

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/366581701>

Homenaje conmemorativo a Manuel Sacristán Luzón (1925-1985)

Book · November 2005

CITATION

1

READS

5

2 authors, including:



Iñaki Vázquez Álvarez

26 PUBLICATIONS 16 CITATIONS

SEE PROFILE

Homenaje conmemorativo a **Manuel Sacristán Luzón** (1925-1985)

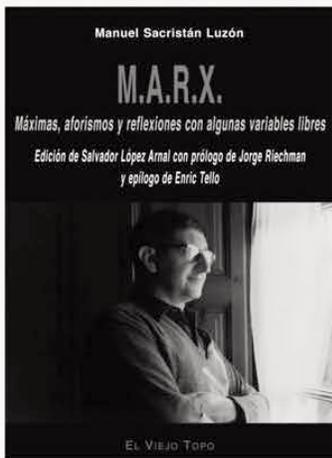
23, 24 y 25 de noviembre de 2005
www.manuelsacristan.org

Organizan: Universitat de Barcelona-Universitat Politècnica de Catalunya-Universitat Autònoma de Barcelona-Universitat Pompeu Fabra
Fundació Catalana d'Investigacions Marxistes-Fundación de Investigaciones Marxistas



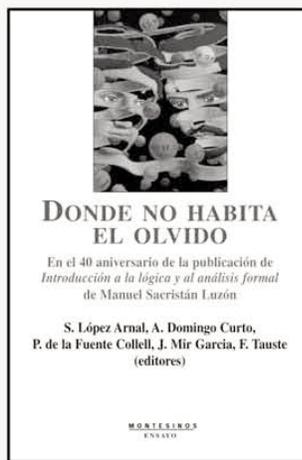
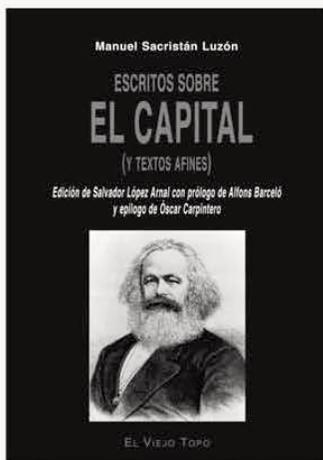
M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres

El Viejo Topo, Barcelona, 2003. Presentación de Jorge Riechmann y epílogo de Enric Tello (en colaboración con la Fundación de Investigaciones marxistas, FIM). Edición a cargo de Salvador López Arnal.



Seis conferencias. Sobre tradición marxista y nuevos problemas
El Viejo Topo, Barcelona, 2005. Presentación de Francisco Fernández Buey y epílogo de Manuel Monereo; edición de S. López Arnal.

Escritos sobre el Capital (y textos afines)
El Viejo Topo, Barcelona, 2004. Prólogo de Alfons Barceló y epílogo de Óscar Carpintero; edición de Salvador López Arnal (en colaboración con la F.I.M.)



Donde no habita el olvido
Montesinos, Barcelona, 2005. S. López Arnal, Albert Domingo Curto, Pere de la Fuente, Francisco Tauste y Jordi Mir (eds).

Próximamente:



Fotografía cedida por los herederos de Juan Carlos García Borrón

“Integral Sacristán”, dirigido por Xavier Juncosa.

Compuesto por los siguientes documentales:

1. El joven Sacristán.
2. El mestre Sacristán
3. Sacristán filósofo.
4. Lluita antifranquista.
5. Sacristán marxista
6. Sacristán México.
7. Els moviments socials.
8. Giulia.

Homenaje conmemorativo a **Manuel Sacristán Luzón** (1925-1985)

23, 24 y 25 de noviembre de 2005
www.manuelsacristan.org

Organizan: Universitat de Barcelona-Universitat Politècnica de Catalunya-Universitat Autònoma de Barcelona-Universitat Pompeu Fabra
Fundació Catalana d'Investigacions Marxistes-Fundación de Investigaciones Marxistas

Portada: Foto de familiares y amigos en Puigcerdà. Septiembre de 1981. En pie, Miguel Candel; en la tercera fila: Paco Fernandez Buey, Neus Porta y el niño Eloy Fernandez Porta; en la segunda fila: Juan-Ramón Capella, Teresa Rodríguez, Gloria Comte y Antonio Izquierdo Escribano; en primera fila: una amiga, Vera Sacristán, Víctor Ríos, Manuel Sacristán y Toni Domènech. Foto de Albert Domingo

EL VIEJO TOPO, revista mensual. **Director:** Miguel Riera. **Coordinación de este número especial:** Iñaki Vazquez Alvarez y Salvador López Arnal. **Diseño de este número:** Enric Gil i Robert. **Edita este número:** Ediciones de Intervención Cultural, S.L-Fundación de Investigaciones Marxistas-Fundació Catalana d'Investigacions Marxistes-Universitat de Barcelona-Universitat Autònoma de Barcelona-Universitat Politècnica de Catalunya-Universitat Pompeu Fabra. Fotomecánica: Tumar Autoedición S.L. Imprime: Teys S.A. ISSN 0210-2706, Depósito Legal B-40.616-76. Impreso en España..El Viejo Topo es miembro de ARCE. Asociación de Revistas Culturales de España. **Exclusivamente para este número especial Licencia Creative Commons.** EL VIEJO TOPO, C/ Sant Antoni, 86, local 9, 08301 Mataró (Barcelona). Tel. Administración, redacción, publicidad y suscripciones (93)755-08-32 e-mail: cabot.1@teleline.es

ÍNDICE

- 6 NOTA EDITORIAL
- 7 CRONOGRAMA
- 8 INTRODUCCIÓN

Manuel Sacristán: una semblanza personal, intelectual y política

Joaquim Sempere

- 20 TEXTOS DE
MANUEL SACRISTÁN

I. Marx, tradición marxista

1. Marx, Karl (1967)
2. Advertencia. Presentación de la *Antología* de Antonio Gramsci (1969)
3. Prólogo a la primera edición catalana de *El Capital* (1983)
4. Carta a Mónica Guitián (1985)
5. Semblanzas: R. Luxemburg, A. Tasca, P. Sraffa, E. Guevara, L. Althusser.
6. "Un marxista que se acerca al anarquismo". Entrevista con *La Vanguardia* (1983)

28 II. Dialéctica

1. Carta a Luis Maruny. A propósito de un proyecto de Escuela de Sociología (1968)
2. Carta a Benería Vidal (1971)
3. Metodología de las ciencias sociales 1984-1985. Fragmentos.

32 III. Ciencia, filosofía, lógica

1. El hombre y la ciudad (Una consideración del humanismo, para uso de urbanistas) (1959).
2. Carta a Josep Ferrater Mora (1966)
3. Nota y presentación de la edición castellana de *Sigma. El mundo de las matemáticas* (1968).
4. Nota sobre el plan de estudios de la sección de filosofía (1968).
5. Reseña de J. Mosterín, *Racionalismo y acción humana* (1981)



39 IV. Textos político-culturales: socialismo, transición política, movimientos sociales

1. Confucio (1955).
2. Carta a José M^a Mohedano sobre la experiencia checoeslovaca (1969)
3. Presentación de *Historia general del socialismo* (1976)
4. Sobre Miguel Hernández, en el XXXIV aniversario de su muerte (1976).
5. Esquema conferencia "Ni tribunales" (1978).
6. Coloquio de la conferencia: "¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?" <Fragmentos> (1980).
7. Sobre el 23-F (1981)

47 V. Crítica literaria, colaboraciones editoriales.

1. Sobre Eliseo Bayo.
2. Contraportada de la edición castellana de *Crítica del gusto* de G. della Volpe (1966).
3. Carta a ediciones Ariel en torno a la *Historia del análisis económico* de Schumpeter (1972)
4. Nota introductoria de la traducción castellana de *El varón domado* (1973)
5. Informe editorial sobre: Álvarez del Vayo, Julio: *Give me battle* (1973)
6. Nota a la traducción castellana de *Poemas y canciones* (1976)
7. Prólogo a: Heinrich Heine, *Poemas* (1976)

52 VI. Cuatro cartas

1. Carta a Juan Grijalbo (1973).
2. A Miguel Sánchez Mazas (1984).
3. A Eloy Fernández Clemente (1985)
4. A Félix Novales (1985)

54 BIBLIOGRAFÍA



Manuel Sacristán en su estudio de Barcelona. Fotografía del año 1964.

Nota editorial

Manuel Sacristán Luzón nació en Madrid el 5 de diciembre de 1925. Cursó estudios de Derecho y de Filosofía en la Universidad de Barcelona entre 1944 y 1952, y de lógica y filosofía de la lógica entre 1954 y 1956 en el Instituto de Lógica Matemática e Investigación de Fundamentos de la Universidad de Münster (Westfalia). En 1957, se casó en Nápoles con la hispanista Giulia Adinolfi (1930-1980), y en 1959 presentó su tesis doctoral sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Profesor de "Fundamentos de Filosofía" tras su regreso de Alemania, publicó en 1964 su *Introducción a la lógica y al análisis formal*, un manual decisivo para la reintroducción de la lógica en nuestro país (su hija, Vera Sacristán, editó póstumamente un ensayo de lógica, escrito en 1965, con el título de *Lógica elemental*). En 1962, Sacristán no pudo conseguir la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia en una oposición que ocupa, y ocupará, un lugar destacado en la historia de las barbaridades ideológicas del nacional-catolicismo universitario, y en 1965, como abyecto corolario, se le expulsó de la Universidad vía no renovación de su contrato administrativo. Desde entonces, Sacristán se ganó la vida traduciendo y con colaboraciones editoriales. A mediados de los setenta, dio clases de alfabetización en la escuela de adultos de la parroquia de Can Serra, y finalmente pudo reintegrarse al mundo universitario de forma definitiva tras la muerte del general golpista, y, aún entonces, los avatares que conllevó su nombramiento como catedrático extraordinario no permiten ser estudiados sin sonrojo. Durante el curso 1982-1983 impartió clases en la Facultad de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de México. Allí se casó en segundas nupcias con M^a Ángeles Lizón.

Sacristán ha sido uno de los trabajadores intelectuales más comprometidos con su tiempo, con la sociedad en la que le tocó vivir y, especialmente, con los grupos sociales más desfavorecidos. Militó durante más de veinte años en las filas del PSUC-PCE, formando parte de su dirección ejecutiva entre 1965 y 1970 y siendo miembro de su comité central desde 1956. Intervino activamente en numerosas acciones de la resistencia antifranquista (la protesta contra el asesinato de Julián Grimau, constitución del SDEUB, movimiento de profesores no numerarios, encierro-protesta de Montserrat). Fue miembro del consejo de redacción, y director en algún caso, de revistas tan importantes para la cultura barcelonesa, catalana y española como *Quadrante*, *Laye*, *Nous Horitzons*, *Materiales* y *mientras tanto*. Sus aportaciones y activismo en los ámbitos del ecosocialismo, del pacifismo antiotánico y, en general, de los entonces nuevos movimientos sociales, fueron decisivos en la historia reciente del país y han dejado profunda huella. Su tenacidad, junto con la de Giulia Adinolfi y otros amigos y compañeros, fue decisiva en la constitución de la Federación de Enseñanza de CC.OO.

Sacristán falleció el 27 de agosto de 1985, a los 59 años de edad. Una parte sustantiva de su obra está editada por la editorial Icaria, en los cuatro volúmenes que componen *Panfletos y materiales*, y en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa* (edición de Juan-Ramón Capella).

Recordamos, pues, en estas fechas el XX aniversario de su muerte. La Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM) y la Fundació Catalana d'Investigacions Marxistes (FCIM), recogiendo el sentir de un amplio sector de profesores y trabajadores intelectuales, de numerosos activistas de la izquierda alternativa y de la ciudadanía en general, se propusieron organizar, hace ya más de un año, con el apoyo institucional y económico de las universidades públicas barcelonesas (UB, UPC, UAB y la UPF), un homenaje conmemorativo, al que también se sumaron amigos, fundaciones, fuerzas políticas y publicaciones como *El Viejo Topo*, *mientras tanto*, *Viento Sur*, *Mundo obrero* o *Nou Treball*. El trabajo del comité científico asesor, integrado por Francisco Fernández Buey, Juan-Ramón Capella, Rafael Grasa, Guillermo Lusa, Javier Navascués, Miguel Candel y Joaquim Sempere, ha sido decisivo para llevar a buen puerto todo el proyecto.

El homenaje que va a celebrarse los próximos días 23, 24 y 25 en la Universidad de Barcelona, en el Paraninfo y en la Facultad de Económicas, con casi 30 ponentes, con la presencia, entre otros, de autores tan destacados como Rosa Rossi, Gabriel Vargas Lozano, Víctor Ríos, Luis Vega Reñón, José M^a Ripalda o Carlos Piera, puede y debe servir de trampolín para otras actividades que tengan la obra y el hacer de Sacristán como puntos nodales. Por eso, durante las jornadas, se van a presentar tres películas - "Sacristán filósofo", "Sacristán marxista" y "Sacristán maestro", esta última en la Filmoteca barcelonesa- que forman parte del "Integral Sacristán", un conjunto de ocho documentales, de 13 horas de duración, dirigido por Xavier Juncosa. Está también ya en marcha -gracias al buen hacer de la FIM y de la FCIM, y al apoyo desinteresado de las Universidades barcelonesas que han contribuido a la realización de este homenaje - una página web -<http://www.manuelsacristan.org>- dedicada a su obra, y acaso todo ello pueda ser un pequeño o mediado altavoz que dé pie a nuevas iniciativas que permitan el reconocimiento público, ciudadano e institucional del compromiso político, social e intelectual que Manuel Sacristán mantuvo a lo largo de su vida para ayudar a aproximarnos a "una humanidad más justa en una Tierra habitable", en vez de seguir (mal) viviendo como un inmenso rebaño acrítico que deambula extrañado, y entre una plétora inconcebible de desigualdades, en "un ruidoso estercolero químico, farmacéutico y radiactivo".

Los artículos, cartas, conferencias, reseñas que componen este dossier editado por

El Viejo Topo, con la generosa disposición de Miguel Riera, su director, de Joaquim Sempere, autor de la biografía intelectual de Sacristán que abre este dossier, intentan aproximar al lector a algunas de las temáticas que Sacristán cultivó y a algunos de sus múltiples registros. No son todo Sacristán, no lo pretenden, pero si buscan mostrar algunas de sus aportaciones significativas en el campo de las tradiciones marxistas, en el ámbito de la filosofía académica, en el discutido tema de la dialéctica, en asuntos de intervención política y sobre la reciente historia del socialismo y del comunismo, y dar cuenta, además, de algunas de sus colaboraciones editoriales y trabajos de traducción que, durante más de una década, fueron básicos para su subsistencia (estos bloques estructuraron, de hecho, las jornadas de noviembre). Hemos pretendido dar cuenta de estas múltiples caras, seleccionando textos relativamente breves y, en la mayor parte de los casos, poco transitados. No se oculta: la selección pretende que el potencial lector/a del dossier se quede insatisfecho y tenga deseo urgente de nuevas lecturas.

En un sentido artículo de 1957 publicado en *Convivium*, escrito poco después del fallecimiento de Scholz, Sacristán apuntaba: "*Obra viva y obra escrita se integran en esta admirable figura. Scholz empezó su carrera intelectual en el terreno de la Teología. Interesado a poco por temas filosóficos generales, su personalidad docente se afirma ya dentro de la Filosofía [...]; cuando, por último, se dedica especialmente a la lógica formal, Scholz no deja nunca de ser un filósofo, asumiendo además la responsabilidad moral que él consideraba aneja a ese título*". Es innecesario señalar que tampoco Sacristán dejó de ser nunca un filósofo, que asumió como pocos la responsabilidad moral y política que ello conlleva, un verdadero trabajador intelectual que, tras el tiempo transcurrido después de su fallecimiento prematuro, se ha convertido en un clásico del pensamiento y en un ejemplo para los movimientos emancipatorios que buscan cambiar el mundo conociendo, en la medida de sus fuerzas, el mundo que desean cambiar y la consistencia y posibilidad de sus finalidades. Sacristán es, en definitiva, un autor que, tal como él mismo dijera de Gramsci, tiene derecho a no estar nunca de moda y a ser leído siempre. Y por todos. Ésta es una de las agradables tareas de nuestra hora.

Iñaki Vázquez Alvarez y
Salvador López Arnal

PARTICIPANTES:

- Sr. M^a Dolores Albiac: Profesora titular de Literatura Española de la Universidad de Zaragoza
- Sr. Alfons Barceló Ventayol: Catedrático de Teoría Económica de la UB
- Sr. Joan Benach: Profesor titular de la UPF
- Sr. Laureano Bonet: Profesor de literatura española de la UB
- Sr. Maria Rosa Borràs: Catedrática de instituto
- Sr. Jaume Botey: Profesor de Historia Contemporánea de la UAB
- Sr. Miguel Candel Sanmartín: Profesor Titular en la Facultad de Filosofía de la UB
- Sr. J.R Capella: Catedrático de Filosofía del Derecho de la UB
- Sr. Álvaro Ceballos: Investigador de Manuel Sacristán
- Sr. Albert Corominas Subías: Catedrático y vicerector de Ordenación Académica de la UPC
- Sr. Antoni Doménech: Catedrático de Metodología de las ciencias sociales y morales de la UB
- Sr. Albert Domingo: Profesor tutor en la UNED y en el IES Consell de Cent.
- Sr. Francisco Fernández Buey: Catedrático de Filosofía moral y política de la UPF
- Sr. Giaime Pala: Investigador
- Sr. Ramón Franquesa: Profesor de la Fac. de Ciències Econòmiques i Empresariales UB
- Sr. Rafael Grasa: Profesor de Relaciones Internacionales de la UAB, vicerector de Relaciones Institucionales y secretario general
- Sr. Xavier Juncosa: Director de cine

- Sr. Salvador López Arnal: profesor-tutor de la UNED y profesor del IES Puig Castellar (Santa Coloma de Gramenet)
- Sr. Guillermo Lusa: Profesor de Matemática aplicada de la UPC
- Sr. Joan Martínez Alier: Catedrático de economía e historia económica de la UAB
- Sr. Francisco J. Martínez: Profesor titular de Metafísica en la UNED y responsable de la sección de pensamiento de la FIM
- Sr. Manuel Monereo: Exdiputado del Congreso, Polítologo y vocal de IU
- Sr. Félix Ovejero Lucas: Profesor titular del departamento de metodología CC SS de la UB
- Sr. Joan Pallisé: Director del Servei Meteorològic de Catalunya
- Sr. Carlos Piera: Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid
- Sr. Gonzalo Pontón: Director general de la editorial Crítica
- Sr. Víctor Ríos: Representante de la FCIM
- Sr. José María Ripalda: Filósofo político, Catedrático en la Facultad de Filosofía de la UNED
- Sr. Rosa Rossi: Profesora de la Universidad de Roma
- Sr. Joaquim Sempere: Profesor de sociología en la UB
- Sr. Enric Tello: Catedrático de Historia e Instituciones Económicas de la UB
- Sr. Jordi Gracia: Profesor de literatura española de la UB
- Sr. Gabriel Vargas Lozano: Director de Dialéctica y del departamento de filosofía de la UAM- México
- Sr. Luis Vega Reñón: Catedrático de Lógica e Historia de la Lógica de la UNED

Miércoles 23 de noviembre - Jornada inaugural

Lugar: **Paraninfo de la Universitat de Barcelona**
 Hora: **19:00h. / 21:30h.**

Parlamentos:

Sr. Lluís Ferrer Caubet, rector de la Universitat Autònoma de Barcelona
 Sr. Josep Ferrer i Llop, rector de la Universitat Politècnica de Catalunya
 Sr. Josep Joan Moreso, rector de la Universitat Pompeu Fabra
 Sra. Victòria Girona i Brumós, vicerectora de Professorat UB
 Sr. Javier Navascués Fernández-Victorio, director de la FIM

Intervenciones:

Sr. Gabriel Vargas Lozano
 Sra. Rosa Rossi
 Sr. Víctor Ríos

Jueves 24 de noviembre

Lugar:

Sala de actos de la Facultat de Ciències Econòmiques i Empresariales

Conductor del acto:
 Sr. Ramón Franquesa

Horario:

10:00h. - 10:40h.

Conferencia de apertura: Sr. J. R. Capella
 "Biografía política de Manuel Sacristán"

10:50h.

Mesa: Ciencia / Lógica / Filosofía
 Moderador: Sr. Albert Domingo

11:00h. Sr. Luis Vega Reñón

11:25h. Sr. Salvador López Arnal / Joan Benach

11:50h. Pausa

12:00h. Sr. José María Ripalda

12:25h. Sr. Félix Ovejero

12:50h. Pausa

13:00h. Sr. Guillermo Lusa

13:25h. Turno de preguntas

14:00h. Descanso

15:15h.

Presentación y proyección de
 "Manuel Sacristán, filósofo"
 Sr. Xavier Juncosa
 (sala de actos)

17:30h. Mesa: Literatura y traducción.

Moderador: Sr. Jordi Gracia

17:35h. Sra. M^a Dolores Albiac

18:00h. Sr. Laureano Bonet

18:25h. Pausa

18:35h. Sr. Álvaro Ceballos

19:00h. Sr. Carlos Piera

19:25h. Pausa

19:35h. Sr. Gonzalo Pontón

20:00h. Turno de preguntas

22:00h. Presentación y proyección del documental "Manuel Sacristán, mestre" (en la Filmoteca)

CRONOGRAMA:

Viernes 25 de noviembre

Lugar:

Sala de actos de la Facultat de Ciències Econòmiques i Empresariales

Horario:

09:30h. - 10:10h.

Conferencia de apertura: Sr. Paco Fernández Buey
 "Manuel Sacristán en el mundo de las ideas"

10:20h.

Mesa: Marx y Marxismo

Moderador: Sr. Paco Fernández Buey

Sr. Giaime Pala **10:30h.**

Sr. Joaquim Sempere **10:55h.**

Pausa **11:20h.**

Sr. Francisco José Martínez **11:30h.**

Sr. Miguel Candel **11:55h.**

Pausa **12:20h.**

Sr. Manuel Monereo **12:30h.**

Turno de preguntas **12:55h.**

Descanso **13:20h.**

14:30h.

Presentación y proyección de
 "Manuel Sacristán, marxista"
 Sr. Xavier Juncosa
 (sala de actos)

Mesa: **16:50h.**

Compromís polític i acció social

Moderador: Sr. Joan Pallisé

Sr. Albert Corominas **17:00h.**

Sr. Enric Tello **17:25h.**

Pausa **17:50h.**

Sr. Joan Martínez Alier **18:00h.**

Sr. Jaume Botey **18:25h.**

Pausa **18:50h.**

Sr. Rafael Grasa **19:00h.**

Turno de preguntas **19:25h.**

Clausura **20:00h.**

Sr. Alfons Barceló **20:00h.**

Sr. Maria Rosa Borràs **20:20h.**

Sr. Antoni Doménech **20:40h.**

Refrigerio **21:00h.**

Homenaje ^{Ma} ⁿ ^u ^{el} **Sacristán**



Manuel Sacristán: una semblanza personal, intelectual y política*1

Joaquim Sempere

Apuntes para una biografía

Manuel Sacristán Luzó n nace en Madrid el 5 de septiembre de 1925. Su padre, de origen andaluz, se dedicó a diversas ocupaciones, entre las que sobresale la de empleado contable. Su madre, de origen castellano, pertenecía a una familia de artesanos y se dedicó ocasionalmente a la costura. Manuel fue el mayor de tres hermanos. Pese a las dificultades económicas de la familia, sus padres procurarían que los tres hijos (incluida la menor, que era muchacha) asistieran a la escuela. Entre las escuelas a las que asistió Manuel durante sus estudios primarios cabe destacar el Instituto Escuela (donde estuvo un solo curso). En noviembre de 1936, en plena guerra civil, y cuando Manuel había cursado ya el primer curso de bachillerato, la familia se traslada a Valencia, donde reside hasta febrero de 1937. De allí pasa a Rivatrigoso, en Liguria, cerca de la frontera francesa, y tras una estancia de tres meses en esta población italiana se instala en Niza hasta agosto de 1939. Manuel asiste allí a la escuela pública francesa y obtiene brillantes resultados a pesar de su inicial ignorancia de la lengua.

De Niza pasa a Barcelona, donde residirá —salvo escasos y breves paréntesis— hasta el final de sus días. Cursa el bachillerato en el Instituto Balmes y obtiene en 1944 un sobresaliente en el examen de Estado. EL mismo año se matricula en la Facultad de Derecho, pero en 1947 interrumpe su carrera en tercer curso para matricularse en Filosofía y Letras. Sólo lo tras haber terminado Filosofía reanudará y acabará la licenciatura en Derecho.

En 1940 ingresa en la organización juvenil de Falange y posteriormente, durante su etapa universitaria, en el Sindicato Español Universitario. Pero muy pronto, en 1945–1946, rompe con la Falange. A pesar de que la ruptura fue bastante violenta, en los años siguientes recibe aún algunas ofertas procedentes de instancias oficiales. En 1947 dirige, con Juan Carlos García Borró n, la revista *Quadrante*, cuyo subtítulo, “Revista del SEU”, substituyen por el de “Los universitarios hablan” (debido a lo cual el SEU deja de costearla y la hace desaparecer poco después). En 1949, tras una tuberculosis renal, se ve obligado a hacerse una nefrectomía; desde entonces vivirá con un solo riñón n. En 1950 publica su primera colaboración n (sobre temas académicos y literarios) en la revista

* Texto publicado en el número especial de la revista mientras tanto (nº 30–31, mayo de 1987) dedicado a Manuel Sacristán Luzó n tras su muerte en 1985. Con autorización n del autor, se reproduce —con algún n ligero retoque— en el presente dossier reunido con motivo del **Homenaje conmemorativo a Manuel Sacristán** que las universidades públicas barcelonesas, la Fundació n de Investigaciones Marxistas y la Fundació n Catalana d’ Investigacions Marxistes han organizado los días 23,24 y 25 de noviembre del 2005. Texto transcrito por Iñaki Vázquez Álvarez específicamente para la ocasión n.

¹ El presente artículo no es más que un esbozo de urgencia de una biografía personal, intelectual y política que convendrá hacer con mayor pausa, distanciamiento y base documental. Muchos de los artículos de este número de mientras tanto aportarán datos complementarios o análisis más específicos de unos u otros aspectos de su vida y obra. En la «Aproximación n a la bibliografía de Manuel Sacristán n», de Juan Ramón n Capella, puede seguirse cronológicamente, de modo casi completo, la producción n escrita de Manuel Sacristán n.

