para prevenirse del empeño arrogante e infructuoso de construir una ciencia libre de influencias metacientíficas. Y en cambio le ha permitido madurar aquel otro más modesto y viable de someter a reflexión esas influencias tratando de racionalizarlas. A nosotros, estudiantes de economía, nos invitó a leer a Godelier y a R. Meek.

Aunque yo creo que esa mirada tan temperada y abierta de Sacristán le venía de su admirado Heinrich Scholz.

Muchas personas han hecho referencia a la excelencia de las conferencias impartidas por Sacristán. ¿Es esa también tu opinión? ¿Qué destacarías de ellas? ¿Tienes alguna de ellas en consideración especial?

Sacristán tenía un singular discurso oral, con una desacostumbrada corrección gramatical. Sus conferencias empezaban con una sugestiva *captatio benevolentiae* que atraía la atención del oyente desde el primer instante. Pero su originalidad estaba en que planteaba de entrada o bien una oposición en la que se apuntaba la dosis de verdad de lo contrario

de lo que se iba a sostener después, o bien se mostraban las debilidades o limitaciones de la tesis que se defendería a continuación. En ambos casos, ese inicio conseguía provocar al oyente, desvelarle y hacerle consciente de algunos de sus prejuicios, y disponerle para un diálogo mucho más auténtico en el que se sintiera participante activo. El inicio de conferencias como “El filosofar de Lenin”, en la Universidad Autónoma de Barcelona (23/4/1970), con ese desparpajo -sorprendente para una época todavía de devotos leninistas- sobre la insuficiencia técnica o profesional de los escritos filosóficos de Lenin; o como la ya citada de “El trabajo científico en Marx y su noción de ciencia”, en la Fundación Miró (11/11/1978), cuando ya se empezaba a hablar del marxismo como de un pecado de juventud, son buenos ejemplos de cómo invitar al oyente a bajar las defensas irracionales de sus juicios preconcebidos y marchar de consuno.

El arte de Sacristán consistía en convertir esas contradicciones en contrastes a lo largo de las conferencias. Pero ese estilo del «claroscuro» también era muy exigente hacia el oyente, pues no sólo obligaba a éste a estar dispuesto a revisar críticamente cualquiera de sus presupuestos, sino que además le impedía acomodarse en ninguna de las fases de la argumentación. Por eso no es extraño que sus conferencias inquietaran y disgustaran profundamente a todo aquel que no estuviera dispuesto desde el principio a participar en ese itinerario intelectual.

Con todo, quisiera destacar otro aspecto de la singularidad de las conferencias de Sacristán: la «autoridad» con que eran impartidas.

¿Autoridad?

Sacristán hablaba «no como los escribas y fariseos, sino como quien tiene autoridad». En unos años intelectualmente tan relativistas, con tanto «yo diría», «puede», «quizás», «hasta cierto punto», «un poco», etc., el rigor y la claridad del discurso de Sacristán sobresalían por su fuerza de convicción. Sacristán creía en lo que decía, y este es un rasgo decisivo para una verdadera comunicación de todo mensaje. Sin duda producía recelo en asépticos y neutrales axiológicos, y dio a Sacristán esa fama de engreimiento y de orgullo intelectual entre sus abundantes detractores. Pero para quien jugara con transparencia y honestidad, era una estupenda lección de la no-separabilidad de la teoría y de la práctica y de apuesta por la verdad.

¿Qué relación observas entre ética y ciencia en la obra y en el hacer de Sacristán? Algunas veces se le acusó de chato positivismo. ¿Es esa tu opinión?

La obra científica de Sacristán está impulsada (no meramente producida) por una permanente tensión ética en diálogo con ella. Y no sólo su obra científica. Yo creo que toda su vida fue un prolongado esfuerzo político y racional por derribar la dictadura franquista y combatir sus alienaciones irracionales a través de artículos, conferencias, traducciones, estudios, conversaciones y militancia. A Sacristán se le hacía insoportable el sufrimiento del inocente, y yo pienso que ahí está el centro inspirador de la compenetración recíproca en su obra entre la ética y la ciencia.

¿Sentimentalismo subjetivista incapaz de hacer ciencia positiva «normal»? No creo, pues tomar conciencia de las motivaciones metafísicas latentes en todo hacer científico es precisamente lo que permite afinar este último. ¿Puerta abierta a los demonios irracionales? No necesariamente, pues su «debilidad» ética es justamente la que le permite exorcizarlos a través del principio de la «práctica». Y buscar, eso sí, una noción de racionalidad más depurada aunque siempre provisional e insatisfactoria.

A primeros de los ochenta, ante la avalancha de tanto irracionalismo imperante, Sacristán hacía guasa diciendo que teníamos que redactar un manifiesto positivista. La guasa no debería hacer creer al lector cándido que nuestro Manolo sufría de chato positivismo. Por el contrario, nos debería permitir aproximarnos a su nostalgia de un reencuentro entre el pensamiento y la vida, una aspiración clásica llena de profundidad intelectual, pero que será contemplada siempre con desconfianza por los reyezuelos de cada uno de los ámbitos ético y científico.

A veces pienso que si Sacristán hubiera alimentado esa unidad de saber y vida no sólo a través de la tradición griega y marxista, sino también a través de la patristica cristiana de los primeros siglos, se habría enfrentado a las tentaciones dualistas con menos crispación. Pero incluso a un observador tan ponderado como él, tenía que serle muy difícil sobrevolar en sus años de madurez la desconfianza generalizada y el menosprecio conmisericordioso ambiental hacia todo lo que oliera a cristiano.

Ha pasado mucho tiempo desde su fallecimiento y, en parte, Sacristán es casi un desconocido. ¿Por qué crees que se ha generado este progresivo desconocimiento de sus trabajos?

La pregunta parece presuponer que los trabajos de Sacristán fueron básicamente conocidos y valorados durante su vida, pero yo no tengo esta impresión tan optimista. El filosofar de Sacristán es un filosofar incómodo, trasgresor, inquietante. Pues no sólo nace de una alta tensión entre el pensar y el vivir, sino que a la vez comunica y exige al que se le aproxima participar de la misma tensión si quiere que se le haga comprensible algo de su secreto. De manera que aquel que perciba la unidad de ese filosofar, pero no esté dispuesto a sumergirse vitalmente en él, manteniéndose a la orilla en un filosofar intelectualista y «sentado», se verá abocado a deshacerse de él si no quiere quedar permanentemente insatisfecho y fastidiado. La crítica velada de «ingenuidad» que se le ha hecho en ocasiones a Sacristán por esas -se dice- puristas aspiraciones, es un testimonio de que quizás se le conoce más de lo que parece: pues es verdad que es un autor peligroso (no sólo políticamente, sino también en el ámbito científico), que pone difícil al lector instalarse en alguna suite mental demasiado confortable.

Por otro lado, el filosofar de Sacristán, muy motivado por cuestiones actuales y sensibles, es en cambio un filosofar intemporal, que va a los fundamentos. De ahí su densidad y dificultad, de pocas concesiones, aunque en muchas ocasiones consiga la brillantez. No es un filosofar complejo, pero sí arduo. *Bonum est arduum*. Pues Sacristán es sencillo por profundo. Demasiado claro y distinto para los enmascaramientos no sólo postmodernos sino de todas las épocas. Por eso, yo creo que si alguna temporada la Academia tiene la tentación de exhumarlo, Sacristán no dejará de sospechar.

Como bien sabes, Sacristán fue miembro destacado de *Laye*. Entre otros muchos trabajos, escribió un buen número de críticas teatrales. ¿Conservan algún valor?

De su época en *Laye*, Sacristán nos ha dejado varias críticas teatrales. Están escritas en su juventud y, como es lógico, son desiguales en calidad y estilo. Pero yo creo que algunas de ellas sí conservan un respetable valor. No sólo de carácter histórico o sentimental, sino también un valor crítico literario consistente. Por ejemplo, me gustaría llamar la atención sobre la crónica que Sacristán escribió para «Laye» a

finales de 1952 del drama *El deseo bajo los olmos*, de Eugene O'Neill. La crónica contiene ya algunos de los temas que preocuparán siempre a Sacristán: la unidad y compenetración recíproca entre el «fondo» y la «forma» en la obra dramática y en la vida personal, una cuestión clave de la mejor estética (no del esteticismo); la progresión dialéctica en el comentario de la obra, que responde al rico juego dialéctico de la misma realidad de los personajes, en una atmósfera de acordes, disonancias, contrapuntos y síntesis parciales nunca plenamente acabadas, pero cada vez más intensas y ricas por la progresiva profundización del mismo tema sinfónico; o la alienación burguesa del afán de «posesión» y la acumulación, pero donde la burguesía, como diría Pasolini, no viene a ser tanto una clase social como una enfermedad contagiosa.

Aquí sólo quisiera subrayar un aspecto singular del comentario de Sacristán: su sensibilidad para captar la dimensión teológica de la obra de O'Neill. Sacristán ha percibido bien que el «deseo» (eros) de posesión que atraviesa a los personajes reposa en un trasfondo teológico calvinista y puritano progresivamente secularizado. Siguiendo a la escuela histórico-sociológica alemana (Sombart, Max y Alfred Weber, Troeltsch), Sacristán ha puesto de manifiesto que la consecuencia social más visible del calvinismo y de las sectas reformistas no puramente luteranas ha sido fundamentar teológicamente y dignificar por vía religiosa el trabajo y la riqueza. El Dios de O'Neill no es un Dios neotestamentario misericordioso ni compasivo, sino un Dios todopoderoso, duro y solitario, de atmósfera veterotestamentaria, que impone a los hombres trabajos y penalidades. La crítica de Sacristán ha captado la lógica teológica que va de la invocación de Dios como Omnipotencia al sentimiento exacerbado de la posesión; y de paso ha mostrado la paradoja de que O'Neill, formado en el catolicismo (al que abandonó), no haya intentado ni conseguido nunca crear un clima religioso católico en sus obras.

En 1952, Sacristán ya no combate contra los dioses, sino, como el mejor ateísmo de Marx, contra los ídolos. Y es mérito suyo haber mostrado la fecundidad de transitar en una dirección poco conocida por los gurús oficiales de nuestra moderna crítica literaria. Pues no sólo ha sabido mostrar en numerosas ocasiones las pasiones humanas ocultas detrás de la apariencia religiosa de la vida cristiana concebida como alienante (una vía de mucho tráfico); sino que también ha intentado desenmascarar el real trasfondo religioso oculto a veces en las

manifestaciones más profanas de la pretendidamente liberada literatura occidental, tan de vuelta de no haber estado en ninguna parte. Lo cual, dicho sea de paso, no prejuzga nada sobre el origen de esas correlaciones entre lo sagrado y lo profano. Pues, como ha demostrado adecuadamente la mecánica cuántica y estadística, correlación no es causalidad.

Y de sus trabajos de crítica literaria, sobre Goethe o Heine por ejemplo, ¿qué destacarías con más énfasis?

En «La veracidad de Goethe» no sólo hay crítica literaria. ¿Cómo iba a poder ser así, cuando Goethe es contemplado por Sacristán en la integridad armoniosa de su persona, es decir, no sólo como literato («En el principio existía la palabra») sino como ser-un-hombre («En el principio existía la acción»)? La virtud de Sacristán en esta introducción a las obras de Goethe (traducción de J. M^a. Valverde), de 1963, está en que no se ha limitado a leer o a escribir un estudio histórico-crítico sobre el *Fausto*, sino en que ha sabido entrar en el ámbito de irradiación de la figura de Goethe y ha sentido su hechizo. Lo cual no le impide, antes al contrario, le facilita el poner de manifiesto las contradicciones y el fracaso -pero también su grandeza- de este «cínico veraz» que es Goethe. ¿Cómo? Sin duda dialécticamente.

Y yo destacaría dos aspectos de la aportación de Sacristán. Por un lado, Sacristán ha visto bien que los escritos que constituyen la autobiografía (es decir, *Poesía y verdad* y *Viaje a Italia*) son la verdadera clave para entender toda la obra de Goethe. ¡Qué nostalgia de una armonía ya imposible entre naturaleza y arte, entre ciencia y poesía, entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, en el individuo irremediabilmente escindido e incompleto de la cultura burguesa! Por otro lado, Sacristán ha sabido insinuar a lo largo del texto la situación paradójica de este «hijo del mundo», Goethe, que no reza, pero que vive con mucha más fuerza la *analogia entis* que Hölderlin, que sí reza desde su identidad mística (aunque eso último ya no es de Sacristán). La experiencia cósmica circular de Goethe ha surgido gracias a un doble adiós, a un débil protestantismo pietista y al materialismo banal de los franceses y de la ilustración europea: «¡Qué vacío y vaciedad para nosotros en esta medianoche triste del ateísmo!» (*Poesía y verdad* 3, 11). Yo creo que Sacristán ha acertado en dibujar un Goethe que sabe a ciencia cierta,

aunque a veces se muestre vacilante, que es el muro de contención de una corriente contraria y arrolladora.

¿Y en cuanto a «La consciencia vencida» de Heine?