Laye. Él fue uno de los impulsores de esta revista, de la que llegó a ser redactor jefe. También en 1950 le ofrecen dirigir un boletín universitario y la sección n universitaria del Instituto de Estudios Hispanoamericanos, cargos de los que dimitirá en febrero de 1951²

Recibe una temprana influencia de Ortega y Gasset, a quien nunca dejará de respetar y con cuya obra dialogará repetidamente durante toda su vida. Su multifacética curiosidad intelectual le lleva a buscar lecturas de difícil acceso durante el franquismo. En Laye publica, por ejemplo, sobre Thornton Wilder, Simone Weil, Moravia, Orwell, Thomas Mann, O’Neill, Heidegger, Jaspers, Bertrand Russell, Moritz Schlick, Carnap. Pero su obra incluye lecturas tan diversas como Sartre, Nietzsche y Bergson, el marxismo y la filosofía brahmánica: en una correspondencia particular cita al filósofo Sankara y expresa el deseo de estudiar sánscrito³. En 1954 publica una traducción n del *Banquete* de Platón n.

De 1954 a 1956 estudiará lógicamente matemática con Scholz en Münster. Su estancia en Alemania es crucial en varios sentidos. Le permite consolidar su conocimiento de la lengua y de la cultura germánica (siempre se declarará “germanófilo” en lo cultural). Le proporciona un buen conocimiento de la lógicamente moderna y de la filosofía de la ciencia. Por último, le da ocasión n de conocer más a fondo la obra de Marx y Engels. Su inclinación n al compromiso civil y su progresivo distanciamiento del falangismo le mueven a buscar contactos con la resistencia antifranquista clandestina ya antes de ir a Münster (al parecer con una inicial predilección n por el anarcosindicalismo). Su estancia en Alemania le permite entrar en contacto con el partido comunista, en cuyas filas ingresa en aquellos años. A su regreso entrará en al Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona para dar clases, como profesor no numerario, de Historia de la Filosofía y Lógicamente, y en la Facultad de Económicas poco después para dar clases de Fundamentos de Filosofía, combinando su tarea docente con la actividad política clandestina, que pronto le llevará a los órganos de dirección n del PSUC (comité central y ejecutivo) y del PCE (comité central). Su labor política se centra en el frente universitario y cultural, aunque no se reduce a ella. El documento escrito por él hacia 1956 o 1957 para ayudar a los militantes a leer el “Manifiesto del Partido Comunista” de Marx y Engels revela que se ocupaba también de tareas de educación n interna de la organización n. En su contenido y estilo este documento muestra, por otra parte, la sólida independencia de criterios con los que abordaba ya entonces el marxismo, y su negativa a mecerse en idealizaciones y autoengaños. Colaboró

² En el grupo Laye figuraron también Carlos Barral, Ramón n Carnicer, Josep M. Castellet, F. Farreras, Gabriel y Juan Ferrater, Juan Carlos García Borró n, A. García Seguí, Jaime Gil de Biedma, Jesús s Nuñez, Alberto Oliart, Esteban Pinilla de la Heras y Ramón n Viladés, entre otros. Para más detalles sobre la juventud de Sacristán n, véase *infra* el artículo de J.C. Borró n, «La posición n filosófica de Manuel Sacristán n desde sus años de formación n». Véase también, sobre Laye, Barry Jordan, «Laye: els intel·lectuals i el compromís», *Els Marges*, nº 17 (septiembre de 1979).

³ Véase García Borró n, art. cit.

durante aquellos años en la revista intelectual de PCE, *Nuestras Ideas*, publicada en el exilio, e impulsó una revista ciclostilada editada clandestinamente por el PSUC en Barcelona en 1959–1960 con el título de *Quaderns de Cultura Catalana*, en cuya redacción figuraba también Josep Fontana. Luego seguirá escribiendo para las revistas del exilio, *Realidad*, del PCE, y *Horitzons*, luego llamada *Nous Horitzons*, del PSUC, hasta los años 70.

Hacia 1956 conoce en Barcelona a Giulia Adinolfi, hispanista italiana que visitaba Barcelona en su segundo viaje de estudios. El 27 de agosto de 1957 se casaron en Nápoles y a continuación viajaron a París, donde Manolo debía asistir a una reunión del partido. En 1958 nació la única hija del matrimonio, Vera.

En febrero de 1957 tiene su primer encuentro con la policía política franquista. A raíz de la detención de varios militantes del PSUC – en enero había tenido lugar la huelga de tranvías y en febrero unas manifestaciones estudiantiles en la Universidad, “los hechos del Paraninfo” —, la policía encuentra en manos del responsable del PSUC detenido, Emilià Fàbregas, un artículo de Sacristán sobre Rafael Alberti firmado con el pseudónimo de “Víctor Ferrater”. La policía detiene entonces al poeta Gabriel Ferrater, y el hermano de éste, Joan, visita a Sacristán instándole a que haga algo para evitar daños a Gabriel. Sacristán, entonces, se presenta en la comisaría declarándose autor del artículo y confesándose marxista (el artículo hablaba “del humanismo marxista” en la obra de Alberti y estaba destinado a la revista *Nuestras Ideas*).

En el terreno filosófico, hacia 1958 poseía ya la información básica sobre la filosofía contemporánea para hacerse una visión propia, como muestra un trabajo sobre “la filosofía desde la terminación de la segunda guerra mundial hasta 1958” para la Enciclopedia Espasa. En 1959 publica su tesis doctoral (*Las ideas gnoseológicas de Heidegger*), donde ajusta las cuentas con el antirracionalismo reaccionario de un autor que nunca dejó de impresionarle e interesarle. En 1962 oposita sin éxito a la cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia ante un tribunal que no se recata de dejar claro que se le niega la cátedra por razones político-ideológicas, cuando era indudable que era el mejor especialista en lógica en la España de entonces. (En 1964 publicará *Introducción a la lógica y al análisis formal*.)

En 1960 publica, con prólogo suyo, los escritos de Marx y Engels sobre España bajo el título *Revolución en España*. Con este volumen se inaugura una larga serie de libros de interés político, científico y/o filosófico en cuya publicación tendrá Manuel Sacristán uno u otro papel: como traductor, compilador o prologuista, y muchas veces como consejero editorial. En esta labor ingente, que dura hasta la muerte – y que le vino gravosamente impuesta por la estricta necesidad de subsistir y le quitó energías y tiempo para la creación intelectual —, Sacristán será la cabeza de puente para introducir en el desierto cultural y político español a autores y corrientes prácticamente ignorados. Contribuye a difundir la obra de Quine y de otros analíticos, la de Galbraith y otros muchos pensadores sociales, y sobre todo la de Marx, Engels y otros autores pertenecientes al marxismo: Gramsci, Labriola, Lukács (cuya obra se propone traducir y editar). En 1975 convencerá al editor Juan Grijalbo para que publique en castellano la obra completa de Marx y Engels, prevista en 68 volúmenes, de los cuales finalmente sólo se publicaron 12.



Selección de proyectos editoriales en los que participa M.S.L.

En la década de los 60 la actividad antifranquista empieza a proyectarse en acciones de calle y movilizaciones de masas, especialmente entre los obreros y los universitarios, así como en iniciativas editoriales e intervenciones culturales diversas. En 1963 Sacristán es detenido en una manifestación en el centro de Barcelona para protestar por el asesinato de Julián Grimau, en el que participa un número insignificante de personas. Su activa participación en el movimiento reivindicativo de los profesores no numerarios de la universidad, junto con su ya conocida militancia comunista, le valen en 1965 su expulsión por la vía de la no renovación de su nombramiento como profesor (nombramiento que debía renovarse cada año). En 1966 participa, junto con otros intelectuales destacados, en la asamblea constituyente del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, celebrada ilegalmente en el convento de los Capuchinos de Sarrià, y vuelve a ser detenido. En la redacción del manifiesto “Por una Universidad Democrática” del sindicato estudiantil, la intervención de Sacristán es decisiva. En aquellos años su prestigio en el medio universitario – sobre todo entre los estudiantes — se ha afianzado sólidamente y extensamente, más allá de la Facultad de Filosofía y de la de Económicas, en la que impartía clases de Metodología de las Ciencias Sociales. Las conferencias que da en cualquier facultad o escuela son acontecimientos que congregan a los estudiantes por centenares y hasta por miles. Sacristán reunía virtudes poco frecuentes entonces: rigor y sólida formación intelectual, honestidad y antifranquismo activo. A la vez, su fama de comunista atrae a muchos hacia el comunismo y contribuye a disipar reticencias intelectuales ante el marxismo.

Desde 1963 pasará regularmente sus veranos y otras temporadas de vacaciones en Puigcerdà con su familia. Allí practica uno de sus pasatiempos favoritos: el excursionismo de montaña, alternándolo con el trabajo, la lectura y el estudio. La comarca pirenaica de la Cerdaña se convertirá para él en una especie de patria adoptiva, por cuyas gentes y costumbres manifestará siempre una curiosidad minuciosa y entrañable.

El conflicto interno del PCE iniciado en 1963, que desemboca en la expulsión de Fernando Claudín, Sacristán se pronuncia por la línea radical de Carrillo. La resolución del conflicto fue vista por muchos intelectuales del interior como un rebrote de autoritarismo estalinista; Sacristán que era decididamente antestalinista en

política cultural y en materia de organización, vio sin embargo en el asunto de Claudín un conflicto en el que se dirimirían primordialmente cuestiones de estrategia.

Las primeras crisis del movimiento comunista internacional de esos años, iniciadas hacia 1964 con la escisión pro-china y acentuadas por el “doble aldabonazo” de 1968 (mayo francés e invasión de Checoslovaquia), suscitan en él una respuesta compleja. Por un lado, creyó que había que seguir estando con el grueso del movimiento obrero y no caer en el juego de las pequeñas sectas. Por otro, sin embargo, percibió que la crisis ponía al descubierto los límites de una política excesivamente guiada por objetivos próximos (como la democracia política frente al franquismo) y olvidadiza del objetivo de transformar la sociedad. Finalmente, se convenció de que había que abordar sin anteojeras ni contemplaciones los fenómenos de degeneración socialista en los países del Este puestos en evidencia con los sucesos de Checoslovaquia. Precisamente la invasión de este país, en agosto de 1968, y las circunstancias del hecho, le golpean en lo más íntimo y acentúan unos síntomas depresivos que venían manifestándose desde algún tiempo atrás. A raíz de las discusiones en el seno del grupo dirigente del PCE-PSUC, sus discrepancias con los demás se agudizan, y pese a la desaprobación oficial de la invasión por el PCE-PSUC, Sacristán rechaza la superficialidad oportunista con la que se zanja el problema y la renuncia a una revisión sería de lo que pasa en los países socialistas. Por esta razón, dimite de sus cargos en la dirección de ambos partidos.

Sacristán no hizo nunca de su ruptura, cada vez más profunda, con el comunismo oficial ningún motivo de vetetismo. Su labor militante en los años 70, aparte de sus aportaciones teóricas, se concentra en la pedagogía política (charlas en diversos ambientes obreros y estudiantiles, artículos en revistas, etc.) y en la acción sindical en la enseñanza. Su objetivo es mantener focos de radicalismo, dentro y fuera del comunismo mayoritario, que contrarresten la deriva hacia posturas reformistas⁴.

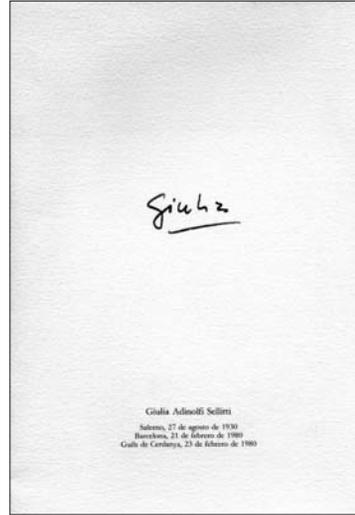
En esos mismos años sigue creciendo su desasosiego ante la magnitud de la crisis social, en el Este y el Oeste, y habla de “crisis civilizatoria”. Su atención a la situación italiana o a un personaje como Ulrike Meinhof indica su interés por el sujeto revolucionario en los países de capitalismo avanzado, y lo mismo cabe decir respecto a elaboraciones teóricas como la de Ágnes Heller sobre las “necesidades radicales”. No es sorprendente que también en esos años se ocupe de culturas precapitalistas (recuérdese su edición anotada de una biografía del indio Gerónimo), pues según él lo que está en el candelero es una crisis global de valores que trasciende con mucho la mera crisis económica del sistema. Este radicalismo crítico le proporciona unas antenas particularmente sensibles para recibir y asimilar las primeras noticias sobre la crisis ecológica.

Esta etapa de reexamen crítico desemboca en la fundación de la revista *Materiales*, cuyo primer número lleva fecha de enero-febrero de 1977. De ella se publicarán, hasta su cierre en diciembre de 1978, catorce números.

A mediados de los años 70 se había declarado ya la fatal enfermedad de su compañera Giulia, un cáncer del que morirá en 1980.

⁴Véase infra, F. Fernández Buey, «Su aventura no fue de ínsulas sino de encrucijadas», para todo el periodo 1968-1977.

La lucida serenidad con que ella se enfrentó a la muerte en compañía de Manolo —que se dedicó a su cuidado con la apasionada entrega que ponía en sus verdaderos afectos— fue una ocasión para confirmar la profunda compenetración con que habían vivido y con que habían compartido tantas cosas.



Recordatorio del funeral en memoria de Giulia Adinorfi 1980

En 1978 había ingresado en el Comité Antinuclear de Cataluña y desde esta fecha participa en sus actividades y en su prensa.

A finales de 1981 participa en el Congreso Mexicano de Filosofía en Guanajuato y es invitado también a dar unas conferencias en la Universidad Autónoma de México. En este viaje conoce a M.^a Ángeles Lizón, profesora de sociología. Al año siguiente aceptará un contrato que le ofrece la Universidad Autónoma de México, residirá en México durante el curso 1982-1983 y allí contraerá matrimonio con M.^a Ángeles, cuya compañía hará florecer en él una vitalidad tanto más notable cuanto que su salud estaba ya quebrantada. Vuelve a Barcelona con M.^a Ángeles Lizón. Entretanto, ni la Universidad de Barcelona ni el Ministerio de Educación resuelven la provisionalidad de su status universitario (pese a que otras personas con renombre intelectual fueron nombradas catedráticos extraordinarios en esos años). Esta mezquina respuesta de una institución a la que tantos esfuerzos dedicó y donde contribuyó a insuflar aire fresco se prolonga casi *in extremis*, hasta 1984, año en que es nombrado catedrático numerario. Pero hacia la primavera del mismo año debe soportar una operación de corazón y a comienzos de 1985 el ya previsto deterioro del único riñón que le queda le obliga a dializarse. Los últimos meses de su vida se vieron lastrados por la pesada carga de tres sesiones semanales de diálisis, de cinco horas cada una, pese a lo cual conservó una sorprendente vitalidad y animosidad. Murió el 27 de agosto de 1985.

El arranque de su pensamiento filosófico

A comienzos de los 50 Manuel Sacristán empieza a manifestar rasgos de una actitud y de un pensamiento filosóficos que ya no abandonará. En 1953 la revista *Laye* publica dos textos suyos sig-

A finales de 1979 Sacristán y Giulia encabezan la iniciativa de otra revista, *mientras tanto*, con sus más próximos amigos y compañeros de la anterior aventura publicística. El editorial del primer número es un manifiesto que expresa la intención político-cultural que animará la actividad de sus últimos años: reconsiderar el ideario emancipatorio comunista a la luz de la crítica ecologista y feminista y en torno a la matriz marxista de cuya inspiración básica nunca se apartó.

nificativos. Uno es “Homenaje a Ortega”, donde, rindiendo tributo a un pensador que será referencia constante en toda su obra, formula lapidariamente el eje central de su filosofar: la relación entre conocimiento y ética y la dimensión social de la existencia.

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

cumple su obligación, señala fines (II, 13)⁵

En este brevísimo homenaje de una cuartilla de extensión se condensa todo su programa: el sabio (y en este vocablo encierra Sacristán un entero proyecto de vida) enseña a ser hombre, enseña a bien protagonizar el drama que es la vida, a vertebrar el cuerpo que es la sociedad, a construir el organismo que es nuestro mundo, a vitalizar todo lo que es vida en común, desde el contacto al lenguaje.

El segundo texto de 1953 se titula “Verdad: desvelación y ley”. En él examina Sacristán el concepto de verdad de la ciencia moderna desde la óptica del primer Heidegger. En este autor hallará Sacristán la formulación – aunque crítica y especulativa – de un enfoque muy abarcante de la verdad (y de la relación hombre-mundo) que le permitirá abordar el tema de la racionalidad científica de una peculiar manera. A la vez que apuesta por la verdad científica como forma particularmente eficaz y potente de la actividad cognoscitiva, pone de relieve la denuncia heideggeriana de la “unilateralidad de la concepción objetivista del ser” (II, 53) propia del positivismo lógico, o hace afirmaciones como la siguiente: “no solo hay conocimiento según ese modo de la objetividad científico-natural; lo hay también por modo de apropiación, de utilización, de conexión funcional, etc. Unos y otros son ‘comportamientos’ del ‘ser-ahí’” (II, 22). El conocer no es más que una entre muchas de las maneras de relacionarse el hombre con el mundo, y en ello asoma también la oreja orteguiana: “enunciar una proposición es, no lo olvidemos, un comportamiento. Para que un comportamiento sea descubridor es necesario que se desarrolle en una circunstancia que lo posibilite. Esa circunstancia es el ser-en-el-mundo” (II, 23).

En los años siguientes estas ideas se perfilan y se precisan en virtud de una doble fecundación: de la filosofía analítica y del marxismo. Son los años de la estancia de Sacristán en Alemania, donde entra en contacto con la lógica simbólica. Cuando años más tarde oposite a una cátedra de Lógica será ya un buen conocedor y especialista de esta disciplina, que concebirá siempre como instrumento, como *organon* de una actividad primordialmente filosófica. Su trabajo sobre Scholz publicado en 1957 en *Convivium* expresa su interés por “un lógico que nunca dejó de ser, en tanto que lógico, filósofo” (II, 57-58), y por su visión instrumental de la lógica. Lo mismo cabe decir de su tratado de esta disciplina (1964), que, como su propio título insinúa – *Introducción a la lógica y al análisis formal* –

⁵ Las referencias bibliográficas que aparecen a partir de este momento son a los varios volúmenes de *Panfletos y materiales*, editados por Icaria, Barcelona, 1983 y siguientes.

, va más allá de las fronteras de esta ciencia formal y se ocupa, por ejemplo, de su papel en la investigación de fundamentos de las otras ciencias o de las relaciones entre lógica formal y metodología.

El trabajo publicado en 1958 en la Enciclopedia Espasa bajo el título “La filosofía desde la terminación de la segunda guerra mundial hasta 1958” revela que en tal fecha Manuel Sacristán había asimilado ya plenamente las dos corrientes esenciales fecundadoras de su filosofía: el pensamiento analítico y el marxismo. Poseía ya un conocimiento completo de las principales tendencias de la filosofía analítica, su evolución, sus crisis, su alumbramiento de zonas cada vez amplias de la reflexión epistemológica (hasta los desarrollos del segundo Wittgenstein, el último Carnap, todo Russell, Quine y Popper por citar nombres). En cuanto al marxismo, es

interesante constatar que en esas fechas Sacristán había tomado ya contacto con un espectro amplísimo de marxistas, desde de los que se ocupan de temas culturales (Lukács, Gramsci) hasta los que tratan de filosofía de la ciencia (Bernal, Langevin, Blojnzev), pasando por psicólogos como Wallon o revolucionarios como Mao Tse-tung. En los años subsiguientes se consolida su asimilación del marxismo y su desarrollo creador del mismo. ¿Cómo es el marxismo de Sacristán?

Filosofía, ciencia, dialéctica

Para Manuel Sacristán – fiel a una doble genealogía antimetafísica: la empirista-positivista y la marxista – no hay más conocimiento substantivo que el de las ciencias, sean naturales, sociales o formales. Pero la ciencia no se produce en una campana de cristal. El trabajo científico está mediado por concepciones religiosas o filosóficas (como ilustrará brillantemente en su estudio sobre “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia” de 1978), por incitaciones sociales y por realizaciones técnicas. Y si la relación de ser humano como lo real no se reduce al conocer, ¿hay que concluir, como el neopositivismo, que fuera del estricto ámbito de la ciencia no desempeña ningún papel la racionalidad? Sacristán se niega tajantemente a admitir semejante visión y en compartimientos estancos y regalar al ámbito de lo irracional, emocional, místico o inefable las distintas prácticas humanas que no son ciencia propiamente dicha. Y adoptará como tema central de su programa filosófico la tarea de determinar un concepto de *racionalidad* que, aun admitiendo que los únicos resultados sólidos de que debe partirse son los que las ciencias, sea lo suficientemente amplio y “generoso” para no relegar a las tinieblas de lo irracional todo lo que no es ciencia. En su examen ya mencionado de la filosofía de la postguerra, efectúa una caracterización de las filosofías que él llama “de intención científica sistemática” que con gran claridad resume (aunque no sea con esta intención) el motivo central de su propio racionalismo crítico.

Respecto de las corrientes neopositivistas, que representan un programa de rigurosa racionalización formalista de la vida científica por un lado, y abandono más o menos integral de la vida práctica a instancias no racionalizadas y hasta místicas por otro, estas filosofías de la razón presentan cierta pretensión o sistemática. Pero no se trata ya del sistematismo racionalista clásico (de los siglos XVII y XVIII) que construía sistemas conclusos de la realidad. En sustancia, la aspiración sistemática con-

temporánea aspira más bien a elaborar la cohesión racional entre la teoría pura y la práctica y la teoría de ésta (ética, filosofía de la sociedad, política, etc). Lo más característico del racionalismo contemporáneo es el de atender básicamente a la ciencia, en vez de construir sistemáticamente al margen de ella; así recoge en su seno el reino de lo empírico, que quedaba más o menos excluido del racionalismo clásico. Por último, se trata casi siempre de filosofías críticas (que han pasado por las experiencias positivistas o historicistas, o que han nacido junto con esas ideas), por lo que no profesan la creencia clásica en la Razón como absoluto (II, 171–172).

Por de pronto, semejante racionalismo supone un concepto peculiar de filosofía. Entronca con la tradición empirista y analítica que rechaza un saber filosófico específico. Pero no se contenta con el *horror philosophiae* de esta tradición, por las razones ya mencionadas. El marxismo le resulta más satisfactorio, pues, compartiendo con aquella tradición el rechazo de la filosofía como metafísica y reina de las ciencias, contiene un impulso hacia la recomposición de la unidad de todas las prácticas humanas, desde la ciencia hasta la ética, dentro de un marco racionalista.

Pero el marxismo realmente existente tiene graves lagunas y deficiencias. Manuel Sacristán emprende desde muy pronto la tarea de depurar lógica y epistemológicamente el corpus de la tradición marxista para convertirlo en algo que sólo lo ha logrado ser incoactivamente: la inspiración articuladora de una nueva cultura racionalista y científica, y además comunista. Pues desde su adhesión militante al comunismo, para él la tarea de comprender el mundo es inseparable de la de transformarlo en el sentido de la emancipación social de los seres humanos.

En un artículo publicado en 1961 (“Tres notes sobre l’aliança impia” *Horitzons*, núm.2) hay una primera formulación de la idea marxista de filosofía tal como él la entiende: “El materialismo dialéctico [es decir, la filosofía para el marxismo] es conciencia del principio histórico-filosófico que posibilita la ciencia positiva, y conciencia de la limitación del análisis científico-positivista ‘desde abajo’”. Pero no es sólo eso esa conciencia, sino también una exigencia, la de “a) recoger la explicación científico-positiva en el estado de desarrollo en que se encuentra en cada época, y b) recoger la justa exigencia filosófica de una aprehensión de las formaciones complejas...como tales, evitando la falacia de la reducción”. Como puede observarse, hay aquí una formulación que implica, además de un interesante planteamiento del tema del reductivismo, una negativa completa a convertir la filosofía marxista, o materialismo dialéctico, en una especie de superciencia al estilo del dogmatismo marxista dominante durante años, y que hace surgir el materialismo dialéctico de la dinámica de la propia actividad científica, como conciencia de sus principios, sus límites y sus exigencias.

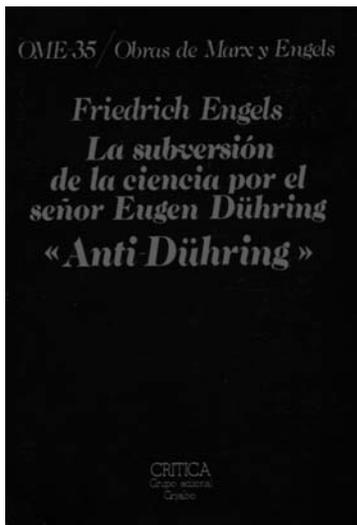
En “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*” (1964) su idea de filosofía adquiere una formulación más acabada, porque incorpora una dimensión no explicitada en el artículo de 1961: la *dimensión práctica*. Con su habitual independencia de criterio y falta de actitud reverencial, somete a Engels —y a Marx— a un riguroso examen crítico que le permite ir perfilando su propia interpretación del materialismo dialéctico. Lo filosófico no es un sistema superior a la ciencia, sino un nivel de pensamiento cientí-

fico (el pre- y metacientífico). “Materialismo” no es más que el enunciado filosófico del postulado immanentista: el mundo debe explicarse por sí mismo y no desde instancias ajenas o superiores a él. “Dialéctica” es una idea que se inspira no tanto en el hacer científico-positivo cuanto en las limitaciones del mismo. La ciencia positiva realiza su tarea a través de una metodología analítico-reductiva, abstracta, que alcanza conceptos y leyes generales; hasta aquí la dialéctica no juega ningún papel. El ámbito de relevancia de la dialéctica es precisamente el de las “totalidades concretas”, para decirlo como Hegel. “La tarea de una dialéctica materialista consiste en recuperar lo concreto sin hacer intervenir más datos que los materialistas del análisis reductivo.” Se trata, pues, de captar “concreciones”. ¿Qué hay que entender por “concreciones”? Los individuos vivientes, las particulares formaciones históricas y, también, en un sentido más vacío, el universo como totalidad.

El momento dialéctico tiene un papel claro en las ciencias histórico-sociales, donde no basta con la obtención de leyes generales, sino que hace falta, una vez obtenidas éstas, dar con el punto de articulación concreto de las mismas en cada particular acontecimiento histórico o, más globalmente, en cada formación histórica concreta. Lo mismo cabe decir de “los individuos vivientes”.⁶ Pero para Sacristán el momento dialéctico interviene también en la concepción —que no es lo mismo que intelección o conocimiento— del “universo como totalidad”. Cada ciencia positiva nos da conocimientos parciales, perennemente incompletos. Ante esta incompletitud el pensamiento racional puede y debe plantearse la tarea de “completar” aquella visión fragmentaria hasta una “concepción del mundo”, que, aun rechazando la tentación de lo absoluto y la pretensión de un saber supracientífico, nos ofrezca un marco provisional e históricamente determinado —es decir, sólo lo válido en interacción con las adquisiciones científicas de cada época— capaz de ayudar al ser humano en su inserción, teórica y práctica, en el mundo. (Más adelante abandonará el uso del término “concepción del mundo” por considerarlo grávido de connotaciones románticas: véase su estudio sobre Lukács, I, 111.)

De ahí resulta una “concepción de lo filosófico no como un sistema superior a la ciencia, sino como un nivel del pensamiento científico: el de la inspiración del propio investigar y de la reflexión sobre su marcha y sus resultados” (I, 34).

⁶ Sacristán dará varios ejemplos de cómo entendía esta captación de «individuos vivientes» con sus escritos sobre figuras literarias o artísticas: Goethe, Heine, Brossa y Raimon. Estos escritos —reunidos junto con otros comentarios literarios en el cuarto volumen de Panfletos y materiales con el título de Lecturas— no sólo lo son, aunque también lo son, expresiones de un hobby. Son asimismo ejercicios que le permiten poner a prueba sus propias nociones de lo que es el forcejeo con una realidad concreta (estética en este caso) para intentar comprenderla lo más ajustadamente posible, en el anudamiento entre la particularidad concreta y sus determinaciones generales. Por esto son trabajos donde cada detalle individual se rodea de una densa trama de categorizaciones (históricas, filosóficas, estilísticas, etc.); y revelan una faceta de su enfoque de lo estático: la convicción de que el goce estético se refuerza e intensifica con el dominio intelectual del objeto gozado.



OME-35/ Obras de Marx y Engels.
Edición dirigida por M.S.L. Ed. Crítica. 1977

El principio de la práctica

En el mencionado trabajo sobre el *Anti-Dühring* Sacristán subraya que

Engels deja de ver algo que es esencial desde el punto de vista marxista: la importancia de la práctica en todo aspecto de la vida humana, también, por tanto, en la estructura y la función internas del hacer científico. Por eso concibe estáticamente las construcciones de la ciencia, como calco

de la naturaleza, en vez de como respuestas del hombre a los problemas que la naturaleza plantea. Un cálculo o algoritmo e incluso, en gran parte, una teoría científica positiva, son construcciones, como pueden serlo las máquinas; son fruto de una práctica determinada, la práctica de la ciencia, del conocimiento positivo (I, 42).

He aquí una manera más completa y constructiva de reiterar su crítica del positivismo lógico, que en 1953 adoptaba una forma heideggerianizante al rezar así: “ El positivismo lógico descansa en la coseidad del ser” . Aquí la práctica, o relación dialéctica entre sujeto y objeto, aparece como elemento epistemológico que media las diferentes fases del quehacer científico.

Pero esta práctica no es más que un aspecto parcial de otra más global: “ Esta práctica se integra dialécticamente con todas las demás en la *totalidad concreta* de la vida humana en una determinada sociedad” . El marxismo es la asunción consciente de esa globalidad, y por lo tanto no se reduce a epistemología: el marxismo hace suya la totalidad de las relaciones entre hombre y realidad, incluidas la tecnológica, estética, político-social y moral. Trata de fundamentar racionalmente la *posición de fines* consubstancial a todo obrar. En su esencia misma es una filosofía comprometida, que no se inhibe, al modo neopositivista, de la aspiración humana a la belleza o la bondad. Como tal, “ 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 comunistas” (I, 50)

Ahora bien, el tema de la práctica asumirá varios desarrollos más detallados en el terreno propio de la epistemología, sobre todo en los dos trabajos sobre Lenin y la filosofía, de 1970. Ahí empieza Sacristán destacando lo que Lenin llamaba “ materialismo filosófico consumado” , que por lo pronto, es el “ materialismo que se desarrolla, como él dice, ‘ hasta arriba’ , hasta la comprensión de la historia. Es complementación de la teoría general materialista del conocimiento con el materialismo histórico” (I, 185-186). Pero la idea – sigue diciendo Sacristán— tiene una importante consecuencia: el conocimiento histórico es el conocimiento de las *concreciones*, de particulares construcciones históricas, de clases determinadas, de procesos singulares. “ El cono-

cimiento de lo concreto se tiene que conseguir mediante la interacción dialéctica de las varias noticias abstractas, generales.” Pero esa dialéctica requiere “ un elemento más, otro principio que añadir a los de la abstracción y la concreción” . Este principio es el de la *práctica* – que Sacristán valora como principal aportación filosófica de Lenin al marxismo, si dejamos aparte la trascendencia doctrinal de sus hechos revolucionarios.

Para Lenin, la práctica es la consumación del conocimiento: su consumación, no sólo lo su aplicación y verificación. Materialismo consumado es materialismo con el principio de la concreción y el de la práctica... En el pensamiento marxista, tal como lo ha desarrollado Lenin partiendo de Marx y Engels, la práctica tiene la función que el irracionalismo (no sólo lo de los idealistas) confía a la intuición: superar la unilateralidad del conocimiento abstracto, del conocimiento por leyes científicas y otras proposiciones universales (I, 189).

Este criterio es lo suficientemente indeterminado para impedir – con palabras del propio Lenin– “ que los conocimientos humanos se transformen en ‘ absolutos’ ” . Desgraciadamente, la obra publicada de Manuel Sacristán no contiene desarrollos más explícitos de estos importantes atisbos potencialmente fecundos en epistemología e historia de las teorías científicas.

El materialismo histórico

En el ámbito de las ciencias sociales e históricas, su lectura de Marx y los marxistas lleva pronto a identificar el núcleo del materialismo histórico y a concebirlo así: en primer lugar, se trata de *materialismo*, que, en este contexto, significa fundamentación (ontológica) de toda la vida social en la práctica productiva material de los seres humanos. En segundo lugar, es un pensamiento *no reduccionista*, que respeta la autonomía de cada uno de los niveles en que se puede dividir el todo histórico-social examinado. He aquí cómo caracteriza (parcialmente) el método puesto en obra por Marx en sus trabajos sobre historia de España del siglo XIX: “ proceder en la explicación de un fenómeno político de tal modo que el análisis agote todas las instancias sobrestructurales antes de apelar a las instancias económicas fundamentales. Así se evita que éstos se conviertan en *Dei ex machina* desprovistos de adecuada función heurística” (I, 20).

Poco a poco asimilará y desarrollará críticamente el pensamiento social y los planteamientos metodológicos de Marx y los marxistas, y perfilará su presentación del materialismo histórico como *no determinista*, es decir, como pensamiento que admite una apertura en la concatenación causal de los fenómenos sociales y deja espacio a la eficaz intervención humana, con posibilidad de varias opciones (y no determinación de una sola).

Ya en un material didáctico escrito a mediados de los años 50 para orientar en la lectura del *Manifiesto Comunista* destaca la famosa frase de que la lucha de clases siempre ha concluido hasta ahora “ con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la destrucción de las clases beligerantes” , frase que descarta fáciles interpretaciones de la dialéctica histórica según Marx como mera predestinación.



El pensamiento social de Sacristán debe mucho a su asimilación crítica, y hasta polémica, de la obra de Gramsci y Lukács. De ambos autores le interesaban sobre todo aquellos elementos que le permitían lograr claridad sobre tres grandes cuestiones: 1) la recomposición de la unidad espiritual rota por la sociedad capitalista, como parte importante, en lo cultural, del proyecto de transformación comunista; 2) las relaciones entre lucha de clases y práctica intelectual, o, más en general, entre sociedad y cultura; y 3) las condiciones del surgimiento de movimientos revolucionarios en Europa a comienzos de este siglo y los problemas planteados al pensamiento revolucionario marxista por la presente situación histórica.

De ambos autores le interesa el énfasis puesto en la *subjetividad*, es decir, en el elemento activo humano en la vida social, que tiene que ver con la posición revolucionaria de ambos frente al “objetivismo” de la socialdemocracia. Aunque criticara los excesos idealistas y las debilidades gnoseológicas de uno y de otro, subrayará que las inspiraciones idealistas y culturalistas recibidas por ellos — Croce en el caso de Gramsci, el historicismo alemán en el de Lukács — les ayudaron a romper con el mecanicismo y positivismo de la Segunda Internacional. Así, Gramsci capta la peculiaridad de la Revolución de Octubre percibiendo que el factor revolucionario “sujetivo” se impone a la necesidad “objetiva” que empujaba a Rusia a atravesar el completo desarrollo capitalista antes de poder acceder al socialismo. En el énfasis puesto por el pensador italiano en la intervención activa del hombre en la historia ve Sacristán la raíz de sus aportaciones más fecundas, como son la expresión “filosofía de la práctica” para designar al marxismo, o los conceptos de “hegemonía” y de “bloque histórico”. Estos conceptos son instrumentos eficaces para arrancar el materialismo histórico de las formulaciones mecanicistas, puesto que subrayan la autonomía de las producciones culturales y las mediaciones entre éstas y su base material. Con el concepto de “hegemonía” Gramsci ponía de manifiesto que la articulación social por obra de una clase social dominante no es sólo lo asunto de poder económico o estatal, sino también de “una nueva cultura integral” capaz de generar consenso. Con la expresión “bloque histórico” alude a “la totalidad y unidad concreta de la fuerza social, la clase, con el elemento cultural-espiritual que es consciencia de su acción y forma del resultado de ésta” (I, 80).

A Gramsci le reprochará sobre todo que no se libre del concepto de “ideología”. Para Sacristán — que en esto sigue estrictamente a Marx — este concepto tiene la carga peyorativa de “falsa consciencia” y no puede servir para describir ni proyectar una nueva cultura comunista, sólo lo concebible para él en pugna con toda forma de autoengaño o ilusión (lo cual se vincula con su concepto de filosofía de base científica y con el de racionalidad y racionalismo). Más duro será con Lukács, sobre todo con el joven Lukács de *Historia y conciencia de clase* por su idealismo desafiado y con el de *El asalto a la razón* por su esquematismo, que Sacristán atribuye al uso ideologista de los conceptos de “razón” e “irracionalismo” (I, 85 ss.). En páginas demoledoras, rechaza el “panideologismo” de Lukács, su “comprensión puramente ideológica de la historia del conocimiento”; señala que el culturalismo de las ciencias del espíritu, del que bebió, y su propia recuperación n revolucionaria de Hegel le dirigen la atención “casi exclusivamente a las cuestiones de la ideología, de la concepción más o menos sistemática del mundo, con cierta insensibilidad para los problemas del conocimiento positivo” (I,

105). No obstante lo cual, Sacristán, con su habitual destreza y buen sentido para separar el grano de la paja, no deja de apreciar en el conjunto de la obra del húngaro su potencia para una ajustada interpretación histórico-universal de los fenómenos de la cultura (con aciertos notables al interpretar a Goethe o al joven Hegel), o sus esfuerzos sistemáticos de madurez para desarrollar el concepto de objetivación estética de en sus relaciones con la científica (su monumental *Estética*) o en su ambicioso proyecto, truncado por la muerte, de una “ontología del ser social”. Sacristán expresó repetidas veces su admiración por la amplitud de visión y coherencia política personal de este pensador al que calificó de “clásico marxista de la tercera generación” y de “Aristóteles marxista”.

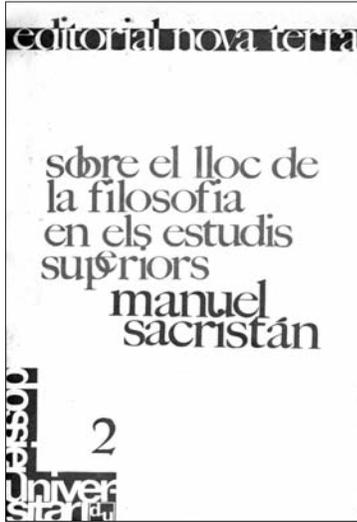
División del trabajo y lucha por recomponer la unidad de la fragmentada cultura moderna

En 1963 dio Sacristán en la Facultad de Derecho de Barcelona una conferencia titulada “*Studium generale* para todos los días de la semana”. Partiendo de un caso particular planteado por un estudiante — la incompatibilidad, por falta de tiempo, entre el estudio de la carrera de Derecho y actividades como la pintura, la música o el excursionismo —, plantea el problema de las amputaciones de la plenitud humana por obra de la división del trabajo. Ante la práctica imposibilidad de un modelo “renacentista” de hombre armónico y polifacético, busca una solución a la altura de los tiempos. Rechaza la fácil salida de un enciclopedismo superficial y se inclina por una fórmula bifronte: cultivar a fondo una especialidad y, a la vez, dotarse de un conocimiento comprensivo de las adquisiciones generales de la civilización. Combinar, en suma, cultura general o extensiva con una capacitación cualitativa o intensiva para descubrir las articulaciones concretas de lo real tomando como paradigma el propio trabajo de especialista.

En la mencionada conferencia se señalaba que semejante proceder es sólo un medio contra “la enclaustración específica del intelectual puro”. Y que el problema ha de sustituirse en el ámbito más amplio que afecta a toda la sociedad — el de la división del trabajo y la mercantilización de la vida social —, planteando su superación en el combate práctico por transformar la realidad y liberar al ser humano amputado.

En esa conferencia, pues, el motivo político-moral de la lucha contra el capitalismo se enriquece y se prolonga con la lucha contra esa deformidad que Ortega llamaba “barbarie del espacialismo” y que para Sacristán abarcará también otros rasgos de la cultura contemporánea bajo el rótulo de “fragmentación de la cultura moderna” (tema caro también a Lukács). La recomposición de esa unidad sobre bases nuevas, científicas, está íntimamente ligada a la construcción material y cultural de una sociedad comunista: esta idea será un hilo conductor durante toda la vida. Pero Sacristán se ocupa no sólo del momento político práctico de esa transformación, sino también de las premisas intelectuales de una cultura comunista, presente y futura; y para él no puede tratarse en ningún caso de recomposiciones administrativas o dirigistas, à la Stalin, Zhdanov o Lyssenko — contra las que nunca ahorró ataques ni críticas —, ni es admisible ningún intento de restablecer el imperio de ninguna filosofía sistemática (“materialismo dialéctico” u otra). Su alternativa a eso fue precisamente su proyecto de un filosofar racionalista capaz de articular — con rigor lógico y epistemológico — el conocimiento científico con las

demás esferas de la actividad humana. Ahí se echa de ver la estrecha imbricación de todas las motivaciones básicas del pensamiento y de la vida de nuestro autor.



Sobre el lloc de la filosofia en els estudis superiors. Ed. Nova Terra. Col. dossier Universitari nº 2. (1968)

Práctica y teoría

Se puede perfectamente imaginar una ideología reaccionaria de raíces marxianas o análogas a las marxianas, o sea, basada en el mismo análisis clasista: un sistema, por ejemplo, que añadiría al análisis marxiano de las clases el postulado político de que no hay que promover la organización de la producción al servicio de la libertad, y que obtuviera de ese conjunto una práctica antiproletaria y antisocialista que utilizara a su vez la comprensión marxiana de la lucha de clases (I, 104–105).

Esta extrema andanada polémica contra el ideologismo de Lukács del *Asalto a la razón* ilustra provocativamente la radicalidad con que Sacristán deslindaba los *modos de validez* diferentes de proposiciones que corresponden a diferentes niveles de la práctica humana. No es lo mismo posición de fines que conocimiento de lo que hay, o como dijo Einstein con palabras que Sacristán recordaba a menudo: “No se puede demostrar científicamente que no haya que exterminar a la humanidad”.

Rechazando, pues, claramente toda “falacia naturalista”, Sacristán no se conformaba, sin embargo, con relegar la acción humana que no es ciencia estricta a la oscuridad irracional. Admitiendo que no hay inferencias deductivas o formales que conduzcan de uno a otro nivel, postuló que sí hay fundamentación por plausibilidad o posibilidad. No elaboró recetas universales para ello; pero señaló que se trata, justamente, del “problema teórico central de la práctica: la tarea de fundamentar la práctica en la crítica de los fenómenos sociales básicos y de los fenómenos sobresturales, incluidos los ideológicos” (I, 106). El marxismo es un marco para semejante tarea, pues es “praxeología racional y concreta, crítica y antiideológica” (I, 81).

Sacristán no desarrolló una teoría de esa fundamentación, pero puede afirmarse que la idea recorre toda su vida y todo su pensa-

miento, y por debajo de ella hay una toma de posición originaria que repite el adagio escolástico, de raíces platónicas, según el cual “verum et bonum convertuntur”, que justificaría la esencial indisolubilidad entre conocimiento y acción moral. Entre búsqueda de la verdad y búsqueda del bien hay una dialéctica fecundación mutua. Es ilustrativa al respecto la siguiente observación que hace a propósito de los iniciales forcejeos de Gramsci con las dificultades para comprender lo específico de la Revolución de Octubre a partir de su idealismo crociano aún no superado: “Pero la veracidad y la franqueza con que Gramsci vive su problema van teniendo, como suele ocurrir, su premio. En materia de ideas lo estéril no suele ser la aceptación veraz de los problemas” (I, 73).

Por eso no es de extrañar que al enjuiciar a cualquier pensador tuviera sumo interés en conocer su trayectoria moral y política. No porque no supiera distinguir entre la validez de una idea y la dignidad moral de quien la profería (su libertad de prejuicios al respecto era admirable), sino porque estaba convencido de que la coherencia entre el pensar y el hacer tiene bastante que ver con la eficacia del pensar, sobre todo con su eficacia para captar el meollo de la verdad, más que los matices.

Otro enlace vivo entre actitud y esfuerzo intelectual es el que está detrás de su rechazo de la metafísica como anhelo de absoluto. Véase como se plantea el asunto a propósito de la filosofía de Schelling:

Si se pasa al otro punto de vista, a la consideración de la filosofía romántica como reacción a Kant, lo que aparece como característico en la intuición de lo Absoluto por la filosofía natural schellingiana es la abrupta afirmación de certeza, que sin duda traiciona una gran necesidad de estar seguro, o sublima una insuperable impotencia para vivir y pensar en lo inseguro (II, 343–344).

Kant mismo – afirma a continuación – ha sido aún capaz de vivir mentalmente de provisionalidades históricas, como los demás ilustrados. Y sigue con un bello elogio a la Ilustración que contiene una profesión de fe ilustrada:

La tradición romántica revivida en el siglo XX ha tenido bastante éxito al presentar el progresismo ilustrado como todo lo contrario de lo que es, como una complacencia bastante burda en lo alcanzado y como una cobarde y optimista ceguera ante “la condition humaine”. En realidad, el progresismo de la Ilustración, hecho de espíritu crítico y de ausencia de espíritu de sistema, es sobre todo la valentía de pensar sin certezas recibidas, y hasta sin certezas substantivas, creando mundo y conociéndolo al paso, dentro de lo poco posible, de acuerdo con el hermoso *sapere aude!* que fue motto de Kant y con el principio de la acción práctica, del “compromiso” visible en la vida de más de un ilustrado francés o alemán (II, 344).

No hay duda de que existe un hilo invisible que une el rechazo de la filosofía como saber substantivo, acabado y superior, la captación de la práctica como momento del conocer mismo (como “consumación”) y no sólo la verificación del conocer) y la asunción de la perenne provisionalidad del saber científico, por un lado, y, por otro lado, la capacidad de “vivir y pensar en lo inseguro”. Pero también parece oportuno recordar que esa capacidad de vivir en lo provisional e inseguro le sirvió al Sacristán de los últimos años para no renunciar a la intervención política pese a

las acongojantes incertidumbres de la realidad, y para aguantar moral y políticamente cuando tantos y tantos huían de una nave zozobrante que habían creído, ilusoriamente, muy segura.

De la acción al pensamiento político

En alguna ocasión había dicho Sacristán que, puesto en la tesitura de elegir, como modelo personal para él, entre Gramsci, el intelectual, y Togliatti, el político y el hombre de acción, sus preferencias iban por este último. Comoquiera que haya que juzgar este pronunciamiento, sirve en cualquier caso para valorar la importancia que atribuía a la acción política — a la acción política comunista —. Además de pensador y teórico rico, fue desde muy pronto un militante activo en la lucha antifranquista y comunista.

Ambas vertientes de su vida no sólo se yuxtaponen, sino que se imbrican, dando lugar a un conjunto de valiosas contribuciones a la reflexión política comunista en las que se pone en evidencia no sólo su claridad conceptual sino también su potente percepción de las tendencias de fondo de la sociedad de nuestros días.

A falta de los textos de sus intervenciones en congresos y reuniones del comité central del PCE y del PSUC, es imposible evaluar su papel en la elaboración política de ambos partidos. En cambio puede juzgarse su aportación, mediante textos dados a la publicidad, en tres grandes áreas temáticas: 1) el papel de la cultura, más concretamente, de la enseñanza y la universidad en la sociedad; 2) los problemas de la construcción de una nueva sociedad socialista, y 3) las contradicciones de las sociedades capitalistas avanzadas y la crisis de civilización que les subyace.

El término “letrateniente”, que gustaba de emplear, encierra uno de los temas de su crítica de la organización clasista de la cultura. Letrateniente es el que obtiene poder de la letra, como el terrateniente de la tierra. La división social clasista y jerarquizadora del trabajo hacen de la apropiación privada de la ciencia y de los saberes un medio para acceder al privilegio. Sacristán denunció siempre enérgicamente esta deformación clasista de la cultura, así como sus correlatos morales: la arrogancia y el elitismo de intelectuales y profesionales cultivados (que no tiene nada que ver con ninguna demagogia obrerista o populista en materia de conocimiento; véase lo que dice de apelar al “llamado sentido común del hombre sencillo”: quiere decir apelar “a la ignorancia y a la limitación de horizontes y, por tanto, a la falsedad”, III, 63). Desmitificó lo que él llamaba “subcultura académica superior” — diferenciándola de la investigación realmente científica de las universidades — y su pretendido prestigio social.

Pero sus aportaciones más completas y sistemáticas a la crítica de la organización capitalista de la cultura tienen que ver con la universidad. Ya en el manifiesto “Por una universidad democrática” — documento programático del Sindicato de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, creado en 1966 en ruptura con las instituciones franquistas, cuyo texto se debe casi íntegramente a la pluma de Manuel Sacristán — se expresan embrionariamente varias de las ideas que su autor desarrollará después: rechazo del tecnocratismo; concepción de la universidad como institución no sólo científico-profesional, sino también cultural y política; denuncia de su clasismo y de su función reproductora de privilegios sociales.



Rev. Argumentos, nº 6, nov. 1977 (Madrid) 1ª Edición. Rev. Realidad, nº 21, (1971). La Universidad y la división del trabajo.

Estas ideas hallarán concreción y desarrollo teórico rico en tres conferencias pronunciadas en 1969–1970 y publicadas más tarde con el título de “Universidad y división del trabajo”, bajo el impacto del mayo francés de 1968 y de las diversas rebeliones estudiantiles en Europa y América. Examinando el papel de la universidad en la consolidación y reproducción de la hegemonía capitalista, señala que arraiga en la división social del trabajo improductiva. Y preguntándose por las bases materiales, productivas, de la crisis

universitaria en curso, se remonta al análisis de Marx de la división social del trabajo. En *El capital* Marx distingue entre la división manufacturera del trabajo, ya consumada en su época, y la naciente división maquinista del trabajo, en la que señala premonitoriamente rasgos que luego se han desarrollado en la producción “cibernética” (señaladamente la creciente conversión de la ciencia en fuerza productiva directa). La producción maquinista exige no ya el trabajador amputado, parcelario, mero apéndice del instrumento, sino un trabajador más versátil o multilateral, de mayor calificación. Esta tendencia de fondo del desarrollo de las fuerzas productivas empuja a la generalización de los estudios hacia niveles cada vez más altos y coincide con la aspiración creciente de grandes masas a la formación intelectual (hecha posible por los progresos productivos de la postguerra). De ahí una masificación de la universidad que pone en entredicho su papel reproductor de la jerarquía social. El título universitario se devaluó, pierde valor de cambio: y esto es un desafío a la universidad como formadora de élites. Así se pone de manifiesto que la base productiva moderna permite una generalización de la enseñanza superior, y ésta, en la medida en que se generaliza, deja de “justificar” las atribuciones jerarquizadas y clasistas de puestos de trabajo (y sólo lo justifica distribuciones “funcionales” de las tareas, sin diferencias substanciales de remuneración, poder o prestigio). En otras palabras: existe ya en los países industrializados la base productiva para una organización no clasista, comunista, de la cultura.

El texto es un buen ejemplo del hacer intelectual de Sacristán, pues en él se dan cita un análisis “materialista”, que busca las tendencias de fondo en la base productiva, pero que no pretende derivar mecánicamente de esa base los demás elementos, sino que se articula con los otros datos en su contingencia empírica. Y que termina con una proyección praxeológica, política, que revela con toda claridad que no caben fatalismos ni determinismos en el decurso histórico, sino que la intervención, activa e inteligente, de los seres humanos es un factor más, decisivo.

En 1968 tuvo lugar, además del mayo francés, otra sacudida política: la invasión de Checoslovaquia por tropas del Pacto de

Varsovia. Este hecho activó una reflexión crítica, ya antes en ciernes, de Manuel Sacristán en torno a la realización histórica concreta del ideal comunista. En los dos textos publicados sobre el tema valora el “nuevo curso” del PCCh encabezado por Dubček como “la primera autocrítica general y auténtica, no retórica del leninismo” (III, 90), subrayando los esfuerzos por conectar con las masas populares mediante el recurso a la veracidad y franqueza del lenguaje de los dirigentes, a la transparencia informativa y al estímulo de la actividad espontánea del pueblo. Pero no se trata sólo de superar los fenómenos de *alienación* dados a pesar de la expropiación de los capitalistas. Sacristán saluda también en el Programa de Acción del PCCh la lucidez teórica y la consecuencia socialista e internacionalista que en él se expresa.