De la larga introducción de Sacristán a las obras de Heine (Vergara, 1964), no es escaso el mérito de haber destacado que la clave interpretativa de la «consciencia vencida» de Heine no es filosófica ni religiosa. Con unas raíces sensibles, pero frágiles, Heine va pasando sucesivamente por el romanticismo, el hegelianismo esotérico, y el saint-simonismo inconsistente y decadente del socialismo utópico. Sale de ellos con un plus de tristeza y, gravemente enfermo, se deja ir por la pendiente de una «conversión» al cristianismo protestante que tampoco le dará la paz. En la agonía de sus últimos años, Heine seguirá siendo lo que siempre había sido, ni cristiano ni ateo, ni creyente ni incrédulo, un hombre trágico entre dos polos, Dios Padre y la Necesidad. Sacristán ha mostrado que la clave de la vida y la obra de Heine se manifiesta en el saberse él mismo y su poesía un síntoma del radical hundimiento del arte burgués; pues el poeta alemán, verdugo y víctima a la vez, ha percibido que sus mismos dardos van directamente a destruir aquello que queda de su corazón escindido. Pero la ruina de su poesía es un reflejo de la ruina de su pensamiento ante las contradicciones de tanto dolor y miseria en el mundo y en él mismo. Dolor al que, según Heine, ha contribuido la misma religión con su mezquino rebajamiento del hombre.

Sacristán, con su escaso entusiasmo religioso, ha abandonado pronto esa senda interpretativa por idealista; por ello no ha penetrado en la incapacidad de Heine por percibir ya la omnipotencia divina «en» la impotencia del crucificado. ¿Ni tampoco esa nostalgia infinita que mina a Heine de que algún día el inocente no sea vencido y muerto por el injusto (cfr. el poema “A Lázaro”)? En cambio, Sacristán sí ha dibujado con buena dialéctica cómo Heine ha intuido la verdad de su tiempo, contra la cual naufragaba la justificación tradicional del arte, de un mundo dolorido con tantas masas empobrecidas y alienadas por el capitalismo industrialista, que imposibilitaba el lirismo «puro» sin quedar atrapado por la mentira. Con todo, el hundimiento en carne y espíritu de Heine, ¿no es también, como el príncipe Myschkin al final de *El idiota*, de Dostoyevsky, un testimonio de la cruz del nazareno?

¿Observas puntos de ruptura o inflexiones en la evolución intelectual de Sacristán? Si es el caso, ¿puedes dar cuenta de ellos?

Un pensamiento dinámico y crítico como el de Sacristán es incómodo de apresar. Los diccionarios y los manuales de historia de la filosofía acostumbran a destacar en él, después de los escauceos juveniles, su inicial debate con Heidegger, su encuentro con Scholz y la moderna lógica formal a partir de su estancia en Münster, y, finalmente, como si fuera un tercer Sacristán, pero ocultando que se da en los mismos años alemanes, la recepción del marxismo crítico, en diálogo al final de su vida con las corrientes pacifistas y ecologistas. Pero, ¿se trata de auténticos virajes, inflexiones, acentos o puntos de ruptura en su evolución intelectual? Quizás algún comtiano dirá malévolamente de Sacristán aquello que este último decía con agudeza de Heidegger, que su filosofar tiene continuidad aunque no tiene coherencia lógica.

Pero yo tiendo a contemplar el itinerario de Sacristán más bien al revés, como una marcha discontinua, pero con más coherencia lógica de la que estaríamos dispuestos a aceptar inicialmente. Eso sí, con una lógica que ya conoce positivamente el teorema de Gödel, es decir, que no sólo es cada vez más consciente de sus limitaciones, sino que gracias a ellas perfila mejor sus objetivos.

Creo que las inflexiones del pensar de Sacristán que se describen se dan en la superficie del río, pero no en el fondo del cauce. En sus aguas profundas yo veo la simultaneidad, nunca del todo armonizada, de combate y saber. Sacristán ha podido intuir el encuentro dramático de estos dos ámbitos en algunas de las grandes concepciones del mundo que él ha conocido bien: el Bhagavad-gītā, con su intento de unir el rugiente drama del mundo con la calma divina; Heráclito, para quien la guerra es padre de todas las cosas y el mundo un montón de basura desparramado, aunque entre las contradicciones vibra el ritmo del logos eterno; pasando por el estoicismo, que enseña a los sabios la apatía en medio de la tormenta de las pasiones, y por Dante y Milton, hasta el prólogo del *Fausto* goethiano en el cielo; y hasta la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel, cuya agitada dramática debe coincidir con la madura calma de la *Ciencia de la Lógica*. Pero Sacristán también ha podido percibir como el Bhagavad-gītā permanece preso en contradicciones; que en Heráclito una orgullosa resignación prepara ya la huida de los estoicos fuera del drama; que en el Fausto (como ya antes en la *Divina comedia*) la contradicción dramática está atravesada por el hilo

conductor de una nostalgia absoluta que se va purificando o del eros que se depura al ir ascendiendo; y que en Hegel perdura un último dualismo abierto entre la existencia en lucha y un saber universal.

La grandeza del pensar de Sacristán está para mí en que se ha resistido siempre a abdicar de la dramaticidad entre el combate y el saber, entre la revolución y la razón; al precio de una tensión difícil de soportar, se ha resistido a la tentación de la síntesis o identidad entre ambos campos, sin dejarse fascinar por el nuevo gnosticismo de nuestra época científico-técnica.

Ni el lógico ni el marxista autónomos por cuenta propia entenderán nada y creerán que el camino de Sacristán está abocado al fracaso o no tiene salida. Al no integrar su drama ni dejarlo absorber del todo por ninguna epopeya del espíritu o de la humanidad, Sacristán aparecerá a los ojos del respetable como amoral y merecedor de aniquilación. Quizás la mejor introducción a él sea *La medida*, de Brecht (pero que sea la primera redacción). O el *Apocalipsis*, de San Juan, con su simultaneidad de liturgia adorante y combate.

No abuso más, querido Llorenç. Muchas gracias por tus interesantísimas reflexiones.

35. José Sarrión: “Sacristán se adelanta a temáticas y análisis que décadas después van a descubrir otros autores.”

Profesor de filosofía de la Universidad de Salamanca, José Sarrión Andaluz es un gran estudioso de la obra de Manuel Sacristán. Además de sus numerosos artículos y coediciones de su obra (*Sobre Sartre, Metodología y Filosofía de las Ciencias Sociales I, II y III*), su tesis doctoral, publicada por Dykinson en 2017, lleva por título *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*.

Estamos celebrando el primer centenario del nacimiento de Manuel Sacristán Luzón (Madrid, 5 de septiembre de 1925), recordamos también los 40 años de su fallecimiento (Barcelona, 27 de agosto de 1985). Son muchas las caras del “poliedro Sacristán” (en el sabio decir de Xavier Juncosa): profesor universitario represaliado, maestro de ciudadanos, filósofo preocupado, excelente conferenciante, crítico literario, musical y teatral, luchador antifranquista, dirigente del PSUC-PCE, militante del CANC, traductor (más de 33.000 páginas: del alemán, inglés, francés, italiano, catalán, griego clásico, latín), tesis doctoral sobre Heidegger,... Son muchas sus aportaciones a la tradición marxista-comunista, incluidos sus textos ecocomunistas o ecosocialistas, pacifistas, antinucleares, sin olvidarnos de sus escritos en el ámbito de la lógica y la filosofía de la lógica, o sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores o sus textos sobre la universidad y la división del trabajo. Tú hiciste tu tesis doctoral, la segunda que se ha presentado sobre su obra, en torno a “La noción de ciencia en Manuel Sacristán”. A día de hoy, sin desconsiderar ninguna de sus caras, ¿qué es lo que te parece más vigente, más interesante de su obra?

Antes de comenzar, me gustaría señalar lo insólito de esta situación. Lo lógico sería que fuera yo quien te entrevistara y te preguntara tu opinión, dado que eres el principal especialista en la obra de Sacristán.

Ya será menos, querido Jose. En todo caso, está muy bien que de cuando en cuando seamos algo ilógicos. Adelante con tu respuesta.

No es nada sencillo responder a tu pregunta. Precisamente, ese carácter poliédrico es lo que genera tantos puntos de interés, algo que podría decirse de cualquier clásico —si verdaderamente se le puede considerar

como tal— de la filosofía y la política, ya sea Gramsci, Marx o Aristóteles, cada uno, evidentemente, en su campo, sin pretender entablar comparaciones imposibles...

Tres autores muy estudiados por Sacristán, como sabes. Me apunto esta referencia tuya a los clásicos, te pregunto más tarde sobre ello. Continúa, por favor.

Para acercarnos mejor a Sacristán, un buen método puede ser dividir su vida en etapas. Las dos propuestas de periodización de la vida de Sacristán son las que propusisteis Paco Fernández Buey y tú mismo en la Introducción a vuestra antología de Catarata *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón* (2004, p. 15) y la que propone Juan-Ramón Capella en *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política* (Trotta, 2005, p. 14). Ambas periodizaciones son más o menos coincidentes en cuatro periodos. Primero: una etapa de formación, entre 1941 y 1955, que comenzaría con sus primeros escritos universitarios y terminaría aproximadamente con el fin de *Laye* en 1954 y sus estudios en Münster entre 1954 y 1956. Segundo, un primer periodo de madurez, que comenzaría con su retorno a España en 1956 y su ingreso en el Partido Comunista de España (PCE) y el PSUC, y terminaría, después de los acontecimientos de París y Praga en 1968, con su dimisión de dicho partido en 1969. Tercero, un periodo de transición intelectual, que abarcaría hasta mediados de los años 70, donde propugna la autocrítica del movimiento comunista y señala problemas nuevos en la crisis del movimiento comunista. Cuarto, un segundo periodo de madurez que comenzaría con la fundación de las revistas *Materiales* y *mientras tanto*, hasta su fallecimiento en 1985. Esta etapa estaría marcada por la elaboración de un proyecto roji-verde-violeta.

Se podría introducir algún ligero matiz, pero a mí me sigue pareciendo razonable esa periodización que apuntas, muchísimo más de Paco Fernández Buey que mía.

Respecto a su primera etapa, el Sacristán en periodo de formación, también conocido como Sacristán pre-marxista, creo que ya vemos en él rasgos de genialidad, si bien no encuentro unas aportaciones tan sustanciales como en las etapas posteriores. Vemos un Sacristán en formación, muy humanístico, aún no introducido en el campo de la

ciencia con tanta precisión como sucederá a partir de Münster, aunque ya se puede intuir su interés.

Lo interesante a mi juicio de esta etapa es que podemos observar que ya entonces Sacristán se erige como miembro de pleno derecho de la generación de los 50 de Barcelona, con una cultura a la altura de un Lukács, un apetito lector salvaje y un carácter crítico poco común. Un joven estudiante que lee poesía, escribe teatro y crea sus primeros ensayos filosóficos con un nivel impropio de su edad. Un filósofo que combina su interés por la cultura y la filosofía europeas con un gran conocimiento de la tradición española, como Ortega y Unamuno, lo cual por cierto es muy importante, porque Gramsci o Lenin nos han enseñado que para hacer política hay que conocer la tradición del país al que uno pertenece, crear un marxismo entroncado en la tradición cultural en la que uno habita, y eso en España nadie lo consiguió, pero creo que quien más cerca estuvo fue Sacristán. Pero en esta primera etapa, no obstante, no estamos aún ante el Sacristán más político, que es el que más me interesa.

Ya en esta etapa, como señalas, hay textos filosóficos, literarios e incluso políticos de mucho interés. Pienso, por ejemplo, en su crítica del *Alfanhuí* de Sánchez Ferlosio, en sus textos sobre dramaturgia norteamericana (Wilder, O'Neill) o en sus varios escritos sobre Ortega (y Heidegger) y Unamuno. A mí me siguen gustando mucho dos artículos políticos de esta etapa: "Comentario a un gesto intrascendente" (*Laye*, 1950) y un "Entre sol y sol" de enero-febrero de 1952 sobre la primera visita de la Escuadra usamericana al puerto de Barcelona.

No cabe duda de la importancia de los textos que señalas, que muestran las raíces de Sacristán. No debemos olvidar tampoco su interés por Simone Weil, autora que en los últimos años ha recobrado mucho atractivo en España.

Ahora bien: el segundo Sacristán, el posterior a Münster, es ya un Sacristán comunista. Y militante. Y dirigente. Para mí esto es muy importante porque los verdaderos clásicos de la tradición comunista no son meros teóricos, ni tampoco simples organizadores o propagandistas, sino aquellos escasos dirigentes que han logrado unir teoría y praxis. Esto intentaba ser Marx, esto fueron sin duda Lenin, Lukács, Gramsci, cada uno con mayor o menor éxito.

Sacristán vuelve a España en 1956 ya como militante del PCE-PSUC, y hasta 1969 es dirigente -insisto, dirigente, no simpatizante ni firmante de manifiestos- de dicho Partido. Montserrat Galcerán señaló este punto en la presentación del Año del Centenario, que realizamos en la Fiesta del PCE de 2024: que en España no hemos tenido apenas personas que fueran, a un mismo tiempo, teóricos y dirigentes. Hemos tenido buenos dirigentes y buenos teóricos, pero personas que fueran ambas cosas, no. Y Sacristán, recordaba Montserrat, sí cumplió ambos papeles durante esta etapa.

Esta muy bien que insistas en ese punto, a veces olvidado. Fue, como recuerdas, miembro del comité ejecutivo del PSUC entre 1965 y 1969. No hay muchos casos parecidos en la tradición comunista española o en la de otros países.

Durante esta etapa emplea su arsenal teórico y su capacidad de trabajo para hacer trabajo clandestino: primero, crear Partido en la Universidad, que es su espacio sectorial de militancia; segundo, impulsar frentes de lucha comunes (el más destacado en dicha época el SDEUB, más adelante lo serán las CCOO de la Enseñanza, el CANC, etc); tercero, elevar el nivel de formación teórica del Partido; cuarto, realiza una política de difusión cultural del marxismo en España a través de su labor como traductor y editor. Esto demuestra que estamos ante un cuadro político inteligente y práctico, con capacidad de construcción práctica y de tejer alianzas. Por esta razón se convierte en el gran referente del antifranquismo en la Universidad de Barcelona.

Sería muy difícil definir esta etapa, que a mi juicio es impresionante. Por poner solo un ejemplo: sus escritos sobre la Universidad, especialmente sus *Tres lecciones sobre la universidad y la división del trabajo*.

Te interrumpo. Precisamente la primera vez que lo oí fue en marzo de 1973, en una conferencia sobre esta temática. Aunque entendí poco (yo era de “ciencias”, de exactas), me deslumbró totalmente. Continúa por favor.

Esas lecciones, decía, son una pequeña muestra cómo usar correctamente el análisis teórico para la intervención política en la tradición comunista. Es decir: estamos en un contexto de lucha por una Universidad Democrática bajo el franquismo, en plenos años 60; en este contexto, en concreto a finales de dicha década, un grupo de

izquierdistas universitarios llama a abolir la Universidad. Y Sacristán, que está en medio del meollo y de la organización del movimiento, responde con un análisis serio, para explicar por qué el hecho de que la universidad sea una instancia de reproducción hegemónica no es razón para abolirla, sino, por el contrario, para luchar por la entrada de las masas obreras en la misma. ¿Por qué? Porque la reproducción de hegemonía de la Universidad no se produce simplemente mediante la ideología que se vuelca en el aula, sino, sobre todo, en el hecho de que el acceso a los estudios superiores está condicionado clasísticamente. Estamos ante un texto que une a Ortega y a Gramsci. En él vemos intervención política de coyuntura, pero también rigor teórico que aspira a hacer análisis de profundidad y sostenibles en el tiempo. Y además un conocimiento que combina los marxismos más avanzados de la época (en aquel momento Gramsci aún es prácticamente desconocido en España, recordemos que no existía ni la edición crítica de Gerratana) junto a los autores más importantes de la tradición hispánica como es el caso de Ortega. Y, no lo olvidemos, todo ello con vocación de hacer política. Es potentísimo, porque el texto finaliza con una predicción de futuro muy llamativa, valiente y poco común en la actualidad. Pocos teóricos se atreven ya a hacer juicios acerca de hacia dónde se desplaza la realidad, a tratar de definir tendencias reales, pero esto en política es fundamental. Pues bien, el análisis de Sacristán sobre la universidad termina prediciendo que, tarde o temprano, el poder burgués tendrá que introducir o reforzar “barreras horizontales que produzcan aún más estratificación, estamentalización intrauniversitaria: graduados de 1.^a, de 2.^a, de 3.^a. [...]. La estrategia capitalista reacciona reforzando la jerarquía ya en la misma titulación, reforzando más el prestigio ideológico del principio jerárquico. El modelo es el sistema norteamericano” (*Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, p. 150). ¡Esto es increíble! Durante medio siglo pareció que ese análisis no se iba a cumplir.

¿Por qué dices que parecía que no se iba a cumplir?

Porque en las décadas posteriores a este escrito más bien la Universidad se “masificó” y se produjo una entrada sustancial de hijos de la clase obrera en la misma (aunque desde luego no en las mismas condiciones que para las clases medias, evidentemente). Sin embargo, a los pocos años de empezar el siglo XXI, en España se combina el proceso de

Bolonia con una salvaje subida en las tasas universitarias (aún más sangrantes en el caso de los Másteres, muchos de los cuales son obligatorios, por ser profesionalizantes). Y entonces el análisis de Sacristán se cumple. Yo leo este texto precisamente en 2008, cuando estamos en plena lucha contra el Plan Bolonia. Una época muy difícil para ser comunista, con el Gobierno Zapatero en una de sus máximas cotas de popularidad.

Por poner un ejemplo: las Juventudes Socialistas del PSOE venían a intentar reventarnos las asambleas de Estudiantes contra Bolonia porque, según ellos, éramos poco menos que unos reaccionarios antieuropeos que no entendíamos la modernidad de la universidad, y las consignas del “giro enseñanza-aprendizaje” que iban a revolucionar la universidad española y a rescatarla de su centenario atraso. Todo consignas emitidas desde el Gobierno que, con el tiempo, se revelaron como un mantra falso, una zanahoria ideológica, puesto que el palo material era la subida de tasas y la jerarquización de los títulos. Y entonces, en ese contexto de lucha contra Bolonia en la universidad, en condiciones de minoría absoluta, Sacristán me enseña, teniendo yo 26 años, que es que la universidad es precisamente eso, que su función hegemónica consiste en que no todos puedan entrar en las mismas condiciones. Que no es que los dirigentes de la universidad o del Gobierno sean ineficaces, sino que cumplen a la perfección la función que deben cumplir para que el capitalismo funcione y para que los de siempre obtengan sus beneficios.

Este texto, cuya confección comienza en conferencias entre 1969 y 70 es tremendo, porque, mientras se redacta -insisto, para un debate político, como sucede en casi todos los textos importantes del marxismo, desde *Miseria de la Filosofía* al *Qué hacer* o la *Sobre la cuestión meridional*-, Sacristán estaba sufriendo condiciones de persecución absolutas, expulsado de la universidad por su actividad política. Y su análisis sobrevive medio siglo y reaparece en 2008 para inspirar a un puñado de jóvenes comunistas que buscábamos orientación teórica para entender nuestra realidad.

Esto es clave, y para mí es el Sacristán de los 60, el Sacristán dirigente comunista, en uno de sus momentos de máximo esplendor, sin desmerecer en absoluto sus etapas posteriores.

Recordemos también el Manifiesto “Por una Universidad democrática”, el texto que se leyó (lo leyó Paco Fernández Buey) en la constitución del Sindicato Democrática de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB).

Por supuesto. Podríamos pasar días repasando las aportaciones de Sacristán durante esta etapa, durísima pero apasionante.

Ahora bien, esta etapa termina, y lo hace de manera trágica. Depresión política y personal (clínica), decepción con los eventos históricos de la época, enfrentamientos en el partido, y -me imagino- cansancio acumulado; puesto que la militancia, si se practica bien, es durísima y agotadora. Y Sacristán dimite de sus cargos en el 69, atravesando una depresión, si bien lo hace discretamente. Recordemos que unos años después vendrá toda una fiesta de exhibicionismo anticomunista, de ex militantes arrepentidos del PCE que se entregarán al nuevo PSOE otanista y neoliberal, “100% marxist free”. Sacristán no será uno de ellos, al contrario.

Era impensable en su caso.

Mantiene su dimisión en discreción, manteniendo el carnet durante otra década. Y, mientras sucede esto, ocurre que la sociedad española (y europea) se está derechizando. Estamos ya en el post68. Antes mencionábamos sus *Tres lecciones sobre la universidad y la división del trabajo*, escrito por primera vez en 1969-70. Casi 10 años después de su primera redacción, el texto se reedita. Pero en dicha reedición, en 1977, el propio Sacristán reconoce que aquel viejo riesgo de izquierdismo que representaban los “abolicionistas de la Universidad” de mediados de los 60, ha desaparecido ahora a finales los 70. Y que ahora el problema es precisamente el contrario, es decir, que “buena parte de la insensata vanguardia estudiantil de 1967-1972 se ha hecho tan estérilmente ultrasensata que este viejo material será quizás útil empleándolo al revés que en 1970” (*Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, pp. 98-99). Esta frase creo que resume muy bien la perplejidad de Sacristán, un comunista de mediana edad que prevé, antes que la mayoría, que el proyecto comunista se va a disolver como un azucarillo. Que nos han derrotado. Y esto a pesar de que el ambiente general, hacia mediados de los 70, más bien parecía indicar lo contrario.

Has hecho referencia a la nota previa previa que escribió en enero de 1976 para la edición de su texto, traducido al catalán, en la revista rosellonesa *Aïnes*. Hablabas de derrota.

Sí. Creo que Sacristán ve esta derrota antes que la mayoría, y es probable que influya en su depresión. Y de ahí Sacristán empieza a interesarse por ejemplos de resistencia. Aparecen sus notas a la traducción de Gerónimo, sus escritos de Ulrike Meinhof. No es que él considerara a la cultura apache la mejor cultura del mundo, ni que la RAF le pareciera el modelo político a seguir. No. Lo que le interesa son los intentos de “ir en serio”, frente a un mundo cada más más derechizado en el que habita, y una izquierda “ultrasensata”.

Le interesa, en suma, estudiar ejemplos de resistencia.

“Ir en serio” uno de sus excelentes conceptos-expresiones en el ámbito de la lucha política, incluso también en el ámbito del trabajo y de la reflexión intelectual.

Y en ese momento, y aquí hay otro momento de genialidad, descubre la ecología. Esto es increíble, porque el informe al club de Roma de 1972 no cayó especialmente bien en toda la izquierda. Pero Sacristán lo lee, lo estudia, y concluye que el nuevo paradigma ecologista es una razón para recuperar la raíz revolucionaria del marxismo frente a las tentaciones eurocomunistas o socialdemócratas, una temática que por cierto le interesa de siempre, es de lo que más le interesa de Lenin o Lukács. Y, entonces, poco a poco, inicia un proceso de reconstrucción teórica de la tradición comunista, con una enorme sensibilidad hacia los nuevos movimientos sociales, aunque sin perder nunca el hilo rojo y la creencia en la centralidad de la clase obrera (así lo indica, al menos, en sus textos).

Por ejemplo, como recuerdas bien, en aquel inolvidable texto que fue el editorial del primero número de *mientras tanto*. Estamos en el otoño de 1979.

Comento esto último porque, de manera manipuladora, a lo largo de los 90, y de los 2000, algunos sectores de la izquierda vendían los nuevos movimientos sociales o la política verde, incluso el ecosocialismo, como un intento de suplantación de los partidos comunistas. Y esto es una falsedad histórica y teórica, porque el ecologismo político precisamente nos obliga a volver a ser revolucionarios, a alejarnos de cualquier

tentativa socialdemócrata, puesto que el problema ecológico no se arregla con una redistribución de la renta a la vieja usanza, sino con transformaciones radicales del sistema de producción y de consumo. O sea, eso que tradicionalmente llamamos una revolución.

Digamos, usando una de sus expresiones, más motivos (¡y muy importantes!) para cultivar y alimentar la llama anticapitalista de siempre.

Este Sacristán “de transición” dará lugar, finalmente, al último Sacristán, a su segundo periodo de madurez, que será el de *mientras tanto*. Un pensador potentísimo, que no renuncia ni a una molécula de su núcleo comunista ético-político, pero que está dispuesto a releer todas las teorías que sean necesarias. El nombre de *mientras tanto* es en sí mismo una provocación, como sabes muy bien. Cuando las revistas políticas tenían nombres “vencedores” y optimistas, Sacristán, con la retranca que tenía cuando quería, dice que, puesto que nos han derrotado, mientras nos recomponemos, habrá que estudiar y dialogar, mantener “racionalmente sosegada la casa de la izquierda” como dice en el editorial del primer número de *mientras tanto* que antes citabas. Y recuperar la alianza ochocentista entre la ciencia y el movimiento obrero.

Esto es una clave importantísima, porque no olvidemos que cuando Sacristán impulsa *mientras tanto*, coincide con el proceso de hundimiento del PCE y de todas las organizaciones comunistas a su izquierda, la hegemonía casi absoluta del PSOE y todo lo que sabemos que vino después.

Pero tu pregunta inicial era qué es lo que me parece más vigente, más interesante de su obra.

Sí, esa era mi pregunta inicial, ya nos has dado algunas pistas importantes.

Dentro de esas cuatro etapas que hemos definido, me atrevería a destacar tres rasgos. Primero, un revolucionario consecuente, que no se vende, pero que al mismo tiempo mantiene una actitud crítica constante, ya sea hacia su propia dirección o compañeros de partido o hacia los clásicos de la tradición. Con un olfato muy fino para detectar los riesgos de institucionalización de la izquierda, que, a mi juicio, han terminado sucediendo.

Segundo, una visión amplia, no sectaria, de política de alianzas entre las diferentes sensibilidades de la izquierda, pero sin falsos tacticismos, con honestidad para que el diálogo sea sincero (por ejemplo, con el anarquismo o con el cristianismo).

Tercero, una actitud ética de compromiso con los desposeídos, con los trabajadores, con los proletarios, las mujeres, los jóvenes, los inmigrantes (que entonces eran de interior), los pueblos del tercer mundo. La lucha por la paz, contra la OTAN, contra las nucleares... todo esto es Sacristán.

Como puede verse, es de una complejidad gigantesca, porque como todos los revolucionarios, no es que realice una sola propuesta teórica y se eche a descansar, sino que Sacristán va teorizando, leyendo y dialogando -con la tradición, pero también con los últimos desarrollos científicos de su tiempo- mientras vive e intenta intervenir en su tiempo histórico.

Hay un punto que he dejado pendiente, el asunto de los clásicos. ¿Sacristán es un clásico? ¿Del marxismo comunista español, de la filosofía? Previamente, si te parece, ¿qué es un clásico desde tu punto de vista?

En *Verdad y método*, Gadamer dijo que "es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de esta [...]. Esto es justamente lo que quiere decir la palabra 'clásico': que la pervivencia de la elocuencia inmediata de una obra es fundamentalmente ilimitada".

Yo creo que Sacristán es, en primer lugar, un clásico de la filosofía española del siglo XX, por varios motivos. Por supuesto, por su papel como difusor cultural, lo cual implica sus 30.000 páginas o más de traducciones, su papel como editor o su rol como reintrodutor de la lógica formal en España, esto último estudiado muy bien por Luis Vega Reñón.