Sacristán ingresó en el partido comunista llevando *in pectore* una conciencia indubitable de la degeneración a que había llegado el sistema soviético. En los años que siguen a la invasión de Checoslovaquia no se recata ya de atacar hasta el insulto algunos de los fenómenos de esa degeneración (llamando, por ejemplo, “proyecto teológico” a Konstantinov, autor de manuales de marxismo-leninismo). Pero su espíritu inquisitivo no le permitía quedarse en la superficie de los fenómenos y contentarse con diagnósticos sólo políticos, morales o culturales. Llama la atención, en su prólogo al Programa de Acción del PCCh, la búsqueda de elementos “para un análisis histórico-materialista del final de la ‘acumulación primitiva’ socialista, el dato que impone la renovación del sistema” (III, 91). En los años siguientes a la invasión reunió numerosas lecturas sobre la industrialización soviética, el debate Trotski-Bujarin, la situación china, las realidades de la Europa del Este. Saluda las investigaciones de Richta y Klein, el primer libro de Bahro. Ante el vendaval maoísta en Europa, combina equilibradamente un respeto admirado hacia la revolución china en su conjunto con una mezcla de curiosidad inquieta y de desconfianza ante la Revolución Cultural, temiendo que sea un salto voluntarista y utópico en el vacío. Poco a poco le invade, a la vista de los sucesivos fracasos para renovar las anquilosadas estructuras de los países socialistas, una conciencia trágica sobre el destino de esos países, ante la visión de un Occidente capitalista cuya hegemonía económica y tecnológica se consolida y de una crisis general de civilización que ensombrece las perspectivas del futuro.

La tercera gran área temática de su reflexión política entronca, pues, con la de los países socialistas. Tiene dos vertientes, ambas ligadas al rechazo de ilusiones presentes en el movimiento obrero. La primera vertiente es la de la revolución en los países capitalistas industrializados. A finales de los años 60 se han disipado ya, a sus ojos, las ilusiones ligadas a la descolonización, las promesas jruschovianas consecutivas al XX Congreso del PCUS, la revolución cubana y la ofensiva obrera en Occidente con motivo de la coyuntura expansiva de esa década. Clamando primero en el desierto, insiste en los signos de recomposición del poder capitalista y reclama un cambio radical en la actitud de las fuerzas sedicentemente revolucionarias. En los últimos años de la dictadura franquista se convence de que los partidos comunistas occidentales han abandonado la perspectiva revolucionaria. En su intervención de 1977 publicada con el título “A propósito del ‘eurocomunismo’”, su diagnóstico está hecho: los partidos comunistas europeos procedentes de la Tercera Internacional han abandonado el objetivo de transformación de la sociedad, se han reducido a movimientismo, y ese abandono tiene que ver con la capacidad

realista para conectar con el estado de ánimo del grueso de la clase obrera. Pero la salida no está en la acción gremial, inoperante y desligada de la realidad. ¿Qué hacer, pues?

Sus propuestas en la mencionada intervención son genéricas:

La orientación general de un comunismo marxista tiene que consistir hoy en la reafirmación de la voluntad revolucionaria (sin la cual no sería una orientación comunista) y el intento de conocer con honradez científica la situación (sin lo cual no sería una orientación marxista)...

Esa posición política tiene dos criterios: no engañarse y no desnaturalizarse. No engañarse con las cuentas de la lechera reformista ni con la fe izquierdista en la lotería histórica. No desnaturalizarse: no rebajar, no hacer programas deducidos de supuestas vías gradualistas al socialismo, sino atenerse a plataformas al hilo de la cotidiana lucha de las clases sociales y a tenor de la correlación de fuerzas de cada momento, pero sobre el fondo de un programa al que no vale la pena llamar máximo, porque es el único: el comunismo (III, 205–206).

A propósito del “no rebajar”, menciona dos consecuencias. La primera es la de excluir los pactos con la burguesía, en sentido estricto. La segunda es más novedosa: “el atenerse a plataformas de lucha orientadas por el ‘principio ético-jurídico’ comunista debe incluir el desarrollo de actividades innovadoras en la vida cotidiana, desde la imprescindible renovación de la relación cultura-naturaleza hasta la experimentación de relaciones y comunidades de convivencia”. La intervención termina con un inventario de campos a explorar que constituye un proyecto de trabajo personal en los pocos años que le iban a quedar de vida:

... la acentuación de la destructividad de las fuerzas productivas en el capitalismo, señalada enérgicamente por Marx en el *Manifiesto comunista*, en los *Grundrisse*, en *El capital*, etc., pero escasamente atendida en la tradición del movimiento; la crisis de cultura, de civilización, en los países capitalistas adelantados...; los persistentes problemas del imperialismo y el tercer mundo; y, por terminar en algún punto, la espectacular degeneración del parlamentarismo en los países capitalistas más adelantados, augurio también (esperamos que falible) de una nueva involución de esas sociedades hacia formas de tiranía (III, 206–207).

En el terreno estrictamente político atiende con interés a la polémica en el PC italiano en torno a la austeridad (1975–1976), en la que se atisba el último intento (luego abandonado) de hacer desempeñar a la clase obrera un papel hegemónico en el camino hacia nuevas formas de producir y consumir, asumiendo la austeridad, cuya amenaza parece inevitable, como “oportunidad para transformar Italia”, en palabras de Berlinguer, en lugar de dejar que los trabajadores sigan haciendo de motor – con una política poco más que reivindicativa de salarios – del propio desarrollo capitalista. Fuera de eso no ve más que intentos desesperados, aunque a veces valiosos, para abrir frentes revolucionarios en las metrópolis imperialistas (saludando, por ejemplo, la sinceridad y lucidez teórica de Ulrike Meinhof). Pese a todo, no dejará de

intervenir, principalmente desde las páginas de *Materiales*, primero, y *mientras tanto* después, en algunas batallas políticas españolas. Entre ellas hay que destacar la toma de posición contra el terrorismo de ETA, y la batalla contra el ingreso en la OTAN (en cuyo referéndum no pudo ya participar).

La segunda vertiente está íntimamente ligada con ésta, pues ya desde comienzos de los años 70 había empezado a sostener que la situación de los países capitalistas (y de los socialistas) se compliacaba con una “crisis de civilización”. Su radicalismo teóricorico al diagnosticar los problemas que sacudían a los países socialistas le habían llevado a reflexionar de nuevo sobre las anticipaciones históricas de Marx en torno a las fuerzas productivas, pero también a preguntarse si el mimetismo de los países del Este, en cuanto a objetivos y normas sociales, con respecto al capitalismo no sería una de las causas profundas del bloqueo histórico de estos regímenes. En 1971 conoce ya los escritos de Agnes Heller y su noción de “necesidades radicales” y en 1974 escribe la introducción y las notas a la biografía del indio Gerónimo. Estos dos datos indican que su examen de la sociedad capitalista contemporánea no sólo va a las raíces económico-tecnológicas, sino también a planteamientos antropológicos y culturales. Se afianza su convicción de que la crisis presente es de civilización.

Por esto cuando se difunden en el país los primeros textos sobre la crisis ecológica que han tenido cierto impacto público (en particular las obras de Commoner y el informe al Club de Roma sobre “Los límites del crecimiento”), sus coordinadas intelectuales están preparadas para asimilar rápidamente los nuevos datos y darles una significación coherente en el marco de un planteamiento crítico global. Por eso su ecologismo no fue una idea adventicia, sino que se integró orgánicamente en una reflexión ya muy avanzada sobre la época. Recoge con sumo interés – aunque también con distanciamiento crítico e irónico – la aportación de Wolfgang Harich, primer pensador que intenta integrar la realidad de la crisis ecológica en el pensamiento marxista.

Algo parecido cabe decir de su ocupación también temprana con el tema de la liberación de la mujer, acerca del cual se benefició de los intercambios con Giulia Adinolfi, que a mediados de los años 60 intervenía en la prensa comunista defendiendo “una perspectiva propia y específica” para la lucha de la mujer que la librara del papel subalterno que se le asignaba en el combate general de la clase obrera. Sacristán había escrito poco sobre el tema de la mujer (véase “Nota sobre la contradictoriedad de la vida sexual en la cultura”, de 1969), pero tenía ya entonces claro que “trabajo y sexo son las dos formas principales de relación del hombre con la naturaleza” (II, 434), y más tarde, en los años de intensidad de una alternativa, recogerá una incitación de Harich para “una feminización del sujeto revolucionario y de la misma idea de sociedad justa”. Añadiendo: “Creo que lleva razón [Harich], porque los valores de la positividad, de la continuidad nutricia, de la medida y el equilibrio – la “piedad” – son en nuestra tradición cultural principalmente femenina”.

Desde la segunda mitad de la década de 1970 se dibuja para él un programa claro (claro en la intención, menos claro en la realizabilidad práctica): integrar los movimientos ecologistas y feministas y el movimiento obrero en un impulso único articulado por una matriz marxista renovada. Este programa se afirma explícitamente en las páginas de *mientras tanto* desde el primer número (1979):

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 encuentran entre los portadores de la ciencia autocrítica de este fin de siglo, se doten de capacidad política revolucionaria; consiste también, por otro ejemplo, en que los movimientos feministas, llegando a la principal consecuencia de la dimensión específicamente, universalmente humana de su contenido, decidan fundir su potencia emancipadora con la de las demás fuerzas de la libertad; o consiste en que las organizaciones revolucionarias clásicas comprendan que su capacidad de trabajar por una humanidad justa y libre tiene que depurarse y conformarse a través de la autocrítica del viejo conocimiento social que informó su nacimiento, pero no para renunciar a su inspiración revolucionaria, perdiéndose en el triste ejército socialdemócrata precisamente cuando éste, consumado su servicio restaurador del capitalismo tras la segunda guerra mundial, está en vísperas de la desbandada; sino para reconocer que ellos mismos, los que viven por sus manos, han estado demasiado deslumbrados por los ricos, por los descreedores de la Tierra.

Los últimos años de la vida de Sacristán, después del drama de la larga agonía y muerte de su compañera Giulia, marcados también por su propia e irremisible enfermedad, son años de una breve pero intensa y valiente revisión de muchas de sus ideas anteriores. Pero sin los desgarramientos ni las veleidades más o menos frías de otros personajes. Su radicalismo crítico y revolucionario, su ideal comunista igualitario y su inspiración libertaria se mantienen intactos, vertebrando y dando continuidad y solidez a sus revisiones, a menudo audaces. El testimonio escrito más impresionante de esta revisión es la “Comunicación a las Jornadas de Ecología y política” celebradas en Murcia en mayo de 1979. En esta comunicación Sacristán rechaza frontalmente y de entrada la actitud escatológica o milenarista que “se encuentra en todas las corrientes de la izquierda revolucionaria”; reclama la necesidad de revisar la comprensión del papel de los procesos objetivos de la sociedad en el logro de los objetivos revolucionarios, tanto en el “desarrollo de las fuerzas productivas” (a la vez destructivas en proporciones sin precedente histórico) como de la capacidad de la clase obrera para asumir el papel a ella atribuido en el cambio social; se pregunta cómo hay que proyectar una sociedad que no pueda aspirar ya a liberar las fuerzas productivas de toda traba pero tampoco a herrojarlas, y apunta a la necesidad de abandonar las aspiraciones fáusticas y desmesuradas que han guiado la génesis y el desarrollo de las sociedades científicas modernas; discute el problema del sujeto revolucionario, desechando las propuestas de que pueda consistir en las capas intelectuales o en élites autoritarias, y volviendo a la apelación a los trabajadores, aunque de tal modo que la “conciencia de la clase trabajadora” se base menos en la negatividad y más en “la positividad de su condición de sustentadora de la especie”; postula “una feminización del sujeto revolucionario”, como ya se ha dicho; rechaza los gradualismos reformistas, pero también los autoritarismos a la Harich, y propugna “vivir una nueva cotidianidad”. Es imposible resumir seis páginas ya de por sí densas y apretadas; baste esta somera enumeración para reflejar la actitud y el estilo mental que expresan.

En los años siguientes trabajará sobre esta problemática y publicará algunos breves resultados: el artículo sobre la econodinámica

de Boulding y la comunicació n al Congreso de Guanajato, ambos de 1981, y el artículo “ Algunos atisbos político-ecoló gicos de Marx” , de 1984.

Este impulso a una revisió n sin contemplaciones de sus propias ideas anteriores tuvo otro resultado notable, aunque más indeciso: su replanteamiento del tema de la violencia. En mayo de 1979 llegaba a decir lo siguiente en un debate en Barcelona con Wolfgang Harich:

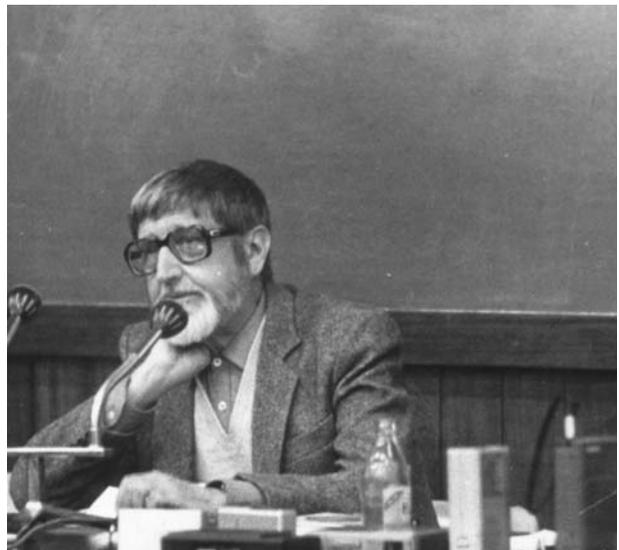
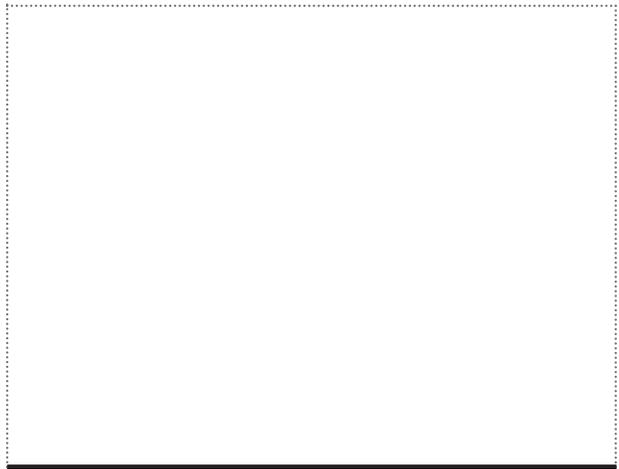
...conviene decir crudamente cosas bastante claras ya; principalmente que a estas alturas del siglo XX, atendiéndonos a los países industriales, esto es, sin pretender incluir en estas consideraciones a los pueblos que soportan en última instancia la opresió n y la explotació n imperialista, ha sonado y hasta pasado ya la hora de reconocer que la capacidad revolucionaria, cualitativamente transformadora, de las tradiciones más robustas del movimiento obrero ha resultado escasa; 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. Pero, además, el aprovechamiento de experiencias de las que por abreviar estoy llamando gandhianas puede servir para dar forma a la necesaria revisió n de las concepciones revolucionarias en un sentido que les añada consciencia de alternativa radical.

La alusió n a Gandhi tiene una intenció n doble. La primera es de preguntarse si no es un camino errado el camino marxista tradicional del estatismo y la violencia como “ partera de la historia” , a la vista de los resultados. La segunda es proponer una nueva reflexió n sobre las vías no violentas de la lucha en la época de las armas nucleares y otros dispositivos tecnoló gicos de gran potencia destructiva. Es difícil saber hasta dónde pudo haber llegado, por esta vía, en el reexamen de esta temática, aunque cabe recordar que tiene una vinculació n con su opinió n – manifestada en conversaciones particulares bastantes años antes – de que el ejercicio de la violencia, como el del poder estatal, genera dinámicas y hábitos nefastos difíciles luego de extirpar. En cualquier caso, la última época de *mientras tanto* atestigua su preocupació n creciente por los peligros de guerra y hecatombe nuclear y su compromiso con iniciativas pacifistas.

Estas breves páginas están muy lejos de agotar la exuberante, a la vez que densa y concisa, producció n intelectual de este hombre en el que se funden íntimamente pensamiento, acció n y vida. Vida y muerte, por lo demás, pues la muerte, propia y ajena, fue un objeto permanente de reflexió n, aunque pocas veces se trasluciera en sus escritos. Su herencia intelectual y política es aún difícil de evaluar. En ella, sin embargo, es seguro que figura un imperativo de rigor, de lucidez implacable, de coherencia entre actos e ideas y de compromiso concreto con los demás seres humanos, especialmente los más sufrientes. Su impulso final, hervidero de ideas sugeridas e inconclusas, pero pertinentes y de alcance amplio, queda ahí como invitació n y estímulo a seguir adelante



La presidencia de la *Caputxinada*. En pie, R. Torrent (subdelegado de Derecho); luego Evaristo Manzano (delegado de Arquitectura); los delegados de la escuela de los Péritos Industriales de Barcelona y de Ingenieros de Terrassa, uno casi tapado por el otro; Benet (delegado del I. Químico de Sarrià), P. Fernández Buey (Letras), Salvador Espriu, Jordi Rubió, Joan Oliver (“Pere Quart”), Manuel Sacristán, Quim Boix (Ingenieros), J. M^a. Maymó (Ciencias), A. Ortega (subdelegado de Económicas), Pons (ESADE), R. Rodríguez Roisin (Medicina). Fotografía colección de Vera Sacristán.



Manuel Sacristán, fotografía colección Vera Sacristán.

I. Marx, tradición marxista

1. MARX, KARL

Manuel Sacristán colaboró en la *Enciclopedia Larousse* con tres artículos: "Lógica formal", "Materialismo" y "Karl Marx", fechados en 1967. Los dos primeros fueron recogidos en el segundo volumen de "Panfletos y materiales": *Papeles de filosofía, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 284-293 y 294-301, respectivamente; el tercero, que aquí se reproduce, es una sucinta biografía intelectual de Marx, con un interesante apunte sobre la naturaleza de su trabajo teórico y con neta posición sobre el entonces discutido tema de las rupturas y puntos de inflexión en la obra del autor de El Capital.*

Sobre Marx, puede verse también el trabajo que Sacristán escribió para la *Enciclopedia Universitat* (Salvat, 1974), con el título "Karl Marx" (ahora recogido en *Sobre Marx y marxismo, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 277-308*).

Albert Domingo Curto ha incluido esta entrada de la *Larousse* en un volumen de escritos filosóficos de Sacristán, de próxima aparición en la editorial Trotta, que llevará por título *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*.

Político, filósofo y economista alemán (Tréveris 1818 - Londres 1883). Hijo de un abogado hebreo de formación y tendencias moderadamente ilustradas y liberales, su infancia transcurrió en Renania. Estudió en su ciudad natal y a los diecisiete años empezó la carrera de derecho en la universidad de Bonn. Pero desde su traslado a la Universidad de Berlín (1836), Marx se orientó cada vez más claramente hacia la filosofía y la historia. De esta época data su noviazgo con Jenny von Westphalen, hija de un funcionario de la nobleza reciente. A su llegada a Berlín el joven Marx vivió intelectualmente en el mundo de ideas de la Ilustración. La filosofía hegeliana, recién muerto Hegel, dominaba el ambiente espiritual berlinés y estaba dando origen a una tendencia progresista y democrática dentro de la cual se situaría pronto el joven Marx. Pero el cambio de orientación intelectual de éste no se produjo sin crisis. En una carta dirigida a su padre el 10 de noviembre de 1837, llega a poner entre las causas de la enfermedad y la depresión que sufrió entonces la necesidad

básicas idealistas, sociedad era para ellos tanto como cultura explícita o incluso teórica, o lo mismo que grado de realización de las ideas en las instituciones: la crítica es también teoría, como afirmara Marx aún en su tesis doctoral (un estudio sobre la filosofía de Demócrito y la de Epicuro) en 1841. Pese a ello, el ejercicio de la crítica puso progresiva y naturalmente al joven Marx en presencia de realidades sociales, sobre todo a partir del momento en que empezó a redactar trabajos periodísticos para la *Rheinische Zeitung*, de la que llegó a ser director (1842). Los debates de la Dieta renana acerca de materias como los robos de leña en los bosques, por ejemplo, despertaron en Marx una sensible conciencia de los problemas sociales. Muy tempranamente percibió la naturaleza clasista de la legislación y de los debates mismos de la Dieta. Sus artículos al respecto en la *Rheinische Zeitung* pintan plásticamente no sólo las actitudes de clase de los oradores de los estamentos noble y burgués, sino también la naturaleza de clase del estado, cuya legislación y cuya acción administrativa tienden a convertir el poder social en guardia jurado de los intereses de los propietarios. La crítica del joven Marx (que tenía veinticuatro años en esa época) a dicha situación procede según una línea liberal apoyada filosóficamente en una interpretación izquierdista del pensamiento de Hegel: esa situación es reprochable porque un estado clasista no cumple la idea del estado como realización de la eticidad, de la especificidad humana.

Puede documentarse que Marx tuvo durante esos años un primer conocimiento del movimiento obrero francés e inglés y del socialismo y el comunismo utópicos de Fourier, Owen, Saint-Simon y Weitling. Por lo que hace a los movimientos revolucionarios franceses de la época su fuente fue probablemente la *Augsburger Allgemeine Zeitung*, en la cual H. Heine publicaba crónicas desde París en las que varias veces aludió al comunismo francés y al de los emigrados alemanes. La reacción de Marx a esos datos tiene dos aspectos distinguibles: por un lado, considera justificado que "la clase que hasta ahora no ha poseído nada" aspire a poseer, y reprocha a la clase dominante alemana su actitud puramente negativa; la aspiración económica del proletariado y su lucha por objetivos materiales inmediatos (Marx comenta la gran agitación de Lyon, por ejemplo) le parecen naturales y justificados fenómenos sin importancia y nada temibles. Pero en las ideas comunistas ve ideas parciales -ideas de clase-, tan incapaces como las de la clase dominante de realizar el estado ético. Las ideas comunistas son un "temor de la conciencia que provoca una rebelión de los deseos subjetivos de los hombres contra las comprensiones objetivas de su propio entendimiento". Esas "comprensiones objetivas" son el con-



Traducciones de M.S.L. Primer volumen de panfletos y materiales

intelectual en que se vio de adoptar los motivos básicos del pensamiento hegeliano: "Enfermé, como ya te he escrito, (...) de la irritación que me consumía por tener que convertir en idolo mío una concepción que odiaba". A pesar de esas tensiones intelectuales Marx era ya en 1837 un "joven hegeliano" de izquierda bastante típico. De ello da testimonio la citada carta, en la cual abundan reflexiones directamente inspiradas por el pensamiento de Hegel e incluso temas de detalle muy característicos de la filosofía de éste, como la crítica despectiva del "pensamiento matemático" o formal en general.

La orientación dominante de los hegelianos de izquierda consistía en entender y aplicar la filosofía hegeliana como un instrumento crítico de la sociedad existente. Pero, de acuerdo con sus concepciones

cepto hegeliano del Estado, frente al cual el comunismo es para el Marx de entonces la parcial noción de un “estado de artesanos”. En 1843 la censura procedió contra la *Rheinische Zeitung* y Marx tuvo que dimitir. Ya previamente este endurecimiento de la censura, el de la política universitaria prusiana, le había movido a desistir de su proyecto de carrera universitaria. Este año de 1843, en el cual Marx se sumaría a la emigración política alemana en París, fue abundante en acontecimientos decisivos para su vida: además de casarse, conoció a Heine, Börne, Proudhon y Engels. Con esos acontecimientos, nació el Karl Marx que ha pasado como figura de gran influencia a la historia de las ideas y a la de los hechos.

La amistad con Engels acarreo ante todo para Marx la convicción de que tenía que estudiar profundamente los problemas económicos. La conciencia de ello coincidió con esta fase de su evolución intelectual y moral con la utilización del pensamiento de Feuerbach (un humanismo abstracto que culmina en una crítica recusatoria de la religión y de la filosofía especulativa) como correctivo del idealismo de Hegel. Esa situación se refleja sobre todo en tres trabajos muy importantes para la comprensión de su evolución intelectual: dos escritos (1843) para los *Deutsch-französische Jahrbücher*, la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* y *Sobre la cuestión judía*; y otro no publicado durante su vida que se conserva en estado de borrador: los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Todos estos escritos -el último sobre todo- presentan característicamente lo que después Marx consideraría una “mezcla” del punto de vista ideológico, o de historia y crítica de las ideas, con el factual, o de análisis e interpretación de los datos. Ese rasgo indica suficientemente el lugar de transición que ocupan esos escritos en la biografía intelectual de Marx. El aspecto más meramente filosófico de esa transición se aprecia, en los manuscritos sobre todo, en su intento de precisar la síntesis del pensamiento recibido a partir de la cual está organizándose el suyo.

En 1845 Marx tuvo que abandonar París. Pasó a Bruselas y en 1847 a Londres. De este período son las obras en las cuales se suele ver la primera formulación del materialismo histórico: *La sagrada familia*, *La ideología alemana*, *Miseria de la filosofía* y el *Manifiesto del Partido comunista* (escrito en 1847, publicado en 1848). Engels ha fechado en esos años el punto de inflexión, caracterizándolo como un rebasamiento de las ideas de Feuerbach: “Pero había que dar el paso que no dio Feuerbach; el culto del hombre abstracto, que constituía el núcleo de la nueva religión, se tenía que sustituir por la ciencia del hombre real y de su evolución histórica. Este ulterior desarrollo del punto de vista feuerbachiano más allá de

Feuerbach empezó en 1845, por obra de Marx, en *La sagrada familia*”. En esa obra y en *La ideología alemana*, Marx (con la colaboración de Engels) va explorando, con ocasión de motivaciones polémicas, su nueva concepción de las relaciones entre lo que a partir de entonces se llamaría en el marxismo la sobreestructura (las instituciones y las formaciones ideológicas) y lo que recibiría el nombre de base de la vida humana, paulatinamente entendida como el sistema de relaciones (o condiciones, pues la palabra alemana *Verhältnisse*, siempre usada en plural en este contexto, significa ambas cosas, y también circunstancias) de producción y apropiación del producto social. En el *Manifiesto* (por tanto en 1847 a más tardar) está ya presente, además de la clásica tesis marxista que aparece en la primera frase del célebre texto (“La historia de toda sociedad hasta hoy es la historia de luchas de clase”) también el esquema dinámico de la evolución histórica tal como lo entiende el marxismo, a saber: la tensión dialéctica entre las condiciones o relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas. En el *Manifiesto* afirma Marx, por ejemplo, que las “modernas fuerzas productivas” están en tensión “desde hace decenios” con “las modernas relaciones de producción, con las relaciones de propiedad que son las condiciones de vida de la burguesía y de su dominio.”