Pero, principalmente, porque sus tesis continúan interpelándonos. En junio, en el marco de un Seminario del Programa de Doctorado de Filosofía de la USAL, Fernando Broncano mostró, por ejemplo, la continuidad de la discusión en torno al lugar de la filosofía en los estudios superiores, la cual continúa viva a día de hoy en unos términos no muy alejados de los que planteó Sacristán en su famoso texto de los

60. Cuando hablamos de continuidad, hablamos de autores que continúan debatiendo en torno a estas nociones, a si podemos hablar de una filosofía sustancial o no, etc. Esto es ser un clásico.

O, por ejemplo, un aspecto que está por estudiar es cómo Sacristán se adelanta a temáticas y análisis que décadas después van a descubrir otros autores. Es el caso por ejemplo de su estudio acerca del metabolismo entre naturaleza y sociedad, que luego trabajarán autores como Foster, o su comprensión de la unidad de acción entre el socialismo, el feminismo, el ecologismo y el movimiento por la paz, que prefigura en parte lo que autores posteriores trabajarán en torno a la idea de interseccionalidad. O su visión acerca de la necesidad de regular las fuerzas productivo-destructivas, donde hay una anticipación a algunas de las ideas que configuran el movimiento decrecentista actual. Hoy, a la luz de estos autores y movimientos, podemos releer a Sacristán y encontrar en él puntas críticas y observaciones que nos permiten comprender mejor el mundo que habitamos, objetivo último de toda teoría.

Por mínima cortesía (y por interés, desde luego), tengo que preguntarte por tu tesis doctoral. La escribiste sobre “La noción de ciencia en Manuel Sacristán”. ¿Qué noción de ciencia es la suya?

Mi tesis, que hoy seguramente escribiría con otros matices, se estructura en tres partes. En la primera parte intento mostrar de manera más o menos sistemática sus concepciones sobre la lógica y sobre la ecología, además de analizar dos textos inéditos descubiertos gracias a ti. En la segunda parte reconstruyo las posiciones de Sacristán con autores centrales en filosofía de la ciencia, tales como Russell, Carnap, Popper, Kuhn y Jesús Mosterín. Y en la tercera parte, trato de estudiar la repercusión de todo este bagaje epistemológico para su diálogo con clásicos de la tradición, tales como Marx, Gramsci, Lenin, Lukács y Althusser.

Sería imposible bosquejar las conclusiones en formato entrevista. A riesgo de cercenar la mayor parte de mi análisis, podríamos decir que en Sacristán hay, por un lado, una sólida comprensión de la ciencia desde un punto de vista epistemológico, que incluye entender la ciencia como el dispositivo de conocimiento más potente que tenemos, pero al mismo tiempo una comprensión de los límites de la misma. Estos límites se ponen de manifiesto en textos de los 60, como por ejemplo su Prólogo

al *Anti-Dühring*, sin ir más lejos. Pero, por otro lado, encontramos un giro en los 70 y 80 en el que Sacristán prioriza el estudio de la ciencia no en su vertiente epistemológica sino en su vertiente ontológica, lo que le lleva a demandar un corazón de la política de la ciencia dentro de la filosofía de la ciencia. Está pensando en las consecuencias ecológicas y sociales del complejo tecno-científico de las sociedades industriales. Fernández Buey denominó este giro como un “racionalismo bien temperado”. Este giro da lugar a análisis que parecen escritos a día de hoy.

Hay muchos otros temas sobre los que podríamos hablar y hablar, pero todo tiene su fin, también esta conversación. ¿Quieres añadir algo más?

Sí, lo más importante: agradecerte todos tus años de trabajo recuperando a Sacristán y a Fernández Buey. Tu labor ha sido y es fundamental para mantener vivos a estos autores y para que jóvenes militantes e investigadores se interesen por ellos y les lean. Este trabajo debe ser reconocido, pues su valor es inestimable.

Muchas gracias por tus generosas palabras. Hemos hecho y seguiremos haciendo muchas cosas juntos.

36. Julio Setién: “Creo que a la crítica de Sacristán al eurocomunismo le faltaba perspectiva global, que sin embargo se encuentra en toda su obra.”

Julio Setién fue diputado autonómico y alcalde de San Fernando de Henares por Izquierda Unida y fundador de la corriente ecosocialista de la organización, de la que fue dirigente desde 1989 hasta 2003.

¿Conociste personalmente a Sacristán? ¿Cómo llegaste a su obra?

No conocí a Sacristán. A pesar de la compartimentación propia de la clandestinidad -la recepción de Sacristán en Madrid fue muy débil-, se habló de él en la organización universitaria del PCE en la EITI cuando ingresé, en el curso 66/67, con motivo de la edición de su *Introducción a la lógica y al análisis formal*. Lo compré a medias con otro compañero y lo leímos, bien es verdad que con poco provecho. Si se pudiera cuantificar, diría que entendimos un 10%; he intentado volver a él, pero mis carencias teóricas son palmarias.

A partir de ese primer fiasco, en esa época me encantaron el prólogo a *Revolución en España*, su trabajo sobre el *Anti-Dühring*, sus textos sobre la Universidad y sobre los estudios de Filosofía, muchos de los textos seleccionados y de las notas sobre Gramsci, etc.

¿Y qué es el lo que te atrajo más de los textos que has citado?

Del prólogo a *Revolución en España*, no recuerdo; tengo un montón de libros repartidos entre mis hijas y muy mala memoria. Muchos de los textos de la *Antología* me “obligaron” a leer más Gramsci posteriormente, incluso a Bordiga sobre la polémica consejista, etc.

El texto y la corta nota sobre la aristocracia obrera y el sindicalismo reformista me llevó a Lenin, de quien me *tragué* las “Escogidas” en los años posteriores.

Del prólogo al *Anti-Dühring*, recuerdo sobre todo el *repaso* de MSL sobre la dialéctica y la crítica a los ejemplos de Engels que tenían que ver con la ciencia.

En ese tiempo, acababa de leer dos manuales de marxismo (el de Politzer y otro soviético, no recuerdo el título) y el choque era evidente, pero también andaba enredado con los Bernal, Lilley, etc. y la historia social de la ciencia.

El análisis de la Universidad y su previsible futuro desde una perspectiva de clase me encantó; Bolonia lo confirmó, desgraciadamente.

Igualmente, me pareció provocadora, pero muy sensata, su visión de la filosofía no como un metaconocimiento, como un supersaber global, sino como la reflexión crítica sobre la práctica científica y social, con su corolario sobre/frente a la organización universitaria de los estudios de Filosofía.

¿Te definirías como sacristanista?

Me definiría como sacristanista, pero creo que no le gustaba el término, así que no lo hago.

De acuerdo: no le gustaría. Fuiste fundador de la corriente ecosocialista de IU. ¿Qué opinión te merecen las aportaciones de Sacristán en este ámbito? ¿Cuáles te parecen más interesantes para nuestro hoy?

Sacristán falleció antes de la publicación del Manifiesto Ecosocialista en 1989, pero no me cabe duda de que ese camino es que que delineó magistralmente en su comunicación a las Jornadas de Murcia de 1979 y en sus aportaciones fundacionales a *Materiales y mientras tanto*. Desde el primer momento, la Corriente Ecosocialista trabajó con los materiales de Sacristán, Fernández Buey y sus seguidores directos que poblaban las páginas de *Mientras Tanto* (Riechmann, Ríos, Capella, Sempere, etc.). Puede parecer excesivo, pero suscribo hoy prácticamente todo lo que conozco de sus reflexiones, propuestas e intervención en las movilizaciones relacionadas con el ecologismo desde 1977 hasta su fallecimiento. (Por cierto, muy interesante tu libro -creo que de Destino- sobre MSL, *desaparecido* por alguna de mis hijas).

Gracias. Creo que te refieres a *Acerca de Manuel Sacristán*.

En un artículo que has publicado en *Nuestra Bandera* hablas de Sacristán en términos de marxista librepensador. ¿Por qué librepensador?

Llevarle *librepensador* es una licencia por mi parte, aunque me siento a gusto en la definición que da la Wiki. Me fascina la razón *caliente*, combativa, con una enorme carga moral, que cruza toda la biografía de Sacristán. Creí con un consejo de mi padre, viejo PCero,

eurocomunista/prosoviético ¿?: “Sé honesto y veraz, sé curioso sin límites, sé crítico con todo y frente a todos, sé coherente: que nunca tu lengua vaya por delante de tus actos”. Sacristanismo a ras de suelo, en estado puro.

Uno de los artículos suyos, muy influyente políticamente, ha sido “A propósito del ‘eurocomunismo’”. ¿Qué opinión te merece ese trabajo unos 50 años después?

Sinceramente, creo que a la crítica de MSL al eurocomunismo le faltaba perspectiva global, que sin embargo se encuentra en toda su obra. Me ocurre igual con la entrevista a Harich que se publicó en *Materiales*. Perspectiva que, por supuesto, tampoco existía en el eurocomunismo, como me aclaró magistralmente Samir Amin en una larga conversación en Cavtat, en 1985.

Tanto el eurocomunismo, como la crítica de MSL (y la visión de Harich sobre la “madurez” de España para transitar al comunismo), hacían (hacíamos) abstracción de la terrible ruptura social, estructural, Norte/Sur, que sitúa a 1.600 millones de privilegiados viviendo sobre las carencias, la explotación y la miseria de otros 6.600 millones (y la penuria de las generaciones próximas, como sabemos hoy, una vez comenzada la translimitación de las condiciones para la perdurabilidad de la vida humana sobre el planeta).

Sería sorprendente que la/s revolución/es se produjeran en los países del Centro imperial, pero esa falsa perspectiva se ha seguido manteniendo de forma generalizada por las izquierdas de estos países (las que, al menos, no han claudicado de la perspectiva socialista, como sí ha hecho la socialdemocracia).

Tenía razón MSL en la endeblez de la propuesta eurocomunista de una transición al socialismo basada en la lucha de masas no violenta. ¿Y qué alternativa propugnaba?

En ese momento las izquierdas transformadoras discutíamos sobre los errores políticos propios -también existentes, sin duda- que suponíamos estaban en la base de un hecho incontrovertible: en 80 años de democracia política, en ningún país del Centro imperial, se había alcanzado más allá del 30% de votos (en el caso extremo de Italia). Sin embargo, los debates obviaban la estructura de extracción de recursos y excedentes económicos que sustentan nuestro *modo de vida imperial*,

basado en la coerción militar, financiera, económica, comunicativa y política que practican nuestras instituciones.

Y sin embargo, como muestra de la extraordinaria complejidad de su análisis, la publicación del discurso "Austerità" de Enrico Berlinguer en castellano no la realizó el PCE, sino *Materiales*. Tuve la ocasión de compartir en Roma, el 15 de enero de 1977, la intervención provocadora y visionaria del máximo dirigente del eurocomunismo. Casi nadie en el campo eurocomunista le hizo el menor caso, pero sí Sacristán: todo un símbolo de su objetivo de tender puentes entre el movimiento obrero clásico y el ecologismo.

¿Por qué se habla, tú también lo has hecho, de Sacristán como un comunista incómodo? ¿Para quién fue incómodo?

Fue incómodo en la Universidad, en los medios de comunicación, en el PCE y el PSUC y, probablemente, en CC.OO., porque siempre fue varios pasos por delante de las direcciones (y sus ideas no llegaban a las bases de esas organizaciones).

Su irrenunciable franqueza (véase su análisis sobre la Universidad o sobre las facultades de Filosofía, p. ej.) debería haber sido recibida con ánimo de diálogo, de confrontación científica con la realidad, pero chocaba con la precariedad teórica y la desgana hacia el debate en las organizaciones en las que militó.

Hablas también, en el artículo que has publicado en *Nuestra Bandera* al que me he referido antes, de un "punto ciego" en la trayectoria política de Sacristán. ¿Qué punto ciego es ese?

No conozco si Sacristán se posicionó sobre el extraordinario movimiento huelguístico de la Transición. Si no lo hizo, me resultaría sorprendente y decepcionante.

Entre la muerte de Franco y el golpe de Tejero, en España realizamos 643 millones de horas de huelga. Participaron 5,7 millones de asalariados, sobre un total de 10 millones en aquellos años. Con los datos iniciales, lo recogí en mi "Sindicalismo de clase en España" de 1982. Y una huelga no es un *escrache* al profe de Metafísica: la huelga es la acción no violenta más disruptiva de la lucha de clases. Y se puede y se debe medir como tal. No fue suficiente para las expectativas con las que lo iniciamos, pero el movimiento obrero pesó con todo su empeño en dicha transición. Nunca se ha dado otro momento de fuerza de tal

intensidad en nuestra historia. Me duele que se haya instalado una explicación chata, que se haya prácticamente olvidado aquel extraordinario empuje de clase y que la Transición haya quedado bien como un educado consenso modélico, bien como una claudicación de las direcciones políticas y sindicales del momento (que de todo hubo). Le he dado muchas vueltas a por qué MSL dio la espalda a la realidad social combativa de aquellos años. He llegado a la conclusión de que, desde los mediados '70, Sacristán (si se permite el símil futbolero) "jugaba en otra Liga". Tras su recepción del Informe Meadows, de la bioeconomía de Georgescu-Roegen, del libro de Harich y, sobre todo, de la pujanza del movimiento ecologista y pacifista y la debilidad global del movimiento obrero en los países del Centro, MSL enderezó su propuesta política en la dirección de su aportación a las Jornadas de Murcia y la filosofía fundacional de *Materiales y Mientras Tanto*.

Es probable que entendiera que íbamos camino de ese *empate catastrófico* que señalaba Marx: que la lucha de la clase obrera no fuera suficientemente fuerte y transformadora como para terminar con el capitalismo y se abriera un período infausto de pudrimiento y barbarie, que antes de producirse la revolución social ("una humanidad más justa en una Tierra habitable"), se produjera el desastre físico.

Sacristán propuso un nuevo sujeto histórico, rojo-verde-blanco-violeta y se puso a trabajar para ayudar a estructurarlo. El eje de tal sujeto seguiría siendo el movimiento obrero, pero se supone que vertebrado de una nueva alianza con la ciencia. Si el movimiento obrero no la asumía, el desastre estaría servido. En esos años aún no era tan dramática la lejanía del movimiento obrero respecto del ecologismo, pero MSL dio pistas sobre la gravedad del horizonte que delinearon Meadows, Georgescu-Roegen y un número creciente de científicos comprometidos contra la industria y el armamento nuclear y preocupados por el rumbo transgresor de los límites biofísicos para la vida humana al que se dirigían todas las economías ligadas a la *valorización del valor*, basadas en el crecimiento supuestamente ilimitado de la base material de la economía.

Pero precisamente en el texto que acabas de citar, la Carta de Redacción del nº 1 de *mientras tanto*, Sacristán y sus compañeros defendían el papel esencial del movimiento obrero en la transformación socialista, y además, en esos años, él estuvo más

sindicalista que nunca. Por ejemplo, tuvo un papel muy destacado en la constitución de la federación de enseñanza del sindicato, contra las orientaciones de la dirección del PCE y de CCOO, escribió las líneas programáticas de la federación, sin olvidar las colaboraciones del colectivo de *mt* sobre temas nucleares y ecologistas en los medios de expresión del sindicato o la misma presentación de la revista en la sede de CCOO de Barcelona. Hay más ejemplos.

De acuerdo por supuesto, pero dudo que pensara en un movimiento obrero economicista (valoró, p. ej., muy positivamente la huelga general de Erandio). Decía algo así como que “solo cuando se se logre esa alianza entre el movimiento obrero revolucionario y el ecologismo basado en la ciencia crítica (y el feminismo) se abrirá una perspectiva esperanzadora”.

No sé, no tengo otra explicación al “punto ciego” sobre las luchas obreras (desde luego, muy poco influidas por el ecologismo en esa época).

Hablas también en *Nuestra Bandera* de la caja de herramientas que nos proporcionó Sacristán. ¿Qué herramientas son esas? ¿Siguen siendo útiles para nuestro hoy?

MSL delineó -someramente, como buen científico- los nuevos objetivos, las características esenciales del sujeto social (conflictos, intereses en liza, fuerzas que organizan intereses, intersecciones entre intereses y fuerzas diversas, posible estructura social, económica y técnica de la deseable alternativa y la problemática del poder necesario para garantizar la sostenibilidad a escala global...); avanzó criterios para una metodología materialista, sistémica, *gaiana* diríamos hoy, de las ciencias sociales y la ética de la universalidad de los derechos del “género humano” que proclamaba por primera vez la vieja canción.

No podemos obviar que con Sacristán vivo, éramos 4.200 millones de seres humanos, frente a 8.200 de hoy. Desgraciadamente, falleció sin haber intervenido en el debate sobre Gaia, los derechos del resto de los seres vivos, la ética correspondiente (*simbioética*, que nombraría Riechmann)..

Nos queda la grandeza de quien hace 40 años nos balizó una parte del camino para los -seguramente durísimos- próximos cuarenta.

¿Te han interesado, te siguen interesando, las reflexiones de Sacristán en el ámbito del pacifismo y el antimilitarismo?

Sí y sigo dándole vueltas a su reflexión sobre Gandhi.

Me han contado que vendiste un ejemplar ciclostilado del prólogo de Sacristán al *Anti-Dühring* por 1.000 pesetas de los años sesenta (¡que no era poco dinero en aquel tiempo!) para apoyar la financiación del PCE. ¿Nos explicas la historia?

El PCE lanzó en 1968 la campaña “Gabino” (un tipo que había ganado 1 millón de ptas. a las quinielas) para ingresar esa cantidad. Fuimos a visitar a una serie de artistas comprometidos y como pretexto les vendíamos el cuadernillo de Sacristán. Tengo muy mala memoria, pero recuerdo haber visitado a artistas plásticos del grupo “Estampa Popular” (R. Zamorano, etc.), a Lucio Muñoz (que me “compró” el cuadernillo por 1.000 ptas.), quizás a Arcadio Blasco y otros.

Conservo el cuadernillo como oro en paño.

¡No te deshagas de él!

Si tuvieras que aconsejar a una persona joven que no haya leído aún a Sacristán, ¿qué textos le aconsejarías?

Desde luego, la aportación a las Jornadas de Murcia de las que he hablado antes y, a partir de ahí, la carta de la redacción del número 1 de *Mientras Tanto* y todas sus aportaciones sobre ciencia y movimiento obrero.

También “Algunos atisbos político-ecológicos en Marx” y el prólogo al libro de Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?*.

En tu trabajo como alcalde, como diputado autonómico, ¿te inspiraste de algún modo en la obra y hacer de Sacristán? ¿Su legado ha estado presente en tu trabajo político institucional?

Quizás en el concepto mismo de región y de ciudad, así como en la democracia local. No conocía la biografía de Sacristán, pero mi trabajo en las instituciones, como diputado primero y como alcalde después, estuvo marcado por el compromiso combativo de mucha buena gente con la que trabajé y a los que admiré y admiro. Fueron 18 años en los piquetes de todas las huelgas generales y algunas de grandes empresas en los que participé, en los ¿centenares? de concentraciones, encierros, manifestaciones, ocupaciones o sentadas que compartí con los

sindicatos de clase, los movimientos sindical, ecologista, vecinal, feminista, pacifista, internacionalista, etc.

Después he sabido que Sacristán no fue solo un inmenso teórico sino un militante activo hasta el final de sus días.

No lo pude tener como ejemplo, pero me siento una minúscula parte de ese impulso.

¿Qué opinión te merecen las publicaciones y actos que se están organizando en este centenario de su nacimiento? ¿Estamos siendo demasiado hagiográficos?

Me estoy dando un auténtico festín de lecturas, conferencias, actos grandes y pequeños, seminarios, presentaciones de libros y revistas, entrevistas, etc. He leído más y más Sacristán (espero el resto de la pentalogía de *Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales*), he releído unas cuantas de sus aportaciones y no puedo más que agradecer el enorme trabajo que estáis realizando la revista Espai Marx, José Sarrión y tú, entre otros.

Y no, no creo que haya *peloteo* a Sacristán. Estoy descubriendo la cantidad de *sacristanes* que hay en Sacristán y la enormidad de perfiles, de facetas a las que nos adscribimos unos y otros para componer *nuestro* Sacristán particular. Me parece un gran logro.

Muchas gracias por tu tiempo y por tus generosas palabras.

37. Iñaki Vázquez Álvarez: “En ningún momento percibí ninguna retribución por mi trabajo. Más que generosidad, fue militancia política, algo muy habitual en nuestra tradición, y a lo que tampoco hay darle más valor que el que tiene.”

Iñaki Vázquez Álvarez, actual profesor Serra Húnter en el Departamento de Organización de Empresas de la *Universitat Politècnica de Catalunya*, fue el responsable de la creación, y organización del Homenaje a Manuel Sacristán que tuvo lugar los días 23, 24, y 25 de noviembre de 2005 en Barcelona.

Hace 21 años el entrevistado trabajaba en la hostelería y en la Cadena de librerías Crisol, militaba en la Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM), y recibió el encargo de su responsable político de organizar un homenaje a un intelectual-militante comunista del que casi no sabía nada. Esa persona resultó ser Manuel Sacristán Luzón.

Se cumplirán dentro de muy poco 20 años del Homenaje a Manuel Sacristán que se organizó (¡que organizaste!) a finales de noviembre de 2005 en la Universidad de Barcelona. ¿De quién partió la idea?

Sin querer extenderme, creo que es interesante explicar al lector de esta entrevista que el Homenaje a Manuel Sacristán que se organizó en 2005 fue un evento de ingeniería política, en el que se consiguió dos cosas: 1. Que la Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM), la *Associació Catalana d'Investigacions Marxistes* (en aquel tiempo FCIM) y las cuatro universidades públicas de Barcelona (UPC, UB, UAB, UPF) establecieran una serie de convenios de colaboración y financiación de dicha actividad. 2. Que colaboraran o impulsaran el evento más de veintiséis organizaciones políticas, asociaciones, colectivos, revistas, plataformas de información, editoriales, algunas de las cuales tenían intereses contrapuestos.

Este homenaje se desarrolló durante tres días: el primero con un acto inaugural en el Paraninfo de la UB al que asistieron más de 300 personas, y posteriormente dos días en la Facultad de Economía y Empresa de la Universidad de Barcelona. Durante esos dos días, se organizaron cinco mesas de análisis de la figura política, social y filosófica del homenajeado, en las que participaron más de cuarenta ponentes, con una media de 80 asistentes por día.

Nos recuerdas los nombres de algunos de esos ponentes.

Claro que sí, aunque antes es importante señalar que en la elección de los intervinientes se tuvo en cuenta que hubiera un equilibrio entre diferentes sensibilidades políticas e interpretaciones de la obra de Manuel Sacristán. En esta elección se tuvo en cuenta quienes eran discípulos directos, y quienes ponían su interés en el Sacristán ecologista, el pacifista, el feminista, el obrerista, o aquellos que abordaban su figura desde un punto de vista más académico y/o personal.

Por señalar algunos nombres, que posiblemente les suenen a nuestros lectores, citaré a Paco Fernández Buey, Juan-Ramón Capella, Antoni Domènech, Joan Martínez Alier, Félix Ovejero, Rafael Grasa, Jaume Botey, Gabriel Vargas Lozano (que vino desde México), Miguel Candel, Enric Tello, Laureano Bonet, Salvador López Arnal, Paco Martínez, Jordi Gracia, Albert Domingo Curto y un largo etcétera.

Sin ánimo de hacer diferencias, y dejando constancia que todas las intervenciones fueron de un gran nivel, sí que me gustaría resaltar una serie de ponentes que personalmente me impactaron, ya fueran por lo que dijeron, por el favor que nos hicieron para cubrir una vacante con muy pocos días de antelación, o por ser fiel reflejo de la ética y compromiso comunistas. Por ejemplo, recuerdo a un joven Giaime Pala aceptando sustituir a Josep Fontana, la polémica intervención de José María Ripalda, la meticulosa preparación de Guillermo Lusa, la desacomplejada participación de Gonzalo Pontón en la que habló sin tapujos de la enfermedad mental que compartió con el homenajeado.

También recuerdo la humildad de Joaquín Miras, Joan Pellisé, Luis Vega Reñón, Joaquim Sempere y Alfons Barceló, la claridad en la exposición de María Dolores Albiach, o al entonces muy joven Álvaro Ceballos que vino directamente de Alemania para participar en el homenaje.

También tengo en la memoria otras personas que no fueron invitadas a participar y que hubieran podido enriquecer mucho las mesas.

¿A quiénes te refieres? ¿Por qué no fueron invitadas?

Es difícil dar nombres y motivos, y no quiero perjudicar a nadie. Pero creo que todos tenemos sesgos, desde el comité científico que vetó algún nombre, hasta el propio Salvador López Arnal al proponer unas personas en lugar de otras. En descargo del Comité científico, y de Salvador, diré que al final el máximo responsable de que no estuvieran

esas personas fui yo, las variables que establecí: 1. Criterios de disponibilidad de los ponentes; 2. Presupuesto económico; 3. Logística; y, 4. Equilibrios políticos o temáticos.

No quiero equivocarme, pero el sistema que seguí para concretar la parte de contenidos del homenaje fue el siguiente:

1º. Paco Fernández Buey me sugirió un Comité Científico, que modifiqué puntualmente, y me derivó a Salvador, el cual debería haber formado parte de dicho comité, pero que por una polémica derivada de la publicación de un libro suyo no era persona grata para algunas sensibilidades.

2º. Me reuní con Salvador, y él sugirió los bloques temáticos de las mesas, y un listado de ponentes y presentadores para cada mesa.

3º. Visité (casas o despachos) individualmente a cada uno de los miembros del Comité científico, al que les llevaba un dossier impreso y encuadernado con la presentación del evento, contenidos, presupuesto, y una serie de nombres, y les pedía que propusieran alguno más que podría haberseme olvidado. También les preguntaba sutilmente si se encontraban incómodos con alguno de los ponentes seleccionados.

4º. Posteriormente reconfiguraba la propuesta con los sugeridos, los que resultaban incómodos, y volvía a Salvador para preguntar sobre posibles sustitutos, etc.

5º. Volvía a reunirme con los miembros del comité que tenían más reticencias, a los que presentaba un nuevo dossier y buscaba su aprobación.

6º. Finalmente, y evitando posibles incomodidades y desencuentros, y teniendo en cuenta la disponibilidad de los ponentes, establecí los participantes.

7º. Para la jornada inaugural, el proceso fue un poco distinto: consulté a Paco, a Salvador, al comité científico y a Javier Navascués.

¿Nos das nombres de algunas de esas plataformas nacionales e internacionales a las que has hecho referencia?

Claro que sí, las recuerdo todas al igual que a los ponentes que participaron. Todas los partidos, asociaciones, fundaciones y revistas que impulsaron el evento fueron escogidas por motivos de carácter estratégico.