En 1847 era Marx miembro de la Liga de los comunistas y trabajaba intensamente en la organización del movimiento obrero. La evolución de 1848 le movió a pasar a Alemania (abril) igual que Engels, con objeto de colaborar personalmente en la revolución democrática alemana. Marx publicó en Colonia la *Neue Rheinische Zeitung* de vida efímera (1848-1849). Tras el fracaso de la revolución, se encontraba en Londres (expulsado de París) en 1849. Y en 1850 se disolvió la Liga de los comunistas. Ya no se movería Marx de Londres más que muy transitoria y excepcionalmente, o por motivos de salud en los últimos años de su vida. La fase de ésta que empezó el año 50 es de mucho sufrimiento causado por la pobreza, el esfuerzo y la resultante mala salud. En esta época había empezado la preparación de los materiales y análisis para *El Capital*, que sufriría numerosos cambios respecto de los proyectos iniciales de Marx. Los textos conocidos con los títulos de *Contribución a la crítica de la economía política*, *Esbozo a una crítica de la economía política* y *Teorías sobre la plusvalía* son todos de esa época y preparatorios de *El Capital* (esto puede decirse objetivamente, no en el sentido de que tales fueran los planes literarios de Marx). Tres años antes de aparecer *El Capital* (vol. I) se fundó la Asociación Internacional de Trabajadores, la Internacional por antonomasia. Al poco tiempo de su fundación se le llamó a partici-

par en ella y se convirtió en su auténtico guía, al redactar la memoria inaugural y los estatutos. La distinta concepción del camino que había que seguir en la lucha revolucionaria le llevó a enfrentarse con Bakunin y sus partidarios, que en 1872 fueron expulsados de la Internacional. El primer volumen de *El Capital*, único publicado en vida de Marx, ha sido durante el siglo siguiente a su publicación la obra más influyente y famosa de su autor: sólo más recientemente empezó a solicitar una análoga atención su obra anterior y juvenil. Contemplado desde ésta, *El Capital* aparece como el remate de un movimiento intelectual de alejamiento progresivo y negación de la especulación filosófica y de su pretensión de ser fundamento de la acción política revolucionaria; en el mismo movimiento ese papel se atribuye a un conocimiento positivo de la realidad histórica, social y económica. “Una vez hubo reconocido que la estructura económica es la base sobre la cual se yergue la sobreestructura política, Marx atendió ante todo al estudio de esta estructura económica” (Lenin).

Concepto básico y nuevo, al menos en su sistemático aprovechamiento, de las obras de la época de *El Capital* y de éste mismo es el de plusvalía. Con ese concepto propone Marx una explicación de la obtención de valor por parte del propietario del dinero como resultado de la circulación de éste. La ganancia de valor se explica porque el capitalista puede comprar y compra de hecho la única mercancía que produce valor con su consumo, la fuerza de trabajo. En las obras que, como señaladamente *El Capital*, son características de la madurez de Marx, se aprecia una recuperación de conceptos hegelianos. El propio Marx ha comentado el hecho, explicándolo simultáneamente en dos sentidos, como mero “coqueteo” intelectual con el lenguaje filosófico de Hegel, por reacción contra la vulgaridad anti-hegeliana de la cultura izquierdista alemana de los años 50 y 60; y como reconocimiento de que “la mixtificación [idealista] que sufre la dialéctica en manos de Hegel no anula en modo alguno el hecho de que él ha sido el primero en exponer de un modo amplio y consciente las formas generales de movimiento de aquélla. La dialéctica se encuentra invertida en el pensamiento de Hegel. Hay que enderezarla para descubrir el núcleo racional dentro de la cáscara mística” (Prólogo a la 2ª edición del vol. I de *El Capital*).

Las vicisitudes y los puntos de inflexión de la evolución intelectual de Marx, tan rica y revuelta como la de cualquier otro pensador importante, suscitan dos problemas que son actualmente tema de la mayor parte de la literatura marxiana: el de los “cortes”, “rupturas” o “censuras” que haya podido haber en esa evolución, especialmente entre los años 1842-1847, y el de la naturaleza del trabajo teórico de Marx, tan directa-

mente ligado (a diferencia del trabajo intelectual típico moderno, por ejemplo, el de un físico) con objetivos prácticos (políticos revolucionarios). Respecto del primer problema, cabe decir al menos que un examen de la evolución intelectual de Marx, por curioso que sea, permite identificar no uno, sino varios puntos de inflexión (alguno incluso posterior a *El Capital*), ninguno de los cuales, sin embargo, se revela como ruptura total. (El propio Marx no parece haber tenido conciencia de ninguna ruptura total: en 1851, por ejemplo, seleccionaba para encabezar una publicación de sus escritos un artículo del año 1842, las "Observaciones acerca de la reciente instrucción prusiana sobre la censura"). En cuanto al segundo problema, parece también claro que Marx ha practicado con los temas económicos un tipo de trabajo intelectual no idéntico con el que es característico de la ciencia positiva, aunque sí compuesto, entre otros, por éste. Es incluso claro que Marx atribuye un peculiar estatuto intelectual a toda ocupación científica general con los problemas económicos. Así escribe, por ejemplo, en el citado prólogo a la 2ª edición del vol. I de *El Capital*: "En la medida en que es burguesa -o sea, mientras conciba el orden capitalista como forma absoluta y única de la producción social, en vez de cómo estadio evolutivo transitorio-, la economía política no puede mantenerse como ciencia, sino mientras la lucha de clases sea latente y se manifieste sólo en fenómenos aislados". Marx no ha hecho nunca afirmación parecida acerca de ninguna otra ciencia.

En 1870 Engels pudo trasladarse a Londres y entró a formar parte del consejo general de la Internacional, aliviando a Marx de parte de su trabajo y haciendo posible que éste se retirase en 1873 de la actividad pública y dedicase los esfuerzos que le permitía su quebrantada salud a proseguir la redacción de *El Capital*. La muerte de su mujer y de su hija le afectaron profundamente y precipitaron su propio fin.

2. ADVERTENCIA

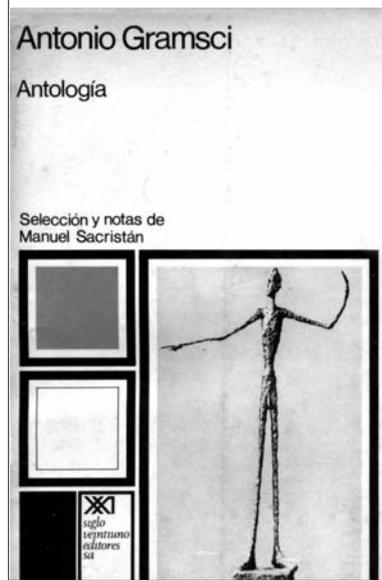
A finales de los años sesenta, Sacristán preparó una amplia antología anotada de la obra de Antonio Gramsci, un autor decisivo en muchas de sus consideraciones teóricas y político-morales. El volumen fue publicado por Siglo XXI en México en 1970 y, posteriormente, en su edición de 1974, pudo ser editado en España. El estudio interrumpido al que hace referencia Sacristán fue recuperado por Jacobo Muñoz y posteriormente editado por Albert Domingo Curto en la editorial Trotta: *Manuel Sacristán, El orden y el tiempo, Madrid, 1998*.

Sobre el autor de los Cuadernos de la cárcel, pueden verse además: "La formación del marxismo en Gramsci", *Sobre Marx y marxismo, op. cit., pp. 62-84*; "Gramsci, Antonio", *Papeles de filosofía, op. cit., pp. 414-416*, y la entrevista "Gramsci es un clásico, no es una moda", *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004 (ed. de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal), pp. 81-90*. Puede consultarse el esquema de conferencias sobre el revolucionario italiano así como detalladas observaciones de lectura sobre escritos juveniles de Gramsci y sobre los Cuadernos de la cárcel en diversos cuadernos y carpetas de Sacristán depositados en Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Manuel Sacristán (RUB-FMSL).

La nota de Sacristán que aquí se reproduce está fechada en mayo de 1969.

El criterio en que se basa esta antología es la intención de presentar al lector una imagen concreta -puesto que no puede ser completa- de la obra de Antonio Gramsci, entendiendo por "obra" lo producido y lo actuado, el fruto del poieñ y el del práttein. Esa intención no se inspira principalmente en el deseo de reconstruir la individualidad de Antonio Gramsci, sino en la

Presentación de Antonio Gramsci, *Antología*



Antonio Gramsci, *Antología*, S.XXI, México, 1970, Selección, traducción y notas de M.S.L.

necesidad de pasar por encima de las clasificaciones académicas tradicionales cuando se quiere entender el pensamiento revolucionario. Para que haya pensamiento revolucionario tiene que haber ruptura con la estructuración del pensamiento culturalmente consagrado. Y para que el pensamiento revolucionario se logre, esa ruptura tiene que responder a la naturaleza de las cosas, no ser veleidad de decadente hartado de ciencia aprovechada, pero no entendida.

Del mismo modo que Marx no ha sido ni economista, ni historiador, ni filósofo, ni

organizador, aunque aspectos de su "obra" se puedan catalogar académicamente como economía, historia, filosofía, organización político-social, así tampoco es Gramsci un crítico literario, un crítico de la cultura, un filósofo o un teórico político. Y del mismo modo que para la obra de Marx es posible indicar un principio unitario -aquella "unión del movimiento obrero con la ciencia"- que reduce las divisiones especiales a la función de meras perspectivas de análisis provisional, así también ofrece explícitamente la obra de Gramsci el criterio con el cual acercarse a la "obra" íntegra para entenderla: es la noción de práctica, integradora de todos los planos del pensamiento y de todos los planos de la conducta.

En el caso de Gramsci la conveniencia de acentuar la unidad práctica de la "obra" parece obvia, porque las publicaciones antológicas en lengua castellana no se han beneficiado casi hasta ahora de la disponibilidad, desde hace años, de numerosos escritos políticos juveniles en los que se manifiesta inequívocamente la raíz de todo el hacer de Gramsci.

El criterio general recién expuesto se ha especificado en las dos reglas siguientes para la construcción de esta antología: 1ª, no separar completamente los textos "personales" de los textos públicos, sino considerar que la cronología es más fuerte razón de homogeneidad que el género literario; 2ª, acentuar la temática en la que más se realiza la unidad de la "obra", el "genero" literario que más se puede considerar como

capaz de contener aquella unidad; ese género es la literatura política; en él confluyen naturalmente el filósofo y el periodista, el historiador y el político, el crítico literario y el crítico de la cultura. La última consecuencia importante de esos puntos de vista ha sido la ordenación de los textos según un esquema básico cronológico. Este esquema puede ser llevado hasta el detalle cuando se trata de la juventud de Gramsci. Para los cuadernos de la cárcel y para las cartas sin fecha segura se ha preferido evitar riesgos de error grave: la datación es más global.

Causas de dos órdenes, técnicas de edición y también sustantivas, debidas a la problematicidad de algunos puntos de la investigación, impiden que esta antología aparezca con el estudio introductorio que el editor había previsto. El editor se propone publicarlo más adelante, aparte. Por el momento, conviene hacer de necesidad virtud, descubrir que los textos de Gramsci están probablemente mejor sin compañía, o sin más compañía que la de las tablas cronológicas que los preceden fase por fase.

3. Presentación de la PRIMERA EDICIÓN CATALANA DE EL CAPITAL

En México, durante su estancia en la UNAM, Sacristán escribió un prólogo para la primera traducción catalana de El Capital, volumen editado conjuntamente por Edicions 62 y la Diputació de Barcelona, con traducción de Jordi Moners. Una versión de este texto, traducción de la traducción catalana del mismo Moners, fue editada en M. Sacristán, Escritos sobre El Capital (y textos afines), El Viejo Topo, Barcelona, 2004, pp. 360-364. Aquí se da el texto original de Sacristán que puede ahora consultarse en RUB-FMSL.

Este texto de presentación está fechado el 1° de mayo de 1983. Curiosamente, o no tan curiosamente, el primer escrito marxista de Sacristán, legalmente publicado en España y primero de los recogidos en Sobre Marx y marxismo, está fechado el 1° de mayo de 1959, y su corrección posterior el 1° de mayo de 1966.

La aparición de esta traducción catalana de *El Capital* puede parecer intempestiva. El libro sale, en efecto, alrededor de un siglo después de que empezara a estar presente en la vida social y cultural de Catalunya; y, además, en un momento que

no se puede considerar de mucho predicamento de la obra de su autor, sobre todo en comparación con lo que ocurría hace quince o veinte años.

Es obvio que la primera circunstancia tiene mucho que ver con los obstáculos con que ha tropezado la cultura superior catalana durante estos cien años, desde los de lejanía raíz histórica hasta los particularmente difíciles que levantó el franquismo. Desde el punto de vista de esta consideración, la publicación de *El Capital* en catalán, como la de cualquier otro libro clásico, es una buena noticia para todos los que se alegran de que los pueblos y sus lenguas vivan y florezcan.

La segunda circunstancia -el hecho de que este libro aparezca en catalán en un momento que no es de los más favorables para él- puede facilitar una buena lectura. Esto no tiene mucho de paradójico: cualquier libro y cualquier autor pagan el hecho de estar muy de moda con una simplificación más o menos burda de su contenido o con versiones apoloéticas demasiado estilizadas. Es posible que sólo a este precio la obra influya extensamente: por eso nadie es dueño de sus propias influencias. En el caso del *Capital* todo esto adquiere proporciones grandes y reales. Y, puesto que "gris es toda teoría / y verde el árbol de la vida", seguramente es más jugoso el caos de la influencia práctica de las lecturas dudosas propias de las épocas de éxito de una obra que el fruto de una lectura tranquila, relativamente fácil en una situación de escasa acción social de las ideas leídas.

En cualquier caso, el lector del *Capital* puede beneficiarse hoy de la conclusión de las polémicas de los años 1960 y 1970 acerca de la posición y la importancia de este libro en la obra de su autor. Hoy debería estar salomónicamente claro, por una parte, que *El Capital* es la obra máxima de la madurez de Marx (como, tal vez innecesariamente, lo proclamó con gran énfasis Louis Althusser) y, por otra parte, que *El Capital* no es toda la "Economía" planeada por su autor, ni lo habría sido aunque Marx lo hubiera terminado (como no menos insistentemente lo enseñó Maximilien Rubel en las polémicas aludidas).

Pero quizá no haya que hacerse ilusiones acerca de la superación definitiva de polémicas causadas por lecturas unilaterales de Marx impregnadas de intereses ideológicos o políticos. Tal vez ni siquiera se haya acallado para siempre la disputa acerca de la relación entre el "Marx joven" y el "Marx maduro", que presidió la literatura marxológica de los últimos decenios y en cuyo marco se inscribieron las tomas de posición de Althusser y Rubel. La verdad es que toda persona hecha a criterios académicos de discusión tiene motivos para considerar resuelta esta *vexatam quaestionem*. Pero no se puede decir lo mismo de los que leen a

Marx con el deseo de encontrar en él argumentos, o, por lo menos, palabras en que apoyar tesis políticas propias. Así, por ejemplo, bajo el betselleriano título de *Adiós al proletariado*, André Gorz ha publicado recientemente unos escritos que, en lo que tienen de exégesis de Marx, utilizan líneas de pensamiento del autor procedentes de épocas diferentes de su desarrollo y aparentemente discordes, sin trabajar el problema histórico y textual que plantea esta situación. Parecería que esto no fuera posible en Francia después del *Pour Marx* [La revolución teórica de Marx] y el *Lire le Capital* [Para leer El Capital] de Althusser, pero lo es.

Sin embargo, a pesar de la aparente inmortalidad de este asunto de los dos Marx -el joven y el maduro, el filosófico y el científico-, es razonable pensar que se trata de un asunto mucho menos importante para el futuro de lo que ha sido en el pasado reciente. Pues las reconstrucciones del pensamiento marxiano unilateralmente basadas en uno u otro de los "dos" Marx están en peligro de no oír siquiera los interrogantes nuevos que una nueva época del "desarrollo de las fuerzas productivas" va a dirigir a la lectura de Marx.

En efecto, prescindiendo de la caducidad de tesis particulares de Marx, la historia reciente y las anticipaciones hipotéticas del futuro próximo coinciden en quitar verosimilitud a la hipótesis marxiana acerca de la función del desarrollo de las fuerzas productivas materiales e intelectuales en su modelo de revolución socialista.

La acentuación unilateral de la importancia del Marx maduro -el Marx del *Capital* y de sus borradores, de la fase de su vida que empieza en 1857 y dura hasta sus años últimos-, con desprecio de la obra anterior a esa fase, se apoya decisivamente en la objetividad de las leyes históricas, centradas en última instancia en torno a la creciente "contradicción" entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción de una época de crisis. Ahora bien, ciertas consideraciones bastante obvias tienden a desbaratar este modelo por lo que hace a la crisis de nuestros días, o, por lo menos, a la predicción que a este respecto enuncia la vulgata marxista. Los textos de Marx sugieren desde 1848 que su autor creía que las fuerzas productivas entonces operantes estaban entrando en "contradicción" con las relaciones de producción capitalistas y que la resolución de esa "contradicción" sólo podía ser el socialismo. Una lectura lo más literal posible de esos textos permite salvar el modelo teórico general marxiano (pues sin duda se puede entender el florecimiento de las sociedades anónimas industriales y financieras como la revolución de las relaciones de producción resolutoria de la "contradicción" con el desarrollo de las fuerzas productivas señalada por Marx en aquellos años), pero no su

predicción socialista. Esto mismo ocurre hoy, pero todavía más demoledoramente para la predicción marxiana, porque las fuerzas productivas cuyo desarrollo caracteriza nuestra presente civilización no han sido ni soñadas por Marx, pero, a pesar de ello, la predicción del inminente "paso al socialismo" no es más verosímil que en 1848. Esta consideración quita mucho atractivo al marxismo teorístico, objetivista y científicista, basado en el "Marx maduro", que predominó en el marxismo de los países capitalistas durante los años 1960 y 1970. Aquella lectura de Marx tenía graves defectos internos -principalmente la incoherencia entre su científicismo y la inspiración hegeliana, presumiblemente ignorada por sus protagonistas, de su infalibilismo y objetivismo histórico-, pero sin duda es la evolución política y económica ocurrida desde entonces lo que más la desacredita. Por lo demás, ese teoricismo marxista se veía obligado a despreciar no solo la obra del "Marx joven", del que tanto se discutía, sino también la del menos leído "Marx viejo", el cual había escrito categóricamente, en una carta hoy célebre a la revolucionaria rusa Vera Sassulich, que sus tesis del *Capital* se referían exclusivamente a las sociedades europeas occidentales.

Pero no es probable que la reconocida implausibilidad de la imagen de un Marx teórico puro, o autor de ciencia pura, tal como tendió a verlo el estructuralismo, haga hoy mas convincente la vuelta a una interpretación de la obra marxiana desde el "Marx joven", desde los manuscritos de 1844 principalmente, como la cultivada por varias escuelas marxistas o marxológicas en los años 1950, con desprecio más o menos acentuado del "positivismo" del *Capital*. También en este punto lo decisivo ha de ser "la práctica", esto es, un criterio de coherencia con las necesidades sociales. No parece que los conceptos fundamentales del Marx filósofo (que así es como habría que llamarle, más que "Marx joven") -humanidad genérica, alienación, retrocaptación de la alienación, etc.-, por interesantes que sean y por adecuadamente que expresen las motivaciones y las valoraciones comunistas marxianas, sean por sí solos suficientemente operativos para permitir un manejo eficaz del intrincado complejo de problemas tecnológicos, sociales y culturales con que se ha de enfrentar hoy un proyecto socialista. Para eso hace falta ciencia, "positivista" conocimiento de lo que hay, de lo "dado", cuyo estudio es tan antipático para el revolucionario romántico cuanto imprescindible para toda práctica no fantasmagórica. Esto hará siempre del *Capital* una pieza imprescindible de cualquier lectura sensata de Marx, pues esas dos mil páginas y pico contienen el esfuerzo más continuado y sistemático de su autor para conseguir una comprensión científica de lo que hay y de sus potencias y tendencias de cambio.

Pero una visión científica adecuada, ni científicista ni apologética, tiene que partir de la revisabilidad de todo producto científico empírico. Lukács hizo una vez el experimento mental de preguntarse si quedaría algo del marxismo una vez que todas sus tesis particulares hubieran sido falsadas o vaciadas por la evolución social. Pensó que sí, que quedaría algo, a saber, el estilo de pensamiento muy abarcante y dinámico, histórico, que él llamó "método dialéctico". Admitiendo que esta idea de Lukács es muy convincente, habría que añadirle o precisarle algo: el programa dialéctico de Marx -que engloba economía, sociología y política, para totalizarse en la historia- incluye un núcleo de teoría en sentido estricto que, sin ser todo *El Capital*, se encuentra en esta obra. El programa mismo era ya entonces inabarcable para un hombre solo; seguramente esto explica muchos de los padecimientos psíquicos y físicos de Karl Marx; y también da su estilo de época a una empresa intelectual que hoy consideraríamos propia de un colectivo, y no de un investigador solo. Por eso *El Capital* quedó en muñón, y por esto es inconsistente todo intento de convertir su letra en texto sagrado. Pero lo que sí parece imperecedero es su mensaje de realismo de la inteligencia: un programa revolucionario tiene que incluir conocimiento, poseer ciencia. Por su propia naturaleza, la ciencia real es caduca. Pero sin ella no puede llegar a ser aquello que no es ciencia. Por esta convicción ha dedicado Marx su vida y ha sacrificado mucho de su felicidad -con el turbio resultado que eso suele arrojar- en la redacción de estas miles de páginas que al final le producían tan escaso entusiasmo que se limitó a sugerir que Engels "hiciera algo" con ellas.

4. Carta a MÓNICA GUTIÁN (10/3/1985)

Mónica Gutián es profesora de Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. Conoció a Sacristán en México durante el curso 1982-1983. Es muy probable que asistiera a los dos seminarios de posgrado "Inducción y dialéctica" y "Karl Marx como sociólogo de la ciencia" que Sacristán impartió durante su estancia en la universidad mexicana.

La carta fue facilitada por la propia

destinataria a Xavier Juncosa, director de los documentales que forman "Integral Sacristán", y se reproduce aquí con su autorización. Está fechada el 10 de marzo de 1985 y presenta con toda claridad la posición de Sacristán respecto a la consideración del marxismo como una filosofía de la historia.

Querida Mónica,

no es fácil ponerse a escribir sintiéndose uno tan culpable de no haberlo hecho antes. Supongo, sin embargo, que las cosas que te ha ido contando Ángeles [Lizón] habrán servido para que sólo se me condene a una pena pequeña, dados los importantes atenuantes que puedo aducir en el pleito. El último atenuante es el más gordo de todos: mi riñón dejó definitivamente de funcionar, y ahora tengo que someterme a hemodiálisis tres días a la semana. Eso me reduce la vida activa al 50% más o menos, aunque, de todos modos, consigo aprovechar algo la media vida muerta leyendo.

Considerando que con esos poderosos alegatos he conseguido la libertad provisional sin fianza, paso a hablar de cosas más objetivas, menos siniestras y más interesantes.

Tu proyecto de investigación me parece muy bueno, claro y completo, de modo que no vale la pena hacer consideraciones de conjunto sobre él. Me voy a dedicar, más bien, a observaciones de detalle.

1°. El apartado III a) ("Principio de materialidad-criticidad") lleva dentro el problema de si de verdad una teoría puede ser, por sí misma, crítica. El marxismo tradicional y el para-marxismo de la Escuela de Frankfurt piensan que sí. Yo creo que no, que la única crítica que puede ser sólo teórica es la crítica interna, y que la crítica social (que es de la que se trata esencialmente a propósito de Marx) no puede ser sólo teórica, porque se hace desde valoraciones prácticas. En cualquier caso, creo que no deberías tratar este tema como a-problemático, sino como muy problemático. (Mi concepción al respecto está en el artículo "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", en mientras tanto, nº 2, recogido en *Panfletos y materiales I: Sobre Marx marxismo*. Si no lo tienes, dimelo y te lo enviaré.- Me permito citarme a mí mismo porque tú tienes la amistad de citar otro artículo mío que, en realidad, viene menos a cuento que éste que te digo).

2°. En la misma página 2 dices: "Podríamos aventurarnos a decir que Marx se encuentra en un camino intermedio entre esa orientación causalista, de una parte, y de esa orientación teleológica (dialéctica-hermenéutica) por otra".

No me parece posible dudar que en el conjunto de la vida intelectual de Marx están las dos líneas de pensamiento, la causal y la teleológica; pero con eso no está

dicho que ambas estén presentes en su ciencia; puede ser que la línea causal sea imprescindible en su ciencia, y la teleológica en su pensamiento político. Y pudiera ser que el intento de ver las dos juntas fuera la causa de los fallos científicos de Marx y, aún más, de los marxistas posteriores. Por otra parte, yo creo que la idea de crítica ha ido disminuyendo su importancia en la obra científica de Marx. *El Capital* tiene sólo como subtítulo lo que al principio de su trabajo Marx veía como título de su proyecto: "Crítica de la economía política".