En el caso de los partidos políticos, hay que recordar que nos encontrábamos en el periodo del *Tripartit* en Cataluña, donde

gobernaban la *Generalitat de Catalunya* el PSC, ERC e ICV. En aquellos momentos, la relación entre los partidos comunistas o poscomunistas en Cataluña no era muy buena, ya que existía una gran tensión entre una ICV que despreciaba su pasado obrerista, pero que secuestraba las siglas del PSUC y su legado, un PSUC-Viu que se reclamaba heredero del PSUC y contraparte del PCE, un PCC con necesidad de ser reconocido por el PCE como interlocutor preferente frente al PSUC-Viu, un PCE que se dejaba querer en función a sus intereses, una Izquierda Unida con intrigas palaciegas contra el PCE y pactando con ICV, y una EUiA, que supuestamente era el partido hermano de IU en Cataluña, pero que finalmente no era tenido en cuenta para las decisiones importantes.

Cada partido tenía sus fundaciones o asociaciones: el PCE, la FIM; el PSUC-viu, la FCIM (ACIM); el PCC, la Fundació Pere Ardiaca; ICV, la Fundació *Nous Horitzons*; IU, la Fundación Europa de los Ciudadanos; EUiA, la Fundació Alternativas.

Pues, aunque pueda parecer mentira, para el homenaje conseguimos colectivamente que todos los partidos y fundaciones anteriormente citados pusieran su logotipo en los trípticos promocionales y en la web, y que difundieran el evento, y enviaran representantes institucionales el día de la jornada inaugural.

En la misma línea, pero esta vez como reto e iniciativa personal, me propuse que impulsaran el evento diferentes revistas, periódicos y plataformas del ámbito de la izquierda: *El Viejo Topo*, *mientras tanto*, *New Left Review* en español, *Viento Sur*, *Mundo Obrero*, *Veü Revel*, *Utopías*, *Nuestra Bandera*, *Nou Treball*, *Kaosenlared*, *Nodo50*, o las editoriales *Icaria* y *Trotta*. Cada una de ellas representaba una sensibilidad diferente del ámbito de la izquierda, y en alguna ocasión totalmente antagónicas. También participaron asociaciones de carácter político o estudiantil, como la AEP, *Espai Marx*, *Rojos y Andaluces*, o el CAES.

Otro reto que me propuse era internacionalizar el apoyo al homenaje, motivo por el que aprovechando unas vacaciones viajé a París, y me reuní sin cita previa con el director de la revista *Actuel Marx*, Jacques Bidet, el cual me abrió sorprendido la puerta de su casa en pantalones cortos, me invitó a comer, y me dio una lección sobre *El capital*, que estoy seguro de que no entendí.

Al día siguiente visité, esta vez con el permiso y gestión de la FIM, la imponente sede del PCF, reuniéndome con los representantes de su

fundación *Espaces Marx*, y, posteriormente, escribí a la *Nicos Poulantzas Institute* (SYRIZA). A todos ellos intenté explicarles la figura de Manuel Sacristán, el motivo por el que hacíamos el homenaje, y les ofrecí colaborar testimonialmente. Todos ellos aceptaron participar, no tanto por mí sino porque yo hablaba en representación de la Fundación de Investigaciones Marxistas, y, por lo tanto, del Partido Comunista de España.

Cojamos el hilo anterior, te he interrumpido antes.

Por cerrar esta introducción, creo que es relevante explicar que antes, durante y tras la actividad, se desarrolló una página web, una revista especializada

(https://www.academia.edu/93661891/Homenaje_conmemorativo_a_Manuel_Sacrist%C3%A1n_Luz%C3%B3n_1925_1985), se editaron y publicaron 26 videos con los contenidos de las jornadas (<https://www.youtube.com/playlist?list=PLYAL-HqXB69heKUrYd8gMZuTX3g48L1Qx>) se publicaron las actas (https://www.academia.edu/38292472/El_legado_de_un_Maestro_Manuel_Sacrist%C3%A1n_Luz%C3%B3n_Libro) y se ayudó a financiar la posproducción del proyecto “Integral Sacristán” (<https://tienda.elviejotopo.com/teoria-politica/1076-integral-sacristan-9788496356894.html>), entre otras cosas.

Una vez contextualizado la dimensión del Homenaje, e intentando responder a tu pregunta, te diré que la primera noticia que tuve de la idea de la necesidad de realizar una actividad sobre Manuel Sacristán, fue el 5 de noviembre del 2004 durante la segunda parte de unas jornadas que coordiné, junto a tres personas, sobre Trabajo, Cultura, y Precariedad (<https://www.youtube.com/playlist?list=PLYALHqXB69gSAUYTjpvvpOzNnt01Dd-e9> , <https://www.youtube.com/playlist?list=PLYALHqXB69iDq4rww82XNKAfw6O0Sywb> , https://www.fim.org.es/02_02.php?id_publicacion=223). Ese día, mi responsable político y director de la FIM, Javier Navascués, me presentó a Víctor Ríos, y me comentó que en unas semanas me llamaría para explicarme una idea que en aquel momento era muy embrionaria. Semanas más tardes, tuve la primera y última reunión con Víctor Ríos, ya que este debía irse a Venezuela como asesor del presidente Chávez. En aquella reunión, Víctor me derivó a Paco Fernández Buey y me

sugirió que me reuniera con él en la Universitat Pompeu Fabra. Posteriormente, Paco me derivaría a Salvador López Arnal, el cual me presentaría también a Joan Benach y Xavier Juncosa, que en aquel tiempo estaban ya editando el imprescindible “Integral Sacristán”.

A partir de ese momento, y de forma militante, dediqué más de un año de mi vida a estudiar la figura de Manuel Sacristán, y desarrollar e implementar esa posibilidad de Homenaje.

¿Qué tal fue esa conversación de Paco Fernández Buey? ¿Le conocías personalmente?

Como persona vinculada a la Fundación de Investigaciones Marxistas y con un interés por el marxismo y el comunismo, Paco Fernández Buey era un referente. Recuerdo que antes de ir a su despacho lo había visto en alguna intervención política y había leído algunos de sus libros, entre los que querría destacar *Discursos para insumisos discretos* (1992), *Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista* (1996), *Marx (sin ismos)* (1988), *Leyendo a Gramsci* (2001).

La conversación fue cordial, pero creo que en un primer momento dudó de la envergadura del evento que le proponía. También creo que observó que frente a él tenía un militante con capacidades de organización y una gran energía, pero con poco conocimiento sobre la figura de Manuel Sacristán y la “Escuela de Barcelona”.

Si soy sincero, y mirando con cierta distancia, creo que mi mitificación de la figura de Paco impidió que las primeras interacciones que tuvimos fueran fluidas.

¿Y posteriormente?

Posteriormente, por cuestiones profesionales y de militancia, mantuve una buena relación con él, teniéndolo en todo momento como un referente intelectual y moral, aunque nunca llegué a considerarme un amigo o discípulo. Decir otra cosa sería faltar a la verdad.

A veces todavía vuelvo a sus textos cuando tengo dudas de carácter ético y político, pensando en “que haría o pensaría Paco Fernández Buey en estos momentos”. En la actualidad, y tras su fallecimiento, soy la persona que tiene acceso a los archivos que componían su ordenador de la Universidad, y bajo la autorización de su hijo, Eloy Fernández Porta, proporciono dichos documentos a los investigadores que puedan estar

interesados en su investigación, aunque el gran peso de la difusión de su legado lo llevan, como es evidente, Jordi Mir y Salvador López Arnal.

¿Conocías en aquel entonces la obra de Manuel Sacristán?

Debo confesar que en aquel momento mi conocimiento de la obra de Manuel Sacristán era escaso, por no decir inexistente. Lo único que sabía era su relevancia política en el PSUC y el PCE de la clandestinidad, su posterior abandono del partido, y la notoriedad de sus diferentes discípulos, así como algunas disputas entre los mismos.

El primer contacto que tuve con un discípulo directo de Sacristán fue con Juan-Ramón Capella, al que invité a unas jornadas en el año 2004 a Madrid, y en las que aceptó participar por responsabilidad comunista con la FIM, a pesar de tenerse que trasladar desde Barcelona y no saber muy bien quien era yo ni a donde iba.

Has hablado antes de disputas entre discípulos. ¿Qué tipo de disputas eran esas?

No quería entrar en cuestiones delicadas, pero creo que es conocido públicamente las desavenencias que durante un período de tiempo tuvieron los discípulos directos de Manuel Sacristán, y como eso también influyó en las personas vinculadas a cada uno de esos discípulos. Ya fueran por cuestiones de carácter personal, intelectual, político o de gestión de su legado, en 2005 no fue posible que ninguno de ellos participara como discípulo directo en la jornada inaugural, y tuvo que reservarse tres ponencias individuales durante los días siguientes para cada uno de ellos.

¿Qué personas te ayudaron en la organización del Homenaje, una organización que, por lo que vienes explicando, no debió ser nada fácil?

Para poder contestar a esta pregunta, me gustaría diferenciar tres ámbitos: uno referido a la ingeniería administrativa-logística que hizo posible la financiación y la organización del homenaje, otro al ámbito político y, por último, aquellas personas que ayudaron a estructurar intelectualmente el homenaje.

De acuerdo, diferenciamos esos ámbitos.

Empezando por el área administrativa logística, debo agradecer públicamente la labor que se realizó desde el rectorado de la UPC, y en concreto de la Sra. Mariví Ordóñez, jefa del Gabinete del Rector de la UPC de la época, Doctor Josep Ferrer i Llop, la cual me asesoró y revisó toda la documentación que iba elaborando para establecer los convenios marcos de cooperación entre las diferentes universidades y las fundaciones que participaban. Sin su experiencia y paciencia no hubiera podido comprender todos los procesos burocráticos administrativos para desarrollar un evento de esa magnitud.

En este mismo ámbito también tengo que agradecer los consejos de la directora administrativa de la FIM (de la que en este momento no recuerdo el nombre), de su administrativo (Felipe Pastor), así como de personas claves en cada una de las universidades que ayudaron a que se firmaran esos convenios de colaboración. Por confidencialidad, no citaré a las personas que hicieron posibles las gestiones en la UAB, en la UB y en la UPF, pero ellos saben la importancia que tuvieron.

También hay que destacar el involucramiento y trabajo desarrollado por Enric Gil, un excelente diseñador, amigo de la infancia.

Pasemos al ámbito político.

En el ámbito político, debería diferenciar dos subgrupos de personas que ayudaron. Los primeros fueron los responsables políticos que confiaron en mí, principalmente Javier Navascúes, así como representantes de otras asociaciones, fundaciones y partidos políticos que supieron entender la necesidad de homenajear y difundir la figura de Manuel Sacristán, y aparcarse momentáneamente sus diferencias políticas y rencillas personales. En ese ámbito político, me gustaría decir que, aunque no empezamos con buen pie, también conocí a Mariano Aragón (ACIM), un obrero ilustrado y un ejemplo de militancia con el que posteriormente colaboraría en infinidad de proyectos vinculados a la ACIM.

El otro subgrupo de ámbito político estaría relacionado con la ayuda que prestaron durante los tres días del homenaje dos militantes de la FIM (Manuel y Paloma) y otras personas vinculadas a las Juventudes Comunistas (PSUC-Viu).

¿Manuel y Paloma? ¿Eran también militantes de IU o del PCE?

Claro que sí. Manuel Bueno, que viajó de Sevilla, miembro activo de la Sección de Historia de la FIM, y Paloma Vázquez, coordinadora de programas de la FIM, que viajó desde Madrid. No podría asegurar si en aquel momento tenían doble militancia, pero sí que eran miembros de la FIM, y estaban muy vinculados al PCE, ya fuera en su forma del Partido Comunista de Madrid, o el Partido Comunista de Andalucía. Respecto a las personas de las Juventudes Comunistas lamento decir que no recuerdo sus nombres, pero sin ellos la jornada inaugural no hubiera salido igual.

Vayamos al tercer ámbito.

En el ámbito intelectual, que en cierta medida fue lo más complicado de organizar, hubo dos figuras determinantes: la primera, Paco Fernández Buey, que legitimaba públicamente mi rol como coordinador neutral frente al resto de discípulos (primera y segunda generación) de Manuel Sacristán, y que me asesoró sobre la constitución del comité científico con el que debía negociar los participantes en las mesas. Y la segunda persona, Salvador López Arnal, sin el cual no hubiera sido posible la estructura intelectual del evento, el contacto (teléfonos/emails) de un gran número de participantes, posibles suplentes, y la creación del contenido del número especial de *El Viejo Topo* (financiado altruistamente por su editor, Miguel Riera Montesinos) que se publicó y regaló durante el evento, y gran parte de la edición de las actas que se publicaron posteriormente.

¿Cuál era el contenido de ese *Viejo Topo* del que hablas? ¿Puede localizarse actualmente en la red?

El número especial de *El Viejo Topo* tenía cuatro funciones: 1ª. Informar a los asistentes sobre la estructura del homenaje, ponentes que participaban, horas, etc. 2ª. Introducir y contextualizar la figura de Manuel Sacristán, a través de un excelente texto recuperado de Joaquim Sempere; 3ª. Ofrecer al lector, con la ayuda de Salvador López Arnal, una serie de textos del homenajeado, en concreto sobre Marx y marxismo, dialéctica, ciencia, filosofía, lógica, textos políticos-culturales, crítica literaria, colaboraciones editoriales, y cartas personales, y 4ª. Difundir las nuevas publicaciones y libros que se estaban publicando sobre Manuel Sacristán.

Es importante destacar que Miguel Riera Montesinos aceptó desde un primer momento sufragar los costes de la impresión, aunque en mi foro interno creo que, en un primer momento, dudó de que yo pudiera llevar a cabo el compromiso que había adquirido con él.

La revista se puede descargar gratuitamente desde uno de mis perfiles académicos a través del siguiente enlace

<https://www.academia.edu/93661891/>

[Homenaje conmemorativo a Manuel Sacristán Luz B3n 1925 1985](#)

La edición de las actas a la que aludes, ¿fue *El legado de un maestro*? Nos puedes explicar brevemente su contenido.

Efectivamente, las actas corresponden al libro *El legado de un maestro*, publicado en 2007 por Ediciones de Intervención Cultural (El Viejo Topo) y la Fundación de Investigaciones Marxistas. El diseño de la portada corrió a cargo del diseñador Francisco Gálvez, el cual siempre ha colaborado altruistamente en innumerables proyectos vinculados a la FIM, y la maqueta y la revisión orto-tipográfica corrió a cargo de Isabel López, entonces trabajadora de El Viejo Topo..

Se recogen treinta y un textos, provenientes principalmente del homenaje de Barcelona, pero también contiene colaboraciones de personas con las que contactamos *a posteriori*. La estructura interna respeta la organización de las mesas temáticas del homenaje.

Personalmente me gustaría decir cuatro cosas sobre este libro.

Adelante con ello.

1º. Sin el trabajo de Salvador López Arnal no hubiera sido posible; 2º. Sin la colaboración de Miguel Riera Montesinos no se hubiera publicado; 3º. Fue financiado gracias a los acuerdos económicos establecidos para realizar el homenaje; 4. Creo que es una de las obras de referencia para entender de forma poliédrica la figura de Manuel Sacristán, ya que podemos leer diferentes perspectivas sobre el autor.

Las actas también pueden descargarse desde uno de mis perfiles académicos a través del siguiente enlace:

[https://www.academia.edu/38292472/El legado de un Maestro Manuel Sacristán Luz B3n Libro](https://www.academia.edu/38292472/El_legado_de_un_Maestro_Manuel_Sacrist%C3%A1n_Luz%3%B3n_Libro)

¿Qué recuerdas de la lección inaugural que se impartió en el Aula Magna de la Universidad de Barcelona? ¿Salió como tenías previsto?

Mi recuerdo de la jornada inaugural está condicionado por mi labor organizativa del evento, el desgaste de muchos días casi sin dormir, el deseo de que fuera un éxito, y la necesidad de que el trabajo de ingeniería política realizado consiguiera los tres objetivos por los que había dedicado tiempo y esfuerzo: 1º. Recuperación institucional, política, e intelectual de Manuel Sacristán; 2º. Proyección pública, entre pares, de la Fundació de Investigacions Marxistes y la Associació Catalana d'Investagacions Marxistes; 3º. Recomposició de puentes entre diferentes discípulos, intelectuales, organizaciones políticas, culturales, sindicales vinculadas al legado del homenajeado.

Te interrumpo un momento. Hablas de “recuperación institucional, política, e intelectual de Manuel Sacristán”. ¿Por qué había que recuperar la figura de Manuel Sacristán? ¿Reinaba el olvido?

Quizás me equivoque, pero siempre tuve la sensación de que la figura de Manuel Sacristán fue voluntariamente olvidada por determinados partidos y colectivos políticos a partir del inicio de los años noventa. Se había convertido en un pensador incómodo para ellos, siendo citado puntualmente, eso sí, como precursor del ecologismo, el pacifismo, y quizás el feminismo.

Quizás sea interesante recordar que Izquierda Unida se funda en 1986, y que *Iniciativa per Catalunya Verds* en 1987, y que el muro de Berlín cae en 1989. En Cataluña nos encontramos con un partido, heredero del PSUC, que intenta ocultar su pasado comunista, reorientando su comunicación y sus políticas hacia votantes vinculados a profesionales liberales, funcionariado de las administraciones catalanas, y con una progresiva identificación con valores nacionalistas. ¿Es este el mejor contexto para recuperar la figura del Manuel Sacristán comunista? No lo creo.

Otro factor importante para su desconocimiento es el tipo de producción intelectual de Sacristán. Solo gracias al trabajo llevado a cabo por personas por todas conocidas ha podido ser ordenado y difundido.

Si se me permite...

Se te permite por supuesto.

Creo que Manuel Sacristán es conocido actualmente por varios motivos: 1º. Porque desde los márgenes, y con el permiso de la familia, ha habido personas que se ha dejado la salud y la vida por recuperar su legado; 2º. Porque ha habido una serie de editoriales, principalmente una, que han creído en la necesidad de publicar, sabiendo que no tendría beneficios, un gran número de libros de y sobre Manuel Sacristán; 3º. Por el residual, pero constante interés de algunos investigadores de corte marxista y militancia comunista; 4º. Por la voluntad política de determinadas organizaciones y sus militantes, ya sea por creencia, recuperación de la memoria histórica o instrumentalización política.

Volvamos al acto de la Aula Magna.

Respecto al acto del Aula Magna, señalaré varios recuerdos, que me vienen a la mente, y que pueden estar condicionados por posibles sesgos o recreaciones personales:

1º. El miedo a que el Paraninfo no se llenara, y que algunas personas relevantes del ámbito político o intelectual no asistieran.

2º. La obsesión de que todo se registrara correctamente, y que los medios de comunicación se hicieran eco del evento.

3º. El convencimiento de haber acertado con la elección del maestro de ceremonias (Ramon Franquesa) que supo cumplir su cometido desde la humildad.

4º. La excelente sugerencia de último momento de Víctor Ríos, recién llegada en una casete desde Italia, de incluir la versión de Ivan Della Mea de "L'Internazionale" en el acto inaugural, lo cual no era evidente debido a la participación de cargos políticos que apostaban por ocultar el pasado comunista del homenajeado y solo reconocerlo como precursor del ecologismo o el pacifismo.

5º. La sensación de que algunos discursos que se realizaron desde la mesa inaugural se podrían haber preparado mejor.

6º. La autocensura de no haber incluido en las intervenciones inaugurales un interviniente que reclamara nítidamente el pasado comunista del homenajeado.

7º. La sensación de haberme "excedido" con la Dra. Rosa Rossi al pedirle que interviniera, a pesar de su edad avanzada y evidente cansancio ese día.

8º. El agradecimiento a todas aquellas que participaron, asistieron e hicieron posible que el homenaje tuviera lugar.

En líneas generales podría decir que el acto inaugural salió más o menos como estaba diseñado, lo cual, sabiendo todo lo que podría haber fallado, no está nada mal.

Hablas de la “autocensura de no haber incluido en las intervenciones inaugurales un interviniente que reclamara nítidamente el pasado comunista del homenajeado”. ¿No quedó claro en la intervención de Víctor Ríos que Manuel Sacristán había sido un luchador antifranquista de orientación comunista, un militante del PCE-PSUC durante más de 20 años?

Es posible que tengas razón con tu observación sobre la intervención de Víctor Ríos. He escuchado nuevamente su intervención y es verdad que hace hincapié en el pasado comunista del homenajeado, pero sin querer ser puntilloso con la intervención de Víctor, y analizando tu pregunta, fíjate la terminología que utilizas *“luchador antifranquista de orientación comunista, un militante del PCE-PSUC durante más de 20 años”*. ¿No sería más fácil decir que Sacristán fue un dirigente comunista del PSUC durante más de 20 años? Porque sí, evidentemente, fue un militante de orientación comunista, pero ser un dirigente de un partido comunista en la clandestinidad es algo muy diferente. Supone tomar decisiones que afectaban a las vidas de muchas personas, asumir responsabilidades, y a veces equivocarse. Insisto, ser un dirigente no es ser un militante de base.

Tienes razón, no debería haber preguntado como he preguntado. Tu formulación es la adecuada.

Pero volviendo a tu pregunta, y como has hecho referencia a mis recuerdos, te pido que te pongas en mi lugar en 2005. Yo en aquel momento era un militante comunista, que había invertido más de un año de mi vida para hacer un homenaje a un pensador marxista, y un líder comunista en la clandestinidad, y que había tenido que negociar una jornada inaugural relativamente neutra. Si me permites caricaturizarme, cualquier intervención que no dijera claramente que Manuel Sacristán había sido un dirigente comunista del PSUC y del PCE en la clandestinidad, y que la lucha de clases era el motor de la historia, o que el comunismo era el único camino para transformar la sociedad, me sabía a poco.

Muy comprensible. Más que comprensible, muy razonable.

Quizás te parezca una tontería, pero si analizas toda la imagen gráfica del homenaje, nos autocensuramos hasta la gama cromática que escogimos para el diseño de la cartelería y la web. Si lo recuerdas, no había nada rojo, optamos por utilizar el negro, el blanco y el amarillo.

Sinceramente, no me di cuenta, nunca pensé en lo que estás comentando.

Por todo eso, la decisión de incluir la Internacional en la clausura de la jornada inaugural la viví como una liberación personal. Sabía que en los dos días posteriores todo sería más fluido, y que solo debería lidiar con algunos ponentes, pero nada comparado con un desencuentro en la jornada inaugural.

Has hablado antes de ello, pero me gustaría insistir. Durante las jornadas se estrenó uno de los ocho documentales de “Integral Sacristán” dirigidos por Xavier Juncosa (con guión de él mismo y de Joan Benach). ¿Interesó, gustó? Poco después jugaste un papel esencial en la edición de los documentales por El Viejo Topo. ¿Qué recuerdas de todo aquello?

Contestaré por partes.

Tal y como señalas, durante las jornadas se presentó el Integral Sacristán, pero debo corregirte, ya que se presentaron dos de los ocho capítulos / documentales.

Mi memoria falla. Gracias por la corrección.

El primer documental se proyectó el día 24 de noviembre tras la primera mesa del congreso. Las características de la sala no permitieron apreciar la calidad del documental, y debido a que la primera mesa se extendió mucho más de lo previsto y que los asistentes debía ir a comer, recuerdo que no hubo muchos espectadores.

La proyección del segundo documental, y la presentación oficial del proyecto fue todo un éxito, ya que conseguimos que la Filmoteca de Catalunya cediera sus instalaciones, y recuerdo que la sala estaba casi llena. Xavier introdujo brevemente el proyecto, y todos disfrutamos del contenido proyectado.

Para explicar mi papel en la edición o, mejor dicho, postproducción, y comercialización del Integral Sacristán, creo que habría que explicar

primero qué era el “Integral Sacristán”, y cómo se hizo. Espero que Xavier Juncosa, Salvador López Arnal y Joan Benach no se ofendan por la simplificación que voy a hacer.

Seguro que no. Son buena gente.

“Integral Sacristán” es un trabajo audiovisual que desborda el sentido común, en el que un director con curiosidad infinita (Xavier Juncosa), junto a dos guionistas conocedores de Sacristán (Joan Benach, y Salvador López Arnal), deciden embarcarse en una aventura que tiene como objetivo un documental, y que termina materializándose en ocho más un libro. Todo ello con un ínfimo presupuesto recaudado entre amigos, y conocidos, e involucrando a sus cónyuges, etc., en la aventura. Yo conocí el proyecto durante la elaboración del homenaje, y teniendo en cuenta su relevancia, reservé una cantidad de dinero del evento para financiar parte de la posproducción.

En conversaciones con Xavier, Salvador y Joan, me explicaron que el verdadero problema que tenía justo después de terminar el homenaje es que todo el trabajo “artístico” del proyecto estaba finalizado, pero que no tenía recursos económicos para la posproducción, comercialización y difusión de los ocho documentales y el libro.

Lo que sí que me enseñaron es que tenían una serie de cartas de determinadas administraciones públicas en las que, dado el valor del proyecto documental, se comprometían a comprar un número determinado de unidades del producto finalizado. El problema es que, como todo se había dilatado en el tiempo, esas cartas ya no tenían vigencia, por lo que no era efectivas.

Por cuestiones que quizás pueda explicar posteriormente, tras el finalizar el homenaje (noviembre 2005), Miguel Riera Montesinos me contrató como responsable de marketing y ventas de Ediciones de Intervención Cultural (febrero del 2006), y teniendo en cuenta la excelente relación de Miguel con Salvador, que Joan era autor de la casa, y el interés de Miguel por la recuperación de la figura de Sacristán, se acordó, que yo hiciera todo lo posible para: 1. Actualizar los compromisos de las administraciones públicas para la compra de unidades; 2. Encontrar un diseñador (Julio Saenz de Tejada) que diseñara un *packaging* que permitiera comercializar los 8 DVD’s más el libro. 3. Buscar empresas y negociar condiciones para que se pudieran crear los masters de los documentales, y se produjeran la duplicación de

los DVD's y los packs; 4. Que se comercializara en todo España y en América Latina; y 5. Que se hiciera una fiesta de presentación, la cual tuvo lugar en el año 2007 en el Café Salambó de Barcelona. Todo ello, y no sin ciertas dificultades, se consiguió. Hoy en día, todavía puede adquirirse en la web de El Viejo Topo: <https://tienda.elviejotopo.com/teoria-politica/1076-integral-sacristan-9788496356894.html>

Si se me permite, y teniendo en cuenta que en esta ocasión sí que recibía un salario por todo el trabajo que realizaba en la editorial, recuerdo el Integral Sacristán como un curso acelerado de un año en gestión con administraciones públicas, y la posproducción y comercialización de productos audiovisuales. Sobre la posproducción, le debo todo lo que sé a Xavier Juncosa quien, con paciencia infinita, me explicó todo lo que era necesario para que un DVD elaborado por él pudiera comercializarse y reproducirse en las casas de los interesados.