En cuanto a la presencia de una inspiración dialéctico-hermenéutica en la obra de Marx, me parece importante lo siguiente: los dialéctico-hermenéuticos tienen siempre como horizonte de su pensamiento una filosofía de la historia; Habermas, por ejemplo, dice explícitamente que lo que busca es una filosofía de la historia de la que se desprendan orientaciones prácticas, políticas, no meramente técnicas. Es posible que la obra de Marx sugiera la idea de una filosofía de la historia: así la ven todos sus enemigos, y así la vieron bastantes de sus amigos, ya durante su vida. Pero a este respecto contamos, para la vejez de Marx, con un tajante testimonio en contra del propio autor. Si tienes a mano la correspondencia del viejo Marx, puedes estudiar el asunto en ella; pero como no estoy seguro de que todas las cartas pertinentes y textos de importancia al respecto estén traducidos, te pongo aquí los datos esenciales:

En el n° 10 (octubre de 1877) de la revista rusa *Otetschestvennyje Sapiski* [Anales de la Patria], el ideólogo de los populistas rusos N. K. Mijailovski publicó un artículo titulado "Karl Marx ante el tribunal del señor J. Shukovski". En ese artículo Mijailovski recogía la acusación de que Marx no admitía ningún tipo de desarrollo social para Rusia que no fuera el de la Europa occidental, suponiendo que Marx se veía obligado a ello por su filosofía de la historia. Marx escribió una carta de respuesta, que no llegó a enviar, lo que sugiere que la cuestión le suscitó dudas hasta el final de su vida.

En esta carta Marx afirma claramente que no quiere ver interpretado su pensamiento como una filosofía de la historia, por lo cual no está en absoluto obligado a suponer que el desarrollo europeo-occidental es universalmente necesario: "Acontecimientos de llamativa analogía, pero que se desarrollan en un milieu histórico diferente, condujeron, pues, a resultados completamente diferentes. Si se estudia cada uno de esos desarrollos por sí mismo y se comparan luego unos con otros, se hallará fácilmente la clave de ese fenómeno, pero nunca se llegará a ellos con la clave universal de una teoría de filosofía de la historia cuya mayor excelencia consiste en ser suprahistórica" (Marx-Engels Werke, vol.19, pág. 112.) A continuación, Marx declara que

su modelo de desarrollo vale sólo para Europa occidental, y se compromete acerca de la comunidad aldeana rusa (la obschchina) del modo siguiente: "En resolución, como no me gustaría dejar "nada por adivinar", voy a hablar sin reservas. Para poder estimar con pleno conocimiento de causa el desarrollo económico de Rusia, he aprendido ruso, y luego he estudiado a lo largo de muchos años los impresos oficiales y no oficiales referentes al mismo. El resultado al que he llegado es éste: si Rusia sigue avanzando por el camino que emprendió en 1861, desperdiciará la posibilidad más hermosa que la historia haya ofrecido jamás a un pueblo, y a cambio de ello atravesará todas las fatales vicisitudes del sistema capitalista" (MEW 19, pág. 108). Esa afirmación -escrita según el clásico si-entonces de la lógica formal y de las leyes científicas corrientes- excluye la necesidad de la negación de la negación como motor del desarrollo, pues supone que la comunidad de la obschchina puede pasar linealmente, sin contradicción, a la comunidad comunista, sin pasar por su negación, el capitalismo.

Parece, pues, claro que en ese momento de su vida Marx ha pensado un problema social apartándose de un esquema universal de filosofía de la historia (hoy propio de las escuelas de la hermenéutica) y de las categorías de la dialéctica hegeliana.

Para apreciar hasta qué punto ese Marx es "heterodoxo", es bueno compararlo con el pensamiento "ortodoxo" de Engels a propósito del mismo problema de la obschchina. En el artículo "Noticias sociales de Rusia", publicado en *Der Volksstaat* en 1875 (hoy en MEW vol. 18) escribe Engels: "La revolución a que aspira el socialismo moderno consiste, brevemente hablando, en la victoria del proletariado sobre la burguesía y en una nueva organización de la sociedad mediante la liquidación de las diferencias de clase. Para ello se precisa, además de la existencia del proletariado, que ha de llevar a cabo esta revolución, la existencia de la burguesía, en cuyas manos las fuerzas productivas de la sociedad alcanzan ese desarrollo que hace posible la liquidación de las diferencias de clase." Engels mantiene ahí literalmente, el esquema marxista "ortodoxo" y eurocentrista, ignorando la posibilidad, que Marx afirma en su carta a los *Anales de la patria*, de un desarrollo hacia el socialismo sin pasar por la dominación burguesa. Engels -que no conocía la carta de Marx en aquel momento (la descubrió entre los papeles de Marx una vez muerto éste)- aplica a Rusia, sin más, el esquema europeo-occidental.

En 1882 Marx y Engels firman juntos el prólogo a la 2ª edición rusa del *Manifiesto Comunista*. Marx estaba muy mal y moriría poco después. Eso y el estilo me hacen creer que el texto es de Engels. El prólogo presenta un compromiso entre la

concepción del viejo Marx en la carta de los *Anales de la Patria* y la concepción eurocéntrica y filosófico-histórica de Engels, que es la del Marx maduro. El texto se expresa así en el punto esencial (supongo que tienes a mano ese prólogo por lo que hace al resto): "La cuestión es: la la obschchina rusa, que es una forma, aunque muy desvirtuada, de la propiedad colectiva arcaica de la tierra, ¿puede pasar directamente <o sea, no por negación de la negación> a la forma superior de propiedad colectiva comunista? ¿O tienes, por el contrario, que recorrer primero el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente? - La única respuesta hoy posible a esa cuestión es la siguiente: la revolución rusa se convierte en la señal de una revolución proletaria en Occidente, de tal modo que ambas se complementan, entonces la actual propiedad colectiva rusa de la tierra puede servir de punto de partida de un desarrollo comunista." (MEW 19, pág. 296).

Que esa tesis fue un compromiso (seguramente tácito) entre dos concepciones me parece bastante corroborado por el hecho de que, una vez muerto Marx, Engels se expresa de nuevo con toda ortodoxia dialéctica y eurocéntrica. Por ejemplo, en el Post-scriptum que puso en 1894 a su artículo "Noticias sociales de Rusia", que te he citado antes: "(...) si es que se puede, en general, plantear la cuestión de si a la comunidad rusa le espera un destino mejor <MSL: cuestión, como sabemos, que Marx no sólo había planteado, sino también contestado>, la causa de ello no radica en ella misma, sino únicamente en que en un país europeo ha conservado cierta fuerza vital hasta una época en que en la Europa occidental la producción mercantil y su forma última y superior -la producción capitalista- ha entrado en contradicción con las fuerzas productivas creadas por ella misma, una época en que resulta incapaz ya de dirigirlas y perece a consecuencia de dichas contradicciones internas y los conflictos de clase condicionados por estas últimas. Ya sólo eso prueba que la iniciativa de semejante transformación de la comunidad rusa únicamente puede partir del proletariado industrial de Occidente, y no de la comunidad misma." O bien, en el mismo Post-scriptum: "(...) es históricamente imposible <MSL: modo de expresarse propio de la filosofía de la historia> que una sociedad que se halla en un grado de desarrollo económico inferior tenga que resolver problemas y conflictos que surgen y puedan surgir sólo en una sociedad que se halla en un grado de desarrollo mucho más alto". Este último párrafo contradice literalmente al viejo Marx de la carta a los *Anales de la Patria*, y lo hace con el Marx maduro, con el Marx hegeliano y filósofo de la historia, con el Marx "ortodoxo" en la mano. Dicho de paso, esos textos de Engels, en cuanto son interpretación del Marx madu-

ro, prueban que la socialdemocracia tenía a Marx ortodoxo de su parte en su oposición a la revolución bolchevique mientras que el viejo Marx habría estado, en cambio, del lado de ésta.

Pero la intención de mi largo rollo no es llegar a conclusiones de ese tipo, sino solo sugerirte que el viejo Marx ha sido muy poco dialéctico en sentido hegeliano y, por lo tanto, muy poco hermenéutico: ha pensado según el modelo si-entonces de las corrientes leyes científicas, y no ha dado por supuesto ninguna necesidad histórica. También es verdad que se ha sistematizado esos atisbos finales. Está demasiado out ya en ese momento.

Hazme el favor de dar besitos a las niñas de mi parte, varios abrazos fuertes a Víctor, asegurándole que le escribiré también a él. Pues es evidente que la correspondencia va a ser a partir de ahora mi única comunicación con mis amigos lejanos, ya que nunca volveré a viajar, con eso de la hemodiálisis. Lo que también es un argumento para que pensarais en hacer alguna vez turismo hispánico.

También te agradecería que le dijeras a Ignacio Perrotini que no me olvido de mis muchas deudas con él, y que este mismo mes espero escribirle. Para Carlos Prego tantos abrazos como para Víctor, menos uno. Y para todos los demás amigos mi recuerdo cordial.

Espero noticias tuyas y te abrazo in mente. Manolo

5. SEMBLANZAS

Se recogen en este apartado unas breves anotaciones sobre diversos autores de tradiciones marxistas, extraídas de notas de Sacristán a algunas de sus propias traducciones, de contraportadas o bien de notas complementarias.

A. ROSA LUXEMBURG, KARL LIEBKNECHT.

Los dirigentes comunistas alemanes Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht ambos (sobre toda Rosa) destacados también como teóricos, fueron asesinados en Berlín la noche del 15 al 16 de enero de 1919. Estaban detenidos en el Estado Mayor de la División de tiradores de caballería de la Guardia, en el hotel Edén, de Berlín. Pretextando su traslado a la cárcel de ins-

trucción de Berlin-Moabit, fueron muertos a tiros y culatazos por los oficiales y soldados de la División capitán Horst von Pflugk-Hartung (jefe del destacamento que trasladaba a Liebknecht), teniente Rudolf Liepmann, teniente Kurt Vogel (del destacamento que trasladaba a Rosa Luxemburg), húsar Otto Runge (que confesó haber derribado a culatazos a ambos detenidos), sin duda con la participación de otros varios que no fueron procesados. El capitán Waldemar Pabst, del que partió la orden de trasladar a Rosa Luxemburg, no fue siquiera acusado. El asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht fue el primer crimen político de la Alemania de Weimar. Los asesinos fueron condenados: Liepmann a seis semanas de arresto domiciliario, Vogel a dos años y cuatro meses de prisión y expulsión del ejército, Runge a dos años de prisión, dos semanas de detención y expulsión del ejército. Los demás, incluidos el capitán Von Pflugk-Hartung y otros oficiales que, según los testigos, habían disparado contra las víctimas, fueron absueltos. El gobierno era socialdemócrata.

Antonio Gramsci, Antología. Siglo XXI, Madrid, 1974, p. 108, nota 26.

B. ANGELO TASCA.

Angelo Tasca fue compañero de Gramsci en Turín. Nació en 1890. Hijo de un obrero socialista, militó desde joven en las juventudes del Partido Socialista italiano y luego en el partido mismo. Muy pronto tuvo choques con el futuro dirigente de la izquierda comunista, Amadeo Bordiga. Tasca lo sería de la futura derecha comunista. Ya en 1912, por ejemplo, Tasca era para Bordiga un "culturalista" idealista y Bordiga para Tasca un determinista sociológico. (Gramsci estará de acuerdo con ambas condenas teóricas más tarde, al formarse su propio pensamiento político y teórico en pugna con las ideas de sus dos amigos). Tasca influyó muy probablemente en el ingreso de Gramsci en el P.S.I. Ya en 1912 se le ve instándole a ello. Formó luego parte del grupo de l'Ordine Nuovo, cuya financiación inicial aseguró; pero muy pronto aparecieron discrepancias entre Tasca y Gramsci. El problema que provocó el divorcio político fue la manera de concebir la organización de la clase obrera. Tasca -y en esto coincidía Bordiga- rechazaba el programa gramsciano de formación de consejos obreros independientes de los sindicatos, como organismos directos de clase en los que intervinieran también obreros no sindicados ni organizados en partidos políticos. Tasca y Bordiga rechazaban cualquier organización de la clase obrera que no fuera el partido político o el sindicato. La mayor vinculación de Tasca a las tradiciones políti-

cas y sindicales de la socialdemocracia hizo de él la cabeza de la derecha del P.C. d'I. desde la fundación de éste. Tasca fue expulsado del P. C. d'I en 1929, hallándose como el "centro" del partido, exiliado en Francia. Pasó luego a la socialdemocracia francesa. Su archivo personal, editado en los Anales Feltrinelli de 1966 por Giuseppe Berti, es una importante fuente para el conocimiento de la historia del comunismo italiano.

Ibidem, p. 13, n 2.

C. PIERO SRAFFA.

Piero Sraffa, economista, compañero y amigo de juventud de Gramsci, uno de sus contactos principales, junto con Tatiana Schucht, durante el período de la cárcel. Sraffa fue el que informó a Togliatti de la existencia de los *Cuadernos de la cárcel*, de Gramsci, y el que, siguiendo las instrucciones de Togliatti, se ocupó de poner esos textos a salvo en Moscú. Profesor de Cambridge. Ha dedicado la mayor parte de su vida académica a la edición de las obras de David Ricardo (cfr. nota 107: *The Works and Correspondence of David Ricardo*, Cambridge University Press, 1951 y sigs.). Sraffa se ha jubilado recientemente y ha publicado estudios económicos propios. Goza de gran autoridad científica.

Ibidem, p. 216, n. 91; p. 272, p 107

D. ERNESTO GUEVARA

"Como si para siempre/ te llevases contigo (...)/ tu huella de héroe /luminosa de sangre / (...)/ Pero esto / de golpe da vida a las "quimeras" / y muestra / la médula y la carne / del comunismo" (V. Maiakovski, Al camarada Nette)

No ha de importar mucho el cobarde sadismo complacido con el que la reacción de todo el mundo ha absorbido los detalles macabros del disimulo, tal vez voluntariamente zafio, del asesinato de Ernesto Guevara. Posiblemente importa sólo como experiencia para las más jóvenes generaciones comunistas de Europa Occidental que no hayan tenido todavía una prueba sentida del odio de clase reaccionario. Pero esta experiencia ha sido hecha, larga y constantemente, en España, desde la plaza de toros de Badajoz hasta Julián Grimau.

Importa saber que el nombre de Guevara ya no se borrará de las historias, porque la historia futura será de aquello por lo que él ha muerto. Esto importa para los que continúen viviendo y luchando. Para él importó llegar hasta el final con coherencia.

Los mismos periodistas reaccionarios han tributado, sin quererlo, un decisivo homenaje al héroe revolucionario, al hacer referencia, entre los motivos para no creer en su muerte, en sus falsas palabras derrotistas que le atribuyó la estulticia de los vendidos al imperialismo.

En la montaña, en la calle o en la fábrica, sirviendo una misma finalidad en condiciones diversas, los hombres que en este momento reconocen a Guevara entre sus muertos pisan toda la tierra, igualmente, según las palabras de Maiakovski, "en Rusia, entre las nieves", que "en los delirios de la Patagonia". Todos estos hombres llamarán también "Guevara", de ahora en adelante, al fantasma de tantos nombres que recorre el mundo y al que un poeta nuestro, en nombre de todos, llamó: Camarada.

"En memoria de Ernesto "Che" Guevara", Nous Horizons n° 16, 1er trim, 1969, p. 39.

E. LOUIS ALTHUSSER.

Entrada "Althusser" de las primeras ediciones de la Enciclopedia Catalana

Althusser, Luis (Birmandreis, Argelia 1918). Filósofo francés, representante destacado de una de las principales corrientes del marxismo del siglo XX. Althusser rechaza la tendencia a interpretar el pensamiento de Marx en base a sus obras juveniles, según la moda iniciada en los años treinta por algunos críticos de confesión luterana, renacida en los años cincuenta y sesenta en el círculo de estudios marxianos de la Universidad de Tübingen, institución igualmente animada por aquella confesión religiosa (Iring Fetscher). Althusser sostiene que entre los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 y El Capital, el pensamiento de Marx experimentó una "ruptura epistemológica" que separa la primera especulación, todavía perteneciente al ámbito ideológico, de la construcción posterior de "teoría". Una consecuencia de esta interpretación de la evolución del pensamiento de Marx es la negativa a verle como un humanista, como un pensador cuyo punto de partida sea el "problema del hombre" en algún sentido psicológico, histórico o antropológico. El fundamento del pensamiento marxista es, según Althusser, la consideración de complejos estructurales, los sistemas socioeconómicos concretamente dados en la historia. Es autor de Montesquieu, la politique et l'histoire (1959) Lire le Capital (1965, junto con otros autores) y Pour Marx (1966).

6. Fragmento (1983)

MANUEL SACRISTÁN, un marxista que se acerca al anarquismo

Esta entrevista fue publicada por J. Ibarz en La Vanguardia, el 5 de abril de 1983. Fue realizada durante la estancia de Sacristán en México, en el curso 1982-1983. Hemos resumido algunas de las preguntas de Ibarz.

Después de su salida del PSUC, donde ocupó cargos dirigentes, Sacristán ha aglutinado a un grupo de militantes comunistas radicales que colaboran con partidos marxistas revolucionarios, grupos anarquistas, ecologistas y antinucleares, así como con otros movimientos alternativos. Este antiguo dirigente comunista dirige ahora la revista mientras tanto, que se edita en Barcelona y de la que han salido ya trece números.

Creo que es la última revista de izquierda marxista que sobrevive sin ninguna financiación de partido. A pesar de nuestra miseria, la revista sale bastante bien. Parece que se va consolidando la idea de inserción en el pensamiento de la izquierda de los nuevos problemas de la civilización industrial, como ecología, control de las fuerzas productivas, necesidades culturales nuevas, feminismo, etc. El equipo de la revista ha ido creciendo desde su núcleo inicial y ya hemos integrado tres generaciones: la mía, la de Paco Fernández Buey y Juan-Ramón Capella, y la de los más jóvenes, como Toni Domènech.

Un marxista como usted ¿ha tenido un proceso de acercamiento hacia el anarquismo?

Antes de entrar en el PSUC, me consideraba un marxista anarquista, un poco al estilo de Rubel. A estas alturas, el uso de los términos "anarquista", "marxista", "socialista", no puede ser, en mi opinión, un uso sistemático que suponga un cuerpo de proposiciones teóricas bien delimitado, sino algo bastante más flexible. Creo que los términos "marxismo", "comunismo", "socialismo", "anarquismo" abarcan ya cada uno de ellos formulaciones con tantos matices diferentes que, en mi opinión, aluden más a tradiciones de pensamiento que a cuerpos doctrinales fijos. Y, además, me parece que eso es un bien, no sólo por lo que tiene de rectificación de posibles esquematismos injustificables, sino porque en esta época de reflujos de las expectativas de cambio social

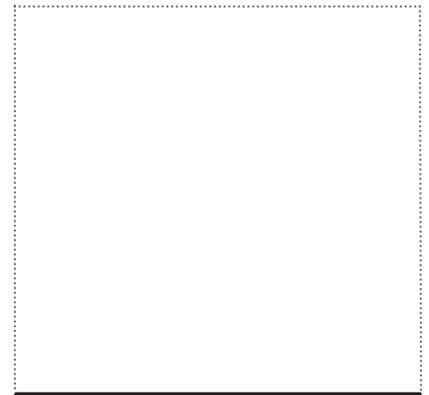
revolucionario esa situación de crisis de estructuras teóricas supuestamente rígidas puede ayudar a remontarse a la fuente común de la que ha salido todas esas tradiciones: socialismo, anarcosindicalismo, marxismo, etcétera.

[...] En mi concepción, el anarquismo podría identificarse con el principio del placer del pensamiento revolucionario; el marxismo representaría el principio de realidad. Aunque eso no sea más que una broma didáctica. En cualquier caso, en estos momentos la necesidad de empezar una nueva época del pensamiento revolucionario es tan visible, que lo mejor sería que las disputas de escuela pasaran a último lugar. Y, por otra parte, siempre es bueno hablar sin palabras terminadas en "ismo" enfrentándose directamente con los problemas.

Con respecto a la vigencia del pensamiento de Karl Marx, en estas fechas en que se conmemora su centenario, Sacristán nos señala dos cosas:

Por un lado, está claro que Marx es un clásico, un autor que no se puede borrar. Por otra parte, es un pensador que tiene su fecha: no se puede ser un clásico sin que los años hayan decantado esta condición. Luego, también me parece claro que la obra de Marx es compleja, muy rica y que en ella el aspecto científico sólo representa una parte porque, además, hay elementos de filosofía, ética y política.

[...] Además, su enfoque totalizador, lo que con léxico hegeliano se llamaría dialéctico, ha hecho época en las ciencias sociales y está tan vivo como el primer día. Por último, la visión general de la evolución de la sociedad que hacia Marx está siendo suficientemente corroborada, en mi opinión, por lo que estamos viviendo: aunque ahora aparecen datos nuevos que Marx no podía ni imaginar, particularmente por lo que hace al crecimiento de ciertas fuerza productivas y destructivas .



II. Dialéctica



Manuel Sacristán. Fotografía de Jordi Soterias.

1. Carta a Luis Maruny, A PROPÓSITO DE UN PROYECTO DE ESCUELA DE SOCIOLOGÍA

En 1968, un colectivo de científicos sociales invitó a Sacristán a sumarse a un proyecto cuya finalidad era la constitución de una Escuela (dialéctica) de Sociología en Barcelona. En una carta a él dirigida, escrita en Manresa con fecha 2 de agosto de 1968, se señalaba: "[...] Resumiendo: hay dos tipos de sociología, una, la sociología tradicional tiene el marco adecuado en la Universidad; la otra, una sociología "dialéctica", no. Para conseguir sociólogos del segundo tipo pueden haber dos posibilidades. O esperar que salgan del marco de un centro universitario, uno entre mil, o crear un marco genuino en el que puedan repararse sin tener que pasar por la Universidad, ahorrando esfuerzos y obstáculos. En este segundo caso, podemos crear una "escuela de sociólogos dialécticos" directamente, o bien una "escuela de científicos sociales dialécticos", en la que se reunieran mayores esfuerzos que la posibilitaran aunque se diera un rodeo para conseguir lo otro". A este texto se refiere Sacristán en la respuesta que dirigió a Luis Maruny, uno de los miembros del colectivo, con fechas 11 y 12 de agosto de 1968. En las cartas, que aquí se reproducen, y que pueden consultarse en RUB-FMSL, puede verse una aproximación a la noción de dialéctica netamente consistente con otros desarrollos del autor.

A Luis Maruny.

Querido amigo: he repasado los papeles que tengo sobre vuestra proyectada Escuela de Sociología, que forman ya un pequeño expediente. No tengo mucha tranquilidad para escribirte ordenadamente, porque estoy trabajando en cosas muy distintas.

Pero temo que si retraso la respuesta en espera de ocasión mejor no voy a contestarte nunca. Prefiero pedirte disculpas por el desorden de la carta que sigue que por no contestarte.

Tu última carta, la fechada en Manresa el día 2, facilita bastante la discusión del problema, aunque temo que lo haga por un procedimiento quirúrgico, amputando del grupo a unas cuantas personas que probablemente figuraban como autores o inspiradores parciales de los anteriores planteamientos.

Admitiendo la identificación actual del proyecto con la cuarta de las posibilidades que examinas en tu carta, querría hacerte antes que nada unas cuantas consideraciones acerca de tu concepto -o conato de concepto- de "sociología dialéctica". Esta concepción me parece arrancar de una verdad manifiesta que, con palabras de tu carta, se expresa así: "Existe una sociología que responde a las necesidades objetivas del capitalismo organizado". Pero, en mi opinión, apenas enunciada esa verdad manifiesta, tu reflexión se precipita en una callejón sin salida, en mera ideología o falsa consciencia (Una de las cosas que la historia reciente debería de enseñar es que también existe ideologismo revolucionario, falsa consciencia de intención revolucionaria, y no sólo falsa consciencia reaccionaria).

El giro ideológico al que me refiero (yo uso siempre 'ideología' en el mal sentido en que la usaba Marx, como aproximado sinónimo de falsa consciencia) se apoya en una inferencia injustificada, muy propia de la moda neo-romántica que está, desgraciadamente, padeciendo el pensamiento revolucionario. La inferencia injustificada consiste en identificar esa "sociología que responde a las necesidades objetivas del capitalismo organizado" con la investigación del especialista en cuanto especialista y con la teoría micro-sociológica. Éste es el sentido de la afirmación de tu carta según la cual "esta sociología se aplica únicamente, en general, a núcleos reducidos entendidos como elementos aislados de un sistema en el cual se deben 'integrar' y al cual, como máximo, deben 'mejorar'". Debajo de esta actitud está la condena de toda investigación especializada y positiva -en otro lugar hablas explícita y condenatoriamente de micro-sociología- por el hecho de que toda investigación de ese tipo es sometida a los principios generales de funcionamiento del sistema. Lo cual es, por supuesto, verdad. Pero eso es igualmente verdad (en cada momento) del trabajo manual y de cualquier otra actividad que no sea el "acto" (hipotético y abstracto) destructivo del sistema. Y no por eso se

puede negar que el trabajo manual en el capitalismo produce algo más que enajenación, a saber, riqueza. Análogamente, la investigación sectorial, la microsociología, la microeconomía, etc. por no hablar ya de las ciencias de la naturaleza, sólo son de verdad útiles *como ciencias* al sistema cuando producen verdad. *Es la verdad misma la que es absorbible y aprovechable por el sistema.* Mientras se ignore esto, uno seguirá siendo un ideólogo, una víctima de la falsa consciencia, por revolucionaria que sea su inspiración, y estará doctrinalmente muy por debajo de Engels, el cual hace ya cien años, sabía muy bien que la teoría científica auténtica está de la parte de la clase dominante, mientras ésta es capaz de dominar. Contraponer a la investigación microsociológica o microeconómica, etc., "otra" sociología o economía, etc., que, por el mismo hecho de la contraposición, queda puesta en el mismo plano (microplano, por así decirlo) de la primera, es ignorar que ésta sólo puede responder a "necesidades *objetivas* del capitalismo organizado", a necesidades objetivas en la medida en que descubre y/o aplique verdad; por lo tanto, toda "otra" disciplina que se le contraponga dirá falsedades. Ejemplo: la biología "dialéctica" de los rusos en los años 30-40, o su economía en lo que se contraponía, negándola, a la microeconomía matemática entonces en desarrollo en los países capitalistas.