Han pasado 20 años desde entonces. ¿Qué te resulta más imborrable de todo aquello?

Si me permites, me gustaría contestar nuevamente en diferentes planos. Uno personal, otro profesional, y por último político.

Adelante con los planos. Veo que te encuentras muy cómodo con las las ternas o tríadas, probable herencia hegel-marxiana,

Para estar de acuerdo contigo debería haber leído a Hegel, y entenderlo, lo cual creo que está fuera de mis capacidades. Con Marx me he defendido un poco mejor, aunque reconozco que hay partes del *Capital* que me están vetadas.

Volviendo con los planos, aunque personalmente ya tenía experiencia profesional en otros ámbitos, y había participado en el montaje y desarrollo de eventos alternativos de carácter cultural, el Homenaje a Manuel Sacristán supuso para mí un gran reto. A esto hay que sumarle que la tecnología no estaba tan desarrollada y que cualquier gestión, contacto, información, se demoraba en el tiempo, o debía hacerse en persona (firmas de convenios, etc). En este mismo ámbito, debo confesar que, gracias a la generosidad de muchos de los participantes -Salvador, Paco, Javier, etc.- también tuve acceso a personas (intelectuales, militantes, intelectuales-militantes, militantes-ilustrados, trabajadores) que me enriquecieron a nivel personal e intelectual como nunca hubiera

imaginado. De la misma manera, también presencie comportamientos que me “vacunaron” sobre la idealización y romantización de la intelectualidad progresista.

Disculpa si desciendo a cosas concretas. ¿Cómo te ganaste la vida durante ese año y pico? ¿Tenías casa ya en Barcelona?

Durante aquel tiempo vivía en una habitación en un piso compartido, trabajaba en la librería Crisol 22 horas semanales, y hacía “bolos” de camarero, profesión a la que me había dedicado desde los 18 a los 25 años, aproximadamente.

Entiendo entonces que no cobrabas un salario por parte del PCE, IU, la FIM u otra organización, que lo tuyo era generosidad en grado máximo.

Exacto, en ningún momento percibí ninguna retribución por mi trabajo. Más que generosidad, fue militancia política, algo muy habitual en nuestra tradición, y a lo que tampoco hay darle más valor que el que tiene. Cada uno tienes sus motivos para tomar decisiones en la vida, pero si algo gané durante y tras la organización del evento fueron tres cosas: 1. Experiencia profesional y personal; 2. Capital simbólico; y 3. Capital relacional.

Aprovecho tu pregunta para entrar un poco en detalle sobre el proceso seguido para conseguir la participación de las universidades públicas catalanas, y por lo tanto su colaboración económica.

Para poder proponer a las universidades públicas de Barcelona su participación en el homenaje, se tuvo que: 1º. Recoger cartas de apoyo de profesores de cada una de las universidades; 2º. Elevarlas a los rectorados que, en aquel momento, eran de corte progresista; 3º. Elaborar los convenios marco entre la FIM y cada una de las universidades; 4º. Elaborar los convenios específicos entre la FIM y las cuatro universidades participantes, en las que ya se especificaban las responsabilidades y aportes económicos de cada firmante, ya fuera en dinero o especies (instalaciones).

De los fondos conseguidos se financiaron: el salario del diseñador (remunerado muy por debajo del mercado), la impresión de dípticos, trípticos y *flyer*, la elaboración de página web, publicación de las actas, viajes de ponentes (México, Alemania, Madrid, Zaragoza, Sevilla, etc.), estancias en hoteles y comidas, más un largo etcétera de otros pequeños

gastos. Evidentemente, de todo eso se presentó factura a las entidades financiadoras y se hizo una memoria económica.

La grabación del evento (2005) y la edición del contenido puesta en circulación (2014), menos el día de la jornada inaugural, corrió a mi cargo, y no fue remunerada.

Todos estos procesos se desarrollaron bajo un estresante calendario, ya que si no conseguía las firmas de los convenios en una fecha determinada, las partidas presupuestarias no podrían haber sido asignadas al evento, y por lo tanto no se podría haber hecho.

Vuelvo a una observación tuya. ¿A qué tipo de comportamientos te refieres cuando hablas de “vacunación”?

No me gustaría entrar en detalles, pero todos somos conscientes que el mundo de los intelectuales y académicos no es tan plácido como puede parecer. Que uno sea doctor en algo, y yo lo soy desde hacer tres años, que trabaje en una universidad, yo he trabajado dos de forma precaria y desde hace un mes he ganado una beca internacional por seis años para docencia e investigación, no garantiza ser una buena persona o tener comportamientos edificantes. Y en eso me incluyo el primero.

Vayamos al segundo plano, el profesional.

Profesionalmente, me permitió conocer a Miguel Riera Montesinos, el cual me fichó tres meses más tarde como responsable de marketing y ventas de la editorial Ediciones de Intervención Cultural (El Viejo Topo, Montesinos, Quimera, etc.), lugar donde estuve trabajando los siguientes cinco años, y donde aprendí casi todo lo que sé de la industria del libro.

Este puesto de trabajo también me permitió conocer de primera mano las grandezas y miserias de una determinada izquierda, y sus diferentes derivas políticas.

Cuéntanos algunas de las grandezas y miserias de esa izquierda.

Tampoco esta vez me gustaría entrar en detalles, pero debes pensar que la editorial El Viejo Topo, y su revista, fueron durante muchos años una de las pocas plataformas de influencia política de izquierdas en España, y que ser entrevistado, o publicar un artículo o un libro, podía legitimar un perfil político y/o académico.

Durante cinco años fui un observador privilegiado de como algunas personas o colectivos intentaban instrumentalizar El Viejo Topo, o acercase a Miguel Riera Montesinos por motivos espurios, ya fueran políticos, de difusión personal, o económicos.

También viví en primera persona cómo determinadas izquierdas, políticos o pensadores progresistas de carácter identitario o que habían abandonado el “hilo rojo” de la historia, condenaban al ostracismo a la editorial y dificultaban el acceso a recursos económicos o mediáticos habituales para una revista/editorial con la trayectoria de El Viejo Topo.

¿De qué personas hablas? ¿Estás diciendo que quisieron marginar al Viejo Topo por no defender posiciones nacionalistas o por vincularse al “hilo rojo” de la historia?

Se hace complicado contestar a esta pregunta, pero como anteriormente he mencionado, el partido hegemónico que supuestamente era de izquierdas en Cataluña había modificado el target al que se dirigía, apostando por el ecologismo, y dando prioridad a la identidad nacional más que a la de clase.

Quizás sea interesante recordar que, desde hace décadas, los votantes que residen en Cataluña, y que podrían estar vinculados ideológicamente a Izquierda Unida o al PCE, solo pueden votar en las elecciones europeas a un partido cuyos representantes se inscriben directamente al Grupo de los Verdes/Alianza Libre Europea, y no al grupo de la Izquierda Europea. También es interesante que el europarlamentario que representó dicho partido desde los años 2004 al 2014, terminó siendo una figura importante dentro del proceso independentista en Cataluña.

Creo que a buen entendedor.....

Se entiende, se entiende, te has explicado muy bien. Te queda el último elemento de la terna.

Por último, creo que en términos políticos el Homenaje supuso un relanzamiento de la figura del Manuel Sacristán a nivel español, iniciada hacía unos años por Salvador López Arnal, haciéndolo accesible a una nueva generación de investigadores, y militantes políticos. Remitiéndome a unos sencillos datos, y sabiendo que no son concluyentes: si buscamos en Google Académico el término “Manuel Sacristán” y le pedimos que nos indique las referencias encontradas

desde el 1985 al 2004, nos da un número de 1.130 resultados. Si hacemos lo mismo con el periodo 2005-2025, el resultado es de 5.020 referencias. Creo que, entre todos, algo hemos hecho bien. Sacristán sigue siendo residual, y de nicho, pero no ha desaparecido como sí lo han hecho muchos de los intelectuales de la segunda mitad del siglo XX.

También, y no quiero pecar de soberbia, creo el homenaje supuso una pacificación y reencuentro de lo que se ha llamado la Escuela de Barcelona, los discípulos de Manuel Sacristán. Y permitió relativizar las disputas que habían surgido tras la muerte del maestro.

Se está recordando este 2025 el primer centenario del nacimiento de Sacristán. ¿Qué opinión te merecen los actos que se están organizando? ¿Participas en la organización?

Empezaré contestando a la segunda parte de tu pregunta, y posteriormente seguiré con la primera.

Aunque teóricamente formo parte del núcleo de personas que están opinando sobre los actos de centenario, debo reconocer que mi participación está siendo residual, por no decir evasiva. No es que reniegue de mi pasado, ni que no considere que es necesario o imprescindible difundir la figura de Manuel Sacristán, pero por cuestiones personales y profesionales estoy obligado a centrar mis esfuerzos en otro tipo de actividades.

Respecto a los actos que se están realizando, creo que las personas y organizaciones que están proponiendo y coordinando este Centenario de forma descentralizada están haciendo una gran labor, y sin desmerecer al conjunto de personas que los están haciendo posibles, me gustaría resaltar el trabajo de dos personas y una asociación: la primera persona es Salvador López Arnal y la segunda José Sarrión Andaluz. Como asociación, y sin demérito de otras que también están colaborando, querría destacar a Espai Marx, la cual ha creado un espacio virtual (<https://espai-marx.net/sacristan/>) y de redes sociales (X: @Sacristan2025 Instagram: @sacristan2025) en las que se pueden encontrar materiales de Manuel Sacristán, e informarse de los eventos que se están desarrollando.

¿Quieres añadir algo más?

Ya que me das la oportunidad querría finalizar con cuatro cuestiones:

1ª. Aunque durante entrevista pueda parecer que pecho de excesivo personalismo, querría decir que mi labor fue necesaria para que tuviera lugar este tipo de homenaje, pero seguro que sin mí se hubiera hecho otro distinto.

2ª. Que pude desarrollar todas las gestiones porque hubo un grupo de personas en determinadas instituciones y colectivos que decidieron conjurarse para que este homenaje tuviera lugar, y que en la mayoría de ocasiones estas personas aceptaron colaborar por la estima y respeto que tenían a la figura y persona de Manuel Sacristán, o porque veían en mí a un representante de la FIM o de ACIM, e indirectamente de dos partidos políticos de corte comunista, lo cual, ya fuera por nostalgia, compromiso histórico o por militancia, les hacía estar predispuestos a colaborar desinteresadamente.

3ª. Esperar y desear que el centenario finalice con la concreción de un proyecto sobre el que venimos conversando desde hacer muchos meses, y personalmente considero primordial.

4ª. Agradecerte el interés por entrevistarme, espero que mi memoria no me haya traicionado y que mis sesgos no me hayan hecho incurrir en falsedades o en olvidos interesados.

Tu memoria no te ha traicionado, no habitan en tus palabras ni falsedades ni olvidos interesados. Muy lejos de ello.

Gracias por tu tiempo. Tu buena memoria y tus observaciones nos ayudan a comprender todo lo que se cocinó, que no fue poco, en aquel homenaje inolvidable, nunca olvidado.

Este libro de conversaciones sobre el autor de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger, Introducción a la lógica y al análisis formal y Panfletos y materiales* se publica gracias a la generosa labor de Jaime Ramajo Escalera y Carlos Valmaseda y el apoyo de los compañeros y compañeras de Espai Marx, 101 años después del nacimiento en Madrid de Manuel Sacristán Luzón, 41 años después de su fallecimiento en Barcelona y 50 años después de que escribiera una nota sobre Miguel Hernández en la primavera de 1976, texto leído en el homenaje celebrado en el Aula Magna de la Universidad de Barcelona el 20 de mayo de 1976 con ocasión del XXXIV aniversario de la trágica muerte del poeta oriolano:

“Tiene que haber varias razones de la respuesta excepcional, en intensidad y en extensión, que está recibiendo la iniciativa de la conmemoración de Miguel Hernández. Algunas de esas razones serán compartidas por todo el mundo, y del mismo modo, más o menos; por ejemplo, la autenticidad de la poesía de Hernández, en la que, si se prescinde de algunos ejercicios de adolescencia, no se encuentra una palabra de más. Otras motivaciones serán menos generales. La mía es la verdad popular de Hernández: no sólo de su poesía, en el sentido de los escritos suyos que están impresos, sino de él mismo y entero, de los actos y de las situaciones de los que nació su poesía, o en los que se acalló.

Al decir eso pienso, por ejemplo -pero no solamente- en aquella fatal indefensión de Hernández en su cautiverio. Hernández fue un preso del todo impotente, sin enchufes, sin alivios, sin más salida que la destrucción psíquica y la muerte, como sólo lo son (con la excepción de dirigentes revolucionarios muy conocidos por el poder) los oprimidos que no someten el alma, los hombres del pueblo que no llegan a asimilarse a los valores de los poderosos, aunque sea por simple incapacidad de hacerlo y no por ninguna voluntad histórica. O por ella, naturalmente.

Las últimas notas de Hernández que ha publicado hace poco la revista *Posible* documentan muy bien el aplastamiento moral que acompaña a la destrucción física del hombre del pueblo sin

cómplices y, por lo tanto, sin valedores en la clase propietaria del estado, de las fábricas y de las cárceles.

La autenticidad popular de la poesía madura de Hernández es tan consistente porque se basa en esta segunda, en la autenticidad popular del hombre muerto, como el Otro, entre dos o más chorizos, y como ellos.”