Es notable, en efecto, que tu concepción de la sociología "otra" o "dialéctica" reproduzca estructuralmente las tesis fundamentales de la política científica rusa de los años 30 y 40, la contraposición entre una "ciencia burguesa" y una "ciencia socialista" o "dialéctica" como también ellos decían. Hay, desde luego, un sentido en el cual me parece razonable hablar de ciencia con calificativos de clase. Pero no es el sentido en que el concepto aparece en tu texto. 'Ciencia burguesa', por ejemplo, sólo puede significar razonablemente, en mi opinión, ciencia posibilitada por la base de la sociedad creada y dominada por la burguesía. Y ésta es la única ciencia que existe hoy por hoy, dicho sea de paso, pues también los conocimientos contenidos en *El Capital*, por ejemplo, han sido posibilitados por la base capitalista. Por ciencia antigua habría que entender, análogamente, la ciencia posibilitada por la base de la sociedad esclavista o, si se quiere apretar más históricamente, la posibilitada por esa base y efectivamente realizada durante su vigencia. Por supuesto que toda ciencia de una base previa es, en lo que tiene de ciencia, recogida por la base históricamente posterior. Este uso de los calificativos de clase aplicados a la palabra 'ciencia' no es un uso analítico o vacío, sino sintético y sometible a una prueba empírica de sentido. Por ejemplo, el uso permite excluir fundadamente, y luego con comprobación empírica, de la ciencia antigua la mecánica cuántica o la cibernética, pues la

base u organización antigua de la producción no incluía medios de producción (industriales) sin cuya existencia es inimaginable cualquiera de esas disciplinas.

Pero esa aplicación de las calificaciones de clase a la palabra "ciencia" no es valorativa, sino histórica. Por lo tanto, no contraponen como simultáneas, al modo de tu sociología dialéctica y tu sociología burguesa, la ciencia moderna a la antigua: pues el único criterio de valoración de la ciencia resulta en este caso el criterio de verdad o falsedad. Toda la ciencia contemporánea es burguesa en sentido histórico (por creación o fundamentación). Tan burguesa cuanto la pila eléctrica o la pila atómica, amén de la máquina de vapor y la dinamo. E igual que los HP de una instalación energética son los mismos en manos capitalistas que en manos socialistas, así también es la misma -salvo cuando los socialistas sucumben a la obnubilación ideológica de la consciencia- *la teoría científica* que permite la construcción de aquella instalación energética. Hablar de una termodinámica dialéctica, por ejemplo, contrapuesta a una termodinámica burguesa no es más que continuar el viejo juego romántico, irracional, que permitió a un imbécil ignorante, y acaso falsario, como Lysenko, mandar a campos de concentración a varios auténticos genetistas rusos que sabían que no hay más que una genética, a saber, la verdadera (en el modesto sentido en que palabras como "verdad" se pueden usar en un discurso científico. Pero esto es harina de otro costal).

Te he ido escribiendo simplificaciones bastante brutales. Me ha parecido necesario ser simplista hasta la bestialidad, recordando elementales perogrulladas, en vista de la alegría ideológica con que tú pareces dispuesto a saltarte a la torera incluso esas perogrulladas. La unilateralidad de mi consideración ha dejado completamente de lado el aspecto ideológico de la práctica científica, que es, evidentemente, el que más te interesa. Lo considero brevemente a continuación.

La ciencia es un producto sobrestuctural. Como además es una fuerza productiva, los marxistas escolásticos -por ejemplo, ese peligroso imbécil filósofo-político de Konstantinov- han tendido a negar que la ciencia fuera sobrestuctura. La cosa es ridícula, porque ya una elemental coherencia terminológica obliga a llamar sobrestuctura a todo lo consciente. Los marxistas escolásticos son tan ingenuamente materialistas que sienten repugnancia ante la idea de una fuerza productiva no material. Pero ésta no es la única razón de que en los manuales se niegue totalmente el carácter sobrestuctural de la ciencia. Hay otra razón: que la ciencia en sentido estricto no es un producto ideológico. Hasta el más escolástico sabe que no puede llamar (salvo históricamente) "geometría esclavista" a la geometría de Euclides, porque ésta es igualmente

conocimiento útil en las sociedades dominadas por la aristocracia cristiana, por la burguesía y por el proletariado. Un análisis insuficiente del concepto de sobrestuctura, que lo identificaba groseramente con el de ideología, ha contribuido también a producir la tesis escolástica de que la ciencia no es sobrestuctura, cuando se trataba sólo de afirmar que no es ideología. La verdad es que la ciencia es, a la vez, base (en su aplicación como fuerza productiva) y sobrestuctura (en cuanto construcción consciente, en cuanto teoría). Para ser eficaz como fuerza productiva ha de ser verdadera (en el modesto sentido científico), no ideológica. Y desde ese punto de vista he considerado hasta ahora la cuestión. Mas, por otra parte, por el hecho de ser sobrestuctura, *la práctica científica* -o sea, la ciencia que existe, pues las teorías puras no existen como tales- está permeada de ideología. Por eso podríamos proponernos como aclaración esquemática de la cuestión las tres tesis siguientes:

- Desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, hay que negar que haya ciencia burguesa, o socialista, etc., no hay más que la ciencia o pseudociencia.

- Desde el punto de vista de la historia de la ciencia el calificativo de clase es histórico, significa la base que posibilitó una investigación determinada.

- Desde el punto de vista del análisis (y crítica) de la sociedad y de la cultura se puede decir algo más: que los elementos puramente científicos, teóricos, cognoscitivos o técnicos del *producto cultural* llamado ciencia en sentido amplio o social están integrados con elementos ideológicos de un modo determinado que es característico de cada sistema.

Lo clasista en sentido pleno es, primero, esta *organización cultural de la ciencia*, fruto no sólo de una consciente política científica, sino también de la dinámica del sistema. Por organización de la ciencia hay que entender fundamentalmente la asignación de los recursos disponibles para la investigación y la enseñanza, asignación que se determina por necesidades de conocimiento y aplicación que son función del sistema. Así ocurre repetidamente en la historia que la ciencia de un determinado estadio carece de disciplinas que aparecen en el estadio sucesivo, porque el sistema anterior no necesitaba ni acaso posibilitaba, conocimientos de ese tipo. También puede ocurrir, y ha ocurrido, lo contrario, que en un estadio posterior se abandonen ramas de investigación preexistentes. Pero eso es menos esencial y menos interesante para tu tema.

De todos modos, la organización de la ciencia es la menos "perversa" de sus ideologizaciones. Es sólo una ideologización por defecto: el sistema ideologiza el conjunto del conocimiento al no posibilitar, al hacer inimaginables, ciertas investigaciones. Pero

a esa ideologización básica, "espontánea" o "natural" de toda sobrestuctura -no sólo de la ciencia-, se van sumando ideologizaciones "de segundo grado", cada vez más premeditadas, hasta llegar a la pura propaganda. Así, por ejemplo, las disciplinas históricas -particularmente la historia de las ideas- y la filosofía "pura" suelen ser mera apologética indirecta del sistema, y la moral, la religión y la formación política, apologética directa, propaganda. En el seno de cada disciplina los elementos científicos pueden estar más o menos mezclados con los ideológicos de *ambos grados*, es decir, ingenuos y apologéticos.

Está claro que en el caso de las ciencias sociales importan mucho los segundos. Cabe la posibilidad, incluso, de que toda la enseñanza y la investigación microsociológica sea ideología de segundo grado, como lo es en sustancia la metafísica. Pero lo dudo. Porque, en cualquier caso, es perfectamente imaginable una investigación auténticamente científica -aunque acaso de alcance mínimo- con las disciplinas auxiliares de que se sirve la macrosociología de los institutos burgueses. Por eso sospecho que el renunciar a la microsociología burguesa es una barbaridad tan grande como lo fue la renuncia a la genética mendeliana, a la microeconomía matemática o a la teoría de la relatividad.

Y, sin embargo, es obvio que esa microsociología "responde a las necesidades objetivas del capitalismo organizado" y tiene, además, una función ideológica defensiva del mismo. Lo importante es saber por qué es capaz de ambas cosas y cómo cumple esas funciones. Empezando por la función ideológica, la cumple no en cuanto repertorio de verdades, no en cuanto teoría en sentido más o menos estricto (y por mínimo que sea su alcance gnoseológico), sino en cuanto fundamento de una práctica o pretexto de ella, de la práctica que consiste en ocultar el todo de la sociedad, su historia y, por lo tanto, su mutabilidad. Esa ocultación no es imputable a la microsociología como conjunto de verdades empíricas (si es que ese conjunto, como sospecho, existe); es imputable a la organización de la cultura por la cual se supone que la limitación de la especialidad (y del especialista) es término, deseado o necesariamente aceptado, del conocimiento, completable sólo por vía mística.

(Esto exige una observación incidental. La moda romántica, ideologizante, parece suponer que el único procedimiento de absorción de productos culturales por el sistema imperante sea la reclusión de los conocimientos en los departamentos de los especialistas. Pero, en realidad, la última reserva del sistema no es el especialismo, sino el intento de absorberlo todo en una gran ideología más o menos mística; así lo hace en las fases críticas, y en esos momentos condena él mismo las modestas verda-

des del especialista. Prueba: el fascismo).

En cambio, la microsociología "responde a las necesidades objetivas" del sistema sólo en la medida en que sea capaz de instrumentar la conquista y la aplicación de conocimiento auténtico. De no ser por eso, si no fuera conocimiento real, no serviría a ninguna necesidad objetiva del capitalismo sino que sería, a lo sumo, un arma meramente ideológica de éste. El "mal" no consiste en que la microsociología sirva para eso, sino en que el capitalismo sea todavía capaz de utilizar objetivamente ciencia social. Yo no soy sociólogo. Por eso no puedo afirmar -como es fácil hacerlo en el caso de la ciencia natural- que la utilización de la ciencia social por el capitalismo esté tocando puntas de contradictoriedad monstruosa. En la ciencia natural eso está claro, pues esta ciencia está siendo utilizada como una fuerza productiva que, en este sistema, sólo puede usarse según una dinámica de constante destrucción gratuita de riqueza. Algo análogo a eso habrá, supongo yo, en la utilización objetiva por el capitalismo de auténtico conocimiento microsociológico. Vosotros que tenéis la vocación de estos temas deberíais estudiarlo (El problema general que hay debajo de todo esto, y que aquí no pretendo ni tocar, es muy importante: el que el capitalismo pueda aún utilizar objetivamente ciencia -aunque sea en la forma terriblemente destructiva que se da en el caso de la ciencia natural- significa que la crisis del sistema, el agotamiento de sus posibilidades ha de interpretarse de un modo más profundo que el ordinario. Yo pienso que la crisis general del capitalismo se declaró hace ya 50 años por lo menos. ¿Cómo es, entonces, que aún sigue teniendo necesidad objetiva de ciencia, de conocimiento, y que consigue satisfacerla? Este es el problema. Pero no hace aquí al caso).

En conclusión: no se trata de contraponer sin más, *en un mismo plano*, una sociología "dialéctica" a una microsociología burguesa. *Si de verdad hay una actividad científica microsociológica* (esta condición es decisiva, naturalmente), entonces tal contraposición es ideológica, falsa. Se trata más bien de saber si lo que hoy se entiende por (micro-)sociología en los ambientes burgueses es ciencia, en algún sentido serio o sigue siendo predominantemente ideología, como lo era en la obra de Auguste Comte. En la hipótesis de que haya realmente una posible actividad científica (micro-)sociológica, entonces hay que precisar que sus raíces de clase son un dato histórico y no ideológico. (Aunque, por supuesto, nunca está excluida su utilización ideológica, como la de la matemática misma).

Esto se puede decir subjetivamente: uno no es reaccionario ni se inserta como comprado en el sistema por el mero hecho de saber hacer psicoanálisis o sociología de grupo, ni por el mero hecho de hacer tornillos para Seat o para Thyssen; no es la con-

dición de especialista -ni de la microsociología ni de la fresadora- lo que hace de un hombre un reaccionario. Sino (mentalmente) el que su condición de especialista se le convierta en filosofía, en personalidad cultural, ya por vía de negación o ignorancia de toda otra problemática, ya por trasposición mística de toda problemática que no sea la de su especialidad. Y (prácticamente) lo que hace reaccionario es la toma de posición material en defensa de los desgraciados beneficios parciales que suelen ir de par con ciertas especializaciones.

Una última salvedad: con todo eso yo no he tocado siquiera el problema de la división del trabajo intelectual. Pero no me parece asunto necesariamente suscitado por el tema de la Escuela de Sociología. De un modo u otro tenéis que aceptar inevitablemente la especialización).

No tenía más remedio que discutirte la idea de la "sociología dialéctica" para poder llegar fundadamente a ciertas consecuencias relativas a vuestro proyecto de Escuela. Siento que por mis actuales circunstancias, la discusión haya tenido que ser desordenada e improvisada; pero mejor eso que nada.

Mi consecuencia primera es que lo que tú llamas sociología dialéctica no puede ser una ciencia socialista contrapuesta en el mismo plano a otra ciencia burguesa sobre el mismo asunto, porque no hay ciencias clásticas en ese sentido. La sociología dialéctica sólo puede ser el *saber o la concepción general de la sociedad propia de un sociólogo socialista*. Pero, por lo demás, por lo que hace a la averiguación de verdad factual, ese sociólogo trabajará con las mismas técnicas que el científico burgués y, a lo sumo, tendrá alguna mayor capacidad para plantear más preguntas a la realidad. (Todo esto, por supuesto, admitiendo que exista ya una (micro-)sociología realmente científica. Si no existe, todo el discurso se hace ocioso, y no hay ni siquiera por qué pensar en una escuela ni en unos estudios de sociología. 'Existe' se entiende aquí laxamente: ya constituida o de constitución posible).

Una segunda consecuencia, ésta ya de orden práctico: lo que os interesa no es propiamente innovar en las materias científicas que estudiar, *si es que de verdad queréis hacer sociología*. Lo que os interesa es que vuestra personalidad cultural no quede determinada por el esquema socio-cultural que acompaña, como prolongación ideológica, al sociólogo del capitalismo por causa de la organización cultural del conocimiento sociológico en este sistema.

Tercera consecuencia: vuestro interés puede servirse (en principio) de dos maneras, que son:

a) La fundación de una completa escuela de sociología, con todo el aparato de disciplinas auxiliares, cultural y socialmen-

te orientada en sentido socialista. Posibilidad en la práctica nula.

b) La organización de una "academia" o "sociedad" de sociología, que presupone que conseguís la formación técnico-intelectual en otro sitio, *que os hacéis sociólogos científicos en otro sitio*, y que os reunís en las sesiones de vuestra sociedad para construirla colectivamente vuestra personalidad cultural, filosófica, social, de sociólogos que no quieren ser absorbidos por el sistema. Me parece la única posibilidad que tenéis. Y, en realidad, puesto en práctica, el plan de Fabregat conducirá a eso: una sociedad de sociología en la que, por la (poca) investigación que se pueda hacer sin dinero y los coloquios y comunicaciones (más viables), los miembros se formen -no se hagan técnicamente. Ya tienen que estar previamente hechos. Si no, ¿cómo van a entender ni gorda del previsto 2º curso?

En ninguna de las dos hipótesis creo que tengo ningún pito que tocar. Es bastante más natural que en empresas de este tipo atienda a colaborar con gente de filosofía, como ya hago. Un abrazo.

2. Carta a BENERÍA VIDAL

El 7 de mayo de 1971, M^a Encarna Benería Vidal dirigió una carta a Sacristán preguntándole por el cambio de título del ensayo de R. Havemann, Dialéctica sin dogma. Señalaba Benería que el título original era "Dialektik ohne Dogma?" y que, en cambio, fue publicado en castellano sin signo de interrogación, por lo que "ya que usted es el traductor considero que es la persona más indicada para informarme". Sacristán le respondió el 14 de mayo de 1971 en los términos siguientes:

Señorita Benería:

Contesto a su carta del 7 de mayo. Siento no haber podido hacerlo antes, pero tengo una temporada de escasa salud que me obliga a menudo a descansar totalmente.

El título auténtico (en sentido estricto jurídico, o sea, el título puesto por el mismo autor) del libro de Robert Havemann es *Naturwissenschaftliche Aspekte philosophische Probleme* (Aspectos científico-naturales de los problemas filosóficos). El título *Dialektik ohne Dogma?* (¿Dialéctica sin dogma?) es la presentación editorial introducida por el responsable de la edición de Hamburgo, en la Alemania occidental. El uso de que el editor ponga un título presentador

de los textos que edita no es infrecuente ni criticable en sí: se hace. Lo criticable en este caso era, en mi opinión, presentar el texto de un autor insultando a éste: cuando un autor no gusta, no se edita y en paz. Al encargarme Ariel la traducción del texto, me negué a hacerlo si se mantenía como título la frase insultante y comercial (pues de eso se trata fundamentalmente: el empresario capitalista ni siquiera insulta si no es para hacer negocio, en este caso a través de la punta escandalosa de la frase). Propuse editar con el título auténtico, o con alguna abreviatura suya, como *Ciencia natural y filosofía*. Pero el editor barcelonés -que, como es natural e independientemente de sus rasgos personales, realiza un trabajo mercantil como toda producción en esta sociedad-, se quejó de la escasa comercialidad del título auténtico, aunque compartía mi indignación por el título-insulto hamburgués (y burgués). Me pidió una solución de compromiso. Entonces propuse -y Ariel aceptó- *Dialéctica sin dogma* y sin interrogación insultante para Havemann.

Todo lo cual se podría resumir así: *Dialéctica sin dogma?* es el comentario insultante-mercantil del editor Rowohlt al texto de Havemann. *Dialéctica sin dogma* es el comentario favorable (y también, desgraciadamente, mercantil) que Ariel (no yo, que prefiero el título no-comercial) pone al libro de Havemann.

Atentamente,

3. Fragmentos (1984-1985)

METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS

Sacristán dedicó gran parte del último curso de metodología que impartió a desarrollar su noción de dialéctica. Se han seleccionado algunos pasos de estas clases. La transcripción está en el generoso y laborioso haber de X. Martín Badosa y J. Muñoz Malo.

De todas maneras a Marx le quedaba el problema de formular con coherencia, en un contexto no idealista, la idea hegeliana de conocimiento como paso de lo abstracto a lo concreto. Para eso lo que hace es introducir una distinción, que no estaba en Hegel, entre concreto-real y concreto-de-pensamiento. El punto de partida del conocimiento es lo concreto-real, pero de ese concreto-real el pensamiento consigue un abstracto, y de ese abstracto, por acumulación

de conocimientos y análisis, va consiguiendo un concreto de pensamiento. Para un filósofo idealista concreto-real y concreto-de-pensamiento serían lo mismo. Marx evita una ontología idealista por el procedimiento de decir: lo concreto-real está al principio del conocer y lo que hay al final es un concreto, pero no lo concreto real sino lo concreto pensado, la versión intelectual de la concreción histórica de la que se ha partido. Con lo cual, la idea deja su matriz idealista y se convierte en una idea de sentido común y caracteriza muy bien la aspiración de conocimiento de la economía de Marx.

[...] En cambio, los pensadores de tradición hegeliana tienden a identificar lo general con lo vago. En mi opinión, no hay más que un caso en que esto tiene cierta justificación que es cuando se trata de materias históricas. Por ejemplo, si realmente uno lo que se propone realmente es conocer íntima, intuitiva, estéticamente, un determinado viejo péndulo que hay en casa de su abuela, sin duda no se va a satisfacer con las leyes del péndulo de la física. Entre otras cosas porque las leyes del péndulo no sirven para todo péndulo, y, además, en concreto, no representan a ningún péndulo: no hay ningún péndulo que tenga toda la masa concentrada en un punto. Entonces, si de verdad hay un interés por determinado péndulo, claro que lo esencial para él no es la ley del péndulo, aunque también tiene su importancia saber cómo funciona un péndulo. Para toda la escuela histórica, por un lado, y para Marx, en paralelo con ella, ocurre que el objeto de conocimiento se parece mucho al péndulo de la casa de la abuela, por así decirlo. Su verdadero interés es el conocimiento individualizado de ciertos momentos históricos, con la diferencia de que él (el Marx maduro) tiene asumido que incluso para conocer el péndulo de la abuela necesita la teoría física del péndulo; dicho de otro modo, que también para su investigación necesita la economía clásica y las matemáticas.

[...]Yo opino que la idea de que exista un método dialéctico distinto de los métodos corrientes de la ciencia es falsa si por método se entiende una sucesión de operaciones reguladas y repetibles; si por método se entiende estilo intelectual, entonces es válida. En mi opinión, la idea de método dialéctico o de dialéctica es una de las últimas grandes metáforas metafísicas [...] ideas que han recogido, experiencia precientífica, de la vida cotidiana, contribuyendo así, sin ninguna duda, a estructurar la experiencia vital de la gente. No es que sean ideas inútiles, pero en mi opinión no son ideas científicas, no son ideas exactas.

[...] La dialéctica es una palabra muy cargada de pasiones ideológicas y con la que es difícil aclararse. Resumiré lo que se puede decir a la vista, por un lado, de la obra en conjunto de Marx y, por otra parte, de la noticia que él tenía de lo que había hecho.

La pretensión de que la dialéctica

es una lógica es falsa en mi opinión: no hay ningún conjunto de reglas dialécticas de funcionamiento exacto. Dialéctica es más bien una cualidad de ciertos productos intelectuales, no un método en el sentido riguroso de método. Dialéctico es un adjetivo aplicable a un tipo de producto intelectual caracterizable por varios rasgos: principalmente, su globalidad y su totalidad, el carácter muy interno, endógeno, de esa explicación -un objeto está explicado dialécticamente cuando lo está con elementos y factores que son internos a él, que no son exógenos- y eso implica en mayor o menor medida un punto de vista histórico: no existen objetos sociales atemporales. En este sentido, se puede decir que una teoría o una concepción es más o menos dialécticas en la medida en que es más o menos englobante, más o menos autoexplicable, y más o menos histórica. Pero, en cambio, no se puede decir que exista una lógica llamada dialéctica, cuyas reglas no aparecen por ningún lado de una manera respetable porque cuando aparecen resultan ser en el fondo metáforas referentes más bien a la experiencia cotidiana.



III. Ciencia, filosofía, lógica.

1. Conferencia "EL HOMBRE Y LA CIUDAD (una consideración del humanismo, para uso de urbanistas)"

En abril de 1959, Sacristán impartió una conferencia con este título dentro de un ciclo sobre "Sociología y urbanismo" organizado por el grupo R. de Arquitectura de Barcelona. Fue una reflexión filosófica en un programa de sociología y urbanismo preparado por un singular y, por lo demás, nada frecuente grupo de arquitectos. La conferencia finaliza con la siguiente afirmación: "Todo hombre que piensa sus cosas hasta el final filosofa". En las crónicas de la época se señaló que "La conferencia tuvo lugar ante numerosos oyentes en el auditorio del dispensario del P. N. A." y que "el disertante fue muy felicitado y aplaudido por los numerosos asistentes que siguen periódicamente el curso". El texto, depositado en RUB-FMSL, no está firmado. Es posible que sea una transcripción de la intervención oral de Sacristán que acaso él mismo revisara. Está fechado en 1957, pero creo que se trata de una errata.

Es probable que se pregunten ustedes por qué razón hay una sesión dedicada a la filosofía en el programa de sociología y urbanismo preparado por los arquitectos del grupo R. Yo también me lo he preguntado y se lo he preguntado a ellos, obteniendo contestaciones un tanto vagas que acaso puedan reducirse a dos motivos.

El primero es la necesidad en que suele encontrarse todo hombre cultivado de tomar conciencia de su propia actividad, de conseguir hacerse transparente su conducta, de descubrir en ella una coherencia racional justificadora. A esa necesidad es especialmente sensible el científico, y también el cultivador de lo que tradicionalmente se llamaba artes liberales, expresión a cuyo lado y casi sustituyéndola podríamos colocar hoy la



Selección de proyectos editoriales en los que participó M.S.L.

de "técnicas científicas". Un tal arte liberal es la arquitectura, y seguramente lo es también esa actividad de más difícil precisión que llamamos urbanismo. Se trata en uno y otro caso de actividades poéticas, es decir, productoras, pero cuyo fundamento inmediato no es la espontaneidad biológica, sino el conocimiento científico.

Ahora bien: ocurre que el lugar clásico de la toma de conciencia, de la racionalización que hace coherente la práctica humana, es en nuestra cultura la filosofía. Así, pues, empezaría a aclararse el que unos arquitectos preocupados por temas de urbanismo decidieran incluir entre sus posibles inspiraciones a la filosofía. En esto coinciden nuestros arquitectos barceloneses, a poca distancia en el tiempo, con sus colegas alemanes, los cuales consiguieron colocar como tema de uno de los coloquios filosóficos de Darmstadt, el de 1951, un asunto que en muchos aspectos es propio de su arte: "El hombre y el espacio". En ese coloquio pronunció Heidegger su célebre conferencia "Construir, habitar, pensar".

Pero creo que la primera obliga-

ción de la filosofía en un asunto como éste es advertir que no se espere de ella lo que no puede dar. Forma única e indiferenciada de todo saber durante mucho tiempo, la filosofía se limitó a contemplar pasivamente el nacimiento de las ciencias positivas, desde la matemática y la medicina hasta las ciencias sociales, arbitrando expedientes de sistemática y de teoría de la ciencia más o menos convincentes para justificar su supervivencia al lado de las ciencias que se independizaban de ella. En un momento dado, como es sabido, se consumó la plena toma de posesión de la realidad entera por las ciencias. De la necesidad de prescindir de una dedicación especial a una región cualquiera de la realidad hizo entonces la filosofía virtud, consiguiendo así su especificación más o menos precisa como actividad intelectual. Pero está claro que esa virtud no podrá ya nunca consistir en impartir enseñanza positiva alguna sobre la realidad. La filosofía, para usar una expresión tradicional bastante cómoda, carece de un específico objeto material. Su modo de eficacia no podrá ser el de facilitar teorías positivas sobre objeto real alguno.

Pero por otros varios caminos puede dar todavía la filosofía mucho a los especialistas. Algunos de esos caminos son transitados por ella acaso sólo provisionalmente en espera de que su recorrido se sustantive en ciencia, como ha ocurrido otras veces. Tal podría ser el caso de capítulos enteros de la metodología y de la teoría del conocimiento. Pero hay por lo menos una vía que no parece susceptible de especialización por la complejidad de su desarrollo: es el camino antes indicado por el que los hombres buscan la coherencia de su acción. Apenas el científico o el técnico emprende la tarea de tomar conciencia de su hacer, se ve lanzado a un horizonte que rebasa el alcance propio de su tarea especial, remitiéndole a los fundamentos y a los móviles de la misma. Ese horizonte es propiamente filosófico.

Y en él y sólo en él puede esperar cualquiera una aportación de la filosofía. La búsqueda de la coherencia de la práctica humana tiene como camino natural el de la crítica, puesto que, como se ha dicho, no puede recorrer el de la construcción positiva. Esa crítica lo es de las representaciones que acompañan a la acción en la realidad, y tiene por objeto el establecer si aquellas representaciones son coherentes con la realidad y con la práctica real. Cuando la crítica filosófica descubre en las representaciones humanas una incoherencia con la realidad y con la práctica real y llega a hacer prender en los hombres la conciencia de esa discrepancia puede sin duda ejercer sobre la situación humana una acción tan eficaz como la de las ciencias. Puede en efecto convertirse en el instrumento por medio del cual la realidad derrumbe todo un mundo de ideas que se ha quedado atrasado y es ya incoherente con ella.

Pero para llegar a insertarse así en la práctica, la filosofía necesita tomar impulso de la misma realidad y más directamente de las actividades humanas que están en trato inmediato con ella, a saber, las ciencias y las técnicas, o trabajo en general. Dicho con otras palabras: la crítica filosófica no puede ejercerse en el vacío sino sólo sobre las representaciones científicas y vulgares de una época.

De aquí debe desprenderse para nuestros arquitectos y urbanistas una conciencia muy positiva del valor incluso epistemológico de su actividad: la crítica filosófica que pudiera interesarlos más propiamente tendría que ejercerse sobre las representaciones que ellos o sus predecesores inmediatos han aceptado respecto de la realidad a que se refiere su hacer.

El segundo motivo que puede haber movido a nuestros arquitectos a incluir en su programa un rato de filosofía nos dará ocasión para ejemplificar lo que queda dicho y para ponerlo un poco en práctica. Ese motivo podría describirse así: la arquitectura y la urbanística son artes liberales que tienen por objeto bastante inmediato el hombre mismo. Y la preocupación por el hombre en general, el humanismo, es desde antiguo reconocido como cosa de filósofos.

En la filosofía clásica se ha dado efectivamente un humanismo positivo, cuya presencia en la imaginación del hombre contemporáneo cuando usa esa palabra es sin duda más viva que la de otras acepciones más recientes de la misma. El humanismo clásico arraiga muy atrás en la historia de la cultura y de la filosofía europeas. Los historiadores de la filosofía suelen atribuir la invención técnica del término "humanismo" a un pedagogo alemán de finales del siglo XVIII y principios del XIX, pero ya, en Cicerón, por ejemplo, tienen esa palabra, y palabras emparentadas con ella, el sentido de aspiración al pleno desarrollo moral y cultural de las capacidades humanas. El mismo motivo se manifiesta en la edad clásica del humanismo, el Renacimiento, unido esta vez íntimamente, con una política filosófica contra el trascendentalismo del pensamiento medieval: la aspiración al desarrollo pleno de las capacidades humanas es visto por los humanistas desde el Renacimiento como incompatible con cualquier concepción del hombre que lo someta a desvarios y a leyes sobrehumanas.

Pero este aspecto polémico del humanismo clásico puede ser aquí pasado por alto por dos razones principales, una de las cuales (única que indicaremos y cuya consideración, por lo demás, basta) es su inesencialidad para nuestro tema: el horizonte de la urbanística no es, en efecto, filosófico general; su perspectiva coincide con la de la Ciudad humana y su mirada puede ser -y es de hecho- estrictamente imanentista sin tener que justificarse por ello con una previa discusión al respecto. De aquí pues

que basten unos fundamentos humanísticos incluso en un sentido reducido para, suministrar al arquitecto y al urbanista aquella transparencia racional que buscan su acción.

Posibilitar el pleno desarrollo de las capacidades del hombre...

Este clásico principio humanístico parece incluir tan naturalmente las metas de la arquitectura y del urbanismo que casi resulta disipada toda extrañeza ante el hecho de que los organizadores de este curso quisieran que en él se hablara de humanismo. La filosofía del humanismo clásico, en efecto, por boca de Cicerón y de Luis Vives, de Erasmo y de Lorenzo Valla, puede decir a arquitectos y urbanistas: "vuestra actividad no tiene sólo por objeto conseguir determinados efectos estéticos, sino ante todo promover el pleno desarrollo de las capacidades humanas".

La declaración es sin duda muy pertinente. Pero no menos vaga. Nuestras reflexiones iniciales sobre la falta de un objeto material específico de la filosofía podían por lo demás hacer prever la vaguedad de este humanismo de la filosofía clásica. ¿De dónde obtiene la filosofía clásica, de dónde obtiene el humanismo clásico su noticia del hombre? Probablemente no será injusto contestar que el humanismo clásico, dado el atrasado estadio de las ciencias humanas y sociales que le son coetáneas no tiene ninguna noticia seria y suficiente del hombre. Por eso es el hombre del humanismo y de la filosofía clásica un hueco y vago concepto sin existencia real en parte alguna, un fantasma, una mala abstracción. Fantasmas y abstracciones suelen empero compensar muy hábilmente su deficiente entidad inspirando a los filósofos la idea de que escriban sus nombres con mayúscula y precedidos por el artículo determinado: el humanismo clásico, que desconoce a los hombres, rinde en cambio tributo al Hombre.

La circunstancia se repite bastante exactamente en el moderno personalismo, puesto al servicio de la Persona. Esa continuidad entre el humanismo clásico y el personalismo contemporáneo en este punto fundamental de la abstracción de sus concepciones no tiene por qué sorprender, dado que el humanismo clásico es una de las raíces ideológicas de la cultura en que todavía vivimos, destructor del trascendentalismo de la Edad Media igual que nuestra sociedad es el resultado de la destrucción de la sociedad medieval.

Frente a la sujeción de los hombres por un poder separado, el humanismo renacentista manifestó por vez primera la voluntad del Hombre de no aceptar más valores que los propios. En eso estamos desde entonces, o, por mejor decir, en eso está desde entonces el Hombre con mayúscula.

Esta abstracción sirvió sin duda -y sigue sirviendo hoy- para dignificar los postulados del humanismo clásico. Pero está

claro que en la realidad algún hombre concreto tiene que encaramarse a la dignidad de la mayúscula. ¿Quién fue ese hombre en el humanismo clásico y a partir de él? La arquitectura del humanismo renacentista nos da unas primeras indicaciones sobre ese hombre, con los palacios de Pitti y Médicis, de fúcares, reyes y purpurados. Como se ha dicho tantas veces, la arquitectura típica del humanismo es una arquitectura de palacios, no ya de castillos o catedrales. El Hombre mayúsculo del humanismo clásico no es ya el guerrero ni el siervo de Dios, sino lisa y llanamente el rico, aunque por razón de la contingüidad histórica el rico coincida frecuentemente con el guerrero o ex-guerrero y con el siervo de Dios, especialmente en países como Italia, donde fue bastante habitual la conversión del aristócrata en comerciante o el ennoblecimiento de éste.

Sirva esa breve observación para hacer plausible -más no se puede en tan corto tiempo- la siguiente afirmación: el vicio capital del humanismo clásico es su uso abstracto de la palabra "hombre". Como en la realidad no existe ese Hombre único, sino millones de hombres concretos cuyas circunstancias vitales son sumamente diversas, el humanismo abstracto conduce siempre de hecho a revestir con su magnificante abstracción un tipo determinado de hombre concreto. Tal promoción de determinados individuos a la esencia "hombre" debe ser sumamente agradable para ellos; pero lo es sin duda muy escasamente para los que quedan convertidos de rechazo en hombres per accidens.

Guardarse de ese vicio de abstracción del humanismo clásico es seguramente importante para arquitectos y urbanistas de hoy, así como lo es para todos los cultivadores de la ciencia y de la práctica sociales. Pues la tendencia abstracta en el humanismo está completamente viva, por las razones que han quedado indicadas. Y ello no sólo en forma académica -como, por ejemplo, en el personalismo actual- sino también en la forma más difusa de lugar común de la mentalidad colectiva de los hombres concretos que tienen acceso a la cultura en nuestras sociedades. Así se manifestó por ejemplo en este mismo lugar hace pocos días, cuando al terminar el Dr. Jiménez de Parga su conferencia se le preguntó si consideraba "justo" el sacrificio de "una generación mártir" en aras del progreso de una comunidad; el interpelante precisó su pregunta aludiendo al "caso de China". Mientras no se precise qué clases de hombres vienen "sacrificados" en ese "caso de China", no puede menos de verse que aquella pregunta procede de un humanismo abstracto al modo clásico. La pregunta supone un Hombre con mayúscula -o, más precisamente, una Generación no menos única y abstracta- que está viviendo tranquilamente hasta que en un momento dado alguien le impone un sacrificio. Pero en la realidad no hay tal Generación unitaria

toda ella anterior al sacrificio. En la realidad existe, en cada generación y en toda la historia documentalmente conocida, un grupo de mártires y un grupo de no-mártires, y el sacrificio del que habla aquella pregunta sólo es nuevo para estos últimos, mientras probablemente es para los primeros más alivio que otra cosa, incluso en el terreno estrictamente material.

De fundamentos o presupuestos análogos a los de esa pregunta es el frecuente giro hipostatizador con el que los historiadores suelen hablar de "el Hombre egipcio" o "el Hombre griego", con mayúsculas étnicamente limitadas; ese giro encarna la misma ambigüedad de la abstracción humanística clásica. No ha habido un "Hombre egipcio" que era enterrado en mastabas o pirámides, sino sólo hombres egipcios que eran enterrados en mastabas o pirámides y hombres egipcios cuyos cadáveres se pudrían en las canteras del Alto Nilo. Y lo mismo ocurre con todas esas abstracciones típicas.

La sentencia inaugural de las ciencias sociales, aquella expresión griega según la cual el hombre es un animal social, lleva ya prácticamente en germen todo lo que acaba de decirse. Por ser esencialmente social, lleva en su ser el hombre concreto que ha existido hasta ahora, como elemento ineliminable de su concreción, de su realidad, el lugar que ocupa en la diferenciación interna de las sociedades. Los filósofos han dicho que nadie es uno sino en cuanto hay otros. La unicidad real, la real individualidad y personalidad, son cristalizaciones en el seno de un tejido de relaciones de índole, naturalmente, muy varia. Algunas de esas relaciones que integran la base de la individualidad real pueden ser de ámbito muy reducido como las relaciones de parentesco, por ejemplo. Pero por debajo de todas esas relaciones está las que dimanan de la diferenciación básica en el seno de las sociedades hasta ahora existentes en nuestro mundo. Esa diferenciación radical en grupos sociales muestra su carácter fundamentante cuando se compara, por ejemplo, individuos de países diversos y pertenecientes a clases análogas: un bracero onubense tiene concretamente mucho más en común con un bracero del Algarbe portugués que con un comerciante de Huelva.

Todas estas reflexiones conducen a una conclusión bastante destructora para las abstractas formulaciones del humanismo tradicional o del personalismo contemporáneo: en rigor, la humanidad es hoy todavía una unidad sólo desde el punto de vista zoológico. Desde el punto de vista de las ciencias sociales y de las actividades relacionadas con ellas, como es la urbanística, no hay tal humanidad, sino propiamente humanidades. Hay sin duda unas cuantas creaciones culturales muy directamente relacionadas con sus fundamentos biológicos bajo las

cuales puede todavía adivinarse un sujeto humano colectivo y sin embargo unitario esencialmente: tal por ejemplo el núcleo fundamental de los lenguajes, con su esqueleto íntimo, lo lógico-formal. Pero apenas un hecho de cultura alcanza mayor complejidad, su sujeto se dibuja ya como especificado por la diferenciación social esencial a todas las sociedades sidas.

Todavía desde otro punto de vista impide la naturaleza social de los hombres hablar simplemente en ciencias sociales de un Hombre o de una humanidad única. Por su socialidad son en efecto históricas las humanidades. Los individuos mueren en las sociedades, pero no muere con ellos el acervo material y cultural que han acumulado. Esa acumulación de cosas, instituciones, modificaciones en las instituciones, de saberes y usos, alcanza un día u otro un último dintel estructural, traspasado el cual una sociedad amanece con una estructura propiamente nueva. Y puesto que la inserción del individuo en la articulación de la estructura social es la base real de su concreción, el hombre posterior al cambio de estructura social es realmente distinto de su antepasado. Diferenciación pues en el "espacio" y en el tiempo sociales son esenciales al hombre real, al animal social de los filósofos griegos.

Esos filósofos disponían por cierto de una misma palabra para nombrar la agrupación política de los hombres y la agrupación material de sus viviendas. Este uso por el cual "polis" significa, como es sabido, a la vez "ciudad" y "comunidad política" tiene seguramente causas muy poco especulativas como la configuración geográfica de la península helénica y la presencia de grandes imperios en el Asia anterior en el momento de la colonización griega. Pero puede sugerir además la siguiente consideración: aunque la comunidad política se llame "estado" y la "ciudad" sea sólo la reunión de las casas, poca duda puede caber de que en nuestras sociedades diferenciadas del modo antes aludido la ciudad misma refleja esa diferenciación: es pues ciudad en los dos sentidos. A todas y cada una de nuestras ciudades pertenecen los barrios residenciales, por ejemplo, y los servicios de transportes cuya óptima y deseada rentabilidad exige cubrir veinte plazas de viajeros de pie por cada viajero sentado. Evidentemente, esas dos creaciones urbanísticas no están hechas para el mismo hombre, y hasta podría decirse que pertenecen a dos ciudades distintas si no fuera que existen tantos lazos entre ellas que la existencia y la peculiaridad de cada una están condicionadas por las de la otra.

El arquitecto y el urbanista deben tener conciencia de ello. En los últimos decenios arquitectos de primera fila que han tenido y tienen también una influencia considerable en las ideas urbanísticas han pro-

pugnado repetidamente una "Arquitectura para el hombre" y una "ciudad para el hombre". El primer fruto que la crítica filosófica debe proporcionar a nuestros arquitectos y urbanistas es sin duda modesto, pero sólido: consiste en incitarles a no dejarse arrastrar por el hermoso sonido de esas expresiones humanistas, en hacerles ver la necesidad de preguntar hoy y en nuestra sociedad: una arquitectura, ¿para qué hombre? Una ciudad, ¿para qué hombre? La falta de una conciencia adecuada de sus concepciones abstractas explica el hecho de que en el urbanismo humanista contemporáneo aparezcan tendencias claramente reaccionarias en arquitectura: el olvidar que el hombre para el que se trata de edificar la ciudad futura es el hombre de nuestra civilización y del futuro desarrollo de ella es la causa de que muchas veces se tome por humanismo en urbanística inoperantes nostalgias semicampesinas o semif feudales cuya realización significaría probablemente la renuncia a elementos importantes del progreso moderno.

Algo es ya liberarse de un equívoco, y la crítica del humanismo clásico puede ser útil a arquitectos y urbanistas para liberarse de la equívoca abstracción de programas como el de la "arquitectura para el Hombre" y la "ciudad para el Hombre". Algo es, pero no mucho. Es, sobre todo, menos de lo que resultaría alcanzable si los discursos sobre el Hombre y sobre Su Ciudad dejaran de ser equívocos sin tener que renunciar a su ambición de universalidad. Ahora bien: ¿puede un hombre de espíritu científico pensar que haya alguna posibilidad de conseguir ese claro, unívoco sentido para el ideal humanista absoluto o clásico? Una cosa, en todo caso, tiene que estar clara a este respecto: esa posibilidad, si existe, no se ha concretado nunca en ninguna de las instancias sociales realizadas en la historia que conocemos documentalmente. Pero ¿quiere esto decir que la posibilidad en cuestión no exista en absoluto? Para probar lo contrario no bastaría naturalmente con construir una posibilidad pura -es decir, no concretamente sociológica-: desde Platón hasta Savonarola los espíritus más o menos generosos que se han entusiasmado con la posibilidad puramente formal de una comunidad humana tan plena, tan verdadera comunidad que permitiera hablar concretamente de una humanidad, han sucumbido siempre en el fracaso y alguna que otra vez en la hoguera. De esas experiencias suele tomarse pretexto para negar la posibilidad de que expresiones humanistas absolutas, como "arquitectura para el Hombre" o "ciudad para el Hombre" lleguen a tener alguna vez un sentido real, concreto. Esta no es naturalmente ocasión para discutir con detalle un tema que rebasa desmesuradamente el marco de nuestra conversación. Bastan empero pocas palabras para destruir por lo

menos la argumentación basada en aquel pretexto: la inexistencia hasta ahora de una sociedad en cuyo seno la diferenciación humana, fundamental, no sea estrictamente económico-social no es en absoluto una base sólida para negar su posibilidad real. Considerando el asunto como cuestión metódica, aquel que no acepte la instancia experimental como única instancia resolutoria de la duda no tiene siquiera derecho a tomar parte en la discusión.

Pero está claro que experimentos e intentos de ese tipo, de cuyo éxito dependería el que pudiera hablarse con sentido pleno de una "arquitectura para el Hombre" y de "ciudades para el Hombre" no está en la mano de arquitectos ni de urbanistas a pesar de lo fundamentales que serían para aclarar la naturaleza de su trabajo y su concepción del mismo. Con esto llegamos por un camino nuevo a uno de nuestros puntos de partida: nadie que quiera verse transparente en su conducta, nadie que aspire a la coherencia racional de su hacer, puede prescindir de reflexionar sobre los últimos condicionamientos y fundamentos del mismo. Todo hombre que piensa sus cosas hasta el final filosofa.

2. Carta a JOSEP FERRATER MORA

A raíz de la publicación del Diccionario de filosofía y de la Introducción a la lógica y al análisis formal, Ferrater Mora y Sacristán mantuvieron una breve relación epistolar. Las cartas están actualmente depositadas en el RUB-FMSL y en la cátedra Ferrater Mora de la Universidad de Girona que dirige el profesor Josep M^a Terricabras. La que aquí se reproduce está fechada el 5 de octubre de 1966.

Apreciado amigo Ferrater:

Desgraciadamente no volví a Barcelona en fecha aún oportuna para verle a Ud. Lo siento de verdad, sobre todo por no haber podido agradecerle personalmente su juicio de manga ancha sobre mi manual de lógica [*Introducción a la lógica y al análisis formal*] (Mi experiencia didáctica con él no es, por ahora, demasiado feliz: no me va mal en segundo, pero creo que me he pasado de rosca en cuanto a exigencias puestas a los alumnos de primero, que eran en rigor los que más me interesaban; y así yo mismo me he visto obligado a seguir usando "el Ferrater", por hablar argot de estudiantes, para mi curso general de primero. La experiencia no caerá en saco roto, lo cual (me consuelo) prueba que aún no estoy demasiado viejo: si hay segunda edición, arrancaré al

manual unas cuantas páginas y le quitaré toda la pedantería que pueda).

Espero su "compensación" con la satisfacción del que hace un buen negocio -tal vez el único buen negocio que pueda hacerse en un curso académico que empiezo sacudido, como bastantes otras personas, por muy malos y arrasadores vientos.

Muy cordialmente,

Manuel Sacristán

3. Nota y presentación de la edición castellana de SIGMA.

EL MUNDO DE LAS

Sacristán, y una serie de colaboradores como J. Sempere, X. Rubert de Ventós, Miquel Muntaner, J. M. Giral, Ramón Carbó, Joan Carreras, S. Giner o el mismísimo Pasqual Maragall, tradujeron en 1968 los seis volúmenes de Sigma, un ambicioso proyecto de educación y divulgación matemática dirigido por James J. R. Newman, que abarcaba historia, biografía, mundo físico, teoría de la probabilidad, estadística, lógica, máquinas, cultura, ciencias sociales, filosofía de la matemática, etc. Algunos de los ensayos incorporados en Sigma fueron posteriormente recogidos en tres volúmenes de la colección Hipótesis: La forma de pensamiento matemático, Matemática, verdad, realidad y Pensamiento y máquinas. La edición incorporaba una nota firmada por Ediciones Grijalbo, y cuya autoría puede y debe asignarse a Sacristán. Él también escribió la presentación de la versión castellana.

I. Nota

La presente edición española sigue la organización de los textos de la edición sueca. La traducción de las notas introductorias de J. R. Newman, así como la de los textos anglosajones, se ha realizado sobre la edición americana. Los demás textos se han traducido de las lenguas en que fueron escritos.

La marcha de la cultura contemporánea parece indicar que dentro de pocos decenios será imposible incluso la comprensión práctica de la vida cotidiana sin una cierta familiaridad de los modos de pensar matemáticos. Al publicar la versión española de la eficaz antología de J. R. Newman, el editor espera contribuir a divulgar esa convicción en el área de habla castellana y a suministrar al público no especializado una vía de acceso bastante llana, no, tal vez, a la matemática (en la cual, como se ha dicho, no

hay atajos) pero sí, ciertamente, al mundo de conceptos de esa ciencia universal.

II. Presentación

El mundo de la matemática es ya el mundo en que vivimos, y lo será en mayor medida para las próximas generaciones. La frase de Galileo según la cual el libro de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos ha resultado tener la permanente verdad de las metáforas poéticas más auténticas. Seguramente nadie tiene hoy presente la inspiración platónica de la frase al reconocerla, luego de tres siglos, una vigencia aun más completa que en el momento en que la escribiera Galileo. Vigencia más completa porque la convicción de que la matemática es una raíz principal de nuestras posibilidades de comprender las cosas no se refiere sólo a las cosas de la naturaleza. Una naturaleza segunda, la técnica, penetra hoy, por obra en gran parte de la matemática, en la vida cotidiana, con profundidad creciente, configurándola e influyendo cada vez más en la consciencia de cada día. E incluso en la misma consciencia teórica de la vida social, en las ciencias sociales, se tiene un proceso de penetración del pensamiento matemático que, según toda apariencia, no previeron nunca ni los pensadores más entusiastas de la matemática en el pasado.

Mas si la ampliación del dominio de la matemática en la vida de los hombres rebasa así incluso las utopías de los pitagóricos antiguos y de los neopitagóricos del Renacimiento, eso se debe, entre otras cosas, a una modificación considerable del concepto de matemática. "El dios hace aritmética", "el dios aritmetiza" como decían los griegos, el Hombre matematiza no sólo -ni acaso, dentro de poco, principalmente- porque reduzca toda cuestión a un asunto de números, de cantidades. Sino también porque va encontrando la posibilidad de introducir en los datos conceptos -como los de estructura y función, por ejemplo- que se originaron en la vieja "ciencia de la cantidad", pero que, al mostrar su aplicabilidad mucho mayor y su dimensión mucho más vastamente teórica, han ampliado a su vez el concepto mismo tradicional de la matemática. Y también porque, en ese proceso de generalización de conceptos más allá de sus orígenes en el arte de contar y del medir, el pensamiento matemático va dando con medios cada vez más agudos y exigentes para aclarar el valor lógico de sus propias operaciones: la lógica moderna sería inimaginable sin el desarrollo de esa nueva matemática, no atada al contar ni al medir, en la segunda mitad del siglo XIX.

El mismo dios que aritmetiza, empero -el cual, aunque no omnisciente, se ha hecho ya un poco cauto al cabo de milenios de entusiasmos intelectuales-, querrá presumiblemente contestar aquí a sus fieles,

y templar algo el himno recién entonado. Pues, si bien es verdad que instrumentos de origen matemático encuentran un campo de aplicación cada vez más amplio, destruyendo, entre otras cosas, el viejo prejuicio que levantaba una muralla metodológica insalvable entre la investigación de la naturaleza y de la sociedad, no lo es menos que el uso de conceptos meramente formales -y formales son todos los conceptos de naturaleza matemática- no produce por sí mismo conocimiento de lo concreto de cada objetividad. Esto es especialmente visible en las ciencias sociales, no porque la situación no se produzca también en las de la naturaleza (pues se da igualmente en ellas), sino porque el conocimiento rico de lo concreto es de interés vital en la aplicación de las primeras. Mas la falta de concreción de los conceptos de naturaleza matemática -por ejemplo, y señaladamente, el concepto formal de estructura antes aludido- se convierte con suma facilidad en ideologías destinadas a encubrir, bajo la analogía mera o, a lo sumo, bajo el isomorfismo de elementos estructurales formales, la diversidad concreta de los contenidos histórico-sociales. Así ocurre en una moda reciente, pero el hecho tiene, en cuanto a su sustancia, bastante tradición. El formalismo es camino tradicional de escamoteo de contenidos sociales: que las estructuras de parentesco de tal o cual pueblo primitivo sean más o menos isomórficas de fenómenos modernos de tal o cual sociedad adelantada puede pretender ser algo más que una interesante comprobación formal, y encubrir los muy diversos contenidos sociales que hacen de esas estructuras formales análogos estructuras históricas incoherentes, "disparata". Ésta es una cuestión de determinación de la abstracción que interesa en cada caso. Y la sustitución de un determinado modo histórico de abstraer por otro determinado matemático-formal (pues no es verdad que las abstracciones matemático-formales no sean determinadas) puede acarrear la renuncia, intencionada o no, al conocimiento de lo concreto. Este riesgo es sensible en una época que ve la introducción instrumentalmente fecunda de métodos matemáticos y formales en las ciencias de la sociedad.

Los cultivadores de estas ciencias que no se satisfacen con la descripción formal de los fenómenos sociales -porque sienten que su comprensión puramente formal tiende a ser estática, ahistórica- han cometido muchas veces el error de defenderse sólo psicológicamente de dicho riesgo, por el procedimiento de ignorar o negar la eficacia positiva de los métodos formales, en el estudio de la sociedad. Ésa es una reacción estéril. De lo que se trata es de situar cualesquiera resultados de los análisis matemáticos y formales en el móvil y resolutorio cuadro que es la historia de las relaciones entre los hombres, de sus productos y hasta de las relaciones de los hombres con la natura-

leza. Un paso primero y necesario en ese sentido es la percepción de la naturaleza histórica del pensamiento matemático-formal mismo, tanto en su génesis cuanto en sus posibilidades de aplicación fecunda en el descubrimiento y en la interpretación.

La antología de James R. Newman que el lector tiene en sus manos es un libro cuya sensible composición atiende de un modo u otro a todos los motivos que se han ido aduciendo para presentarlo. Atiende ante todo a la educación en ese pensamiento matemático cuya importancia va a aumentar para las nuevas generaciones: y no lo hace de un modo didáctico en sentido escolar -pues su lector no ha de ser exclusivamente el estudiante-, ni con la sola intención de facilitar conocimientos y técnicas -aunque no será poca la información de esta clase que recogerá el lector-, sino principalmente con el programa de proporcionar nociones fundamentales en cada campo y, a través de ellas, un "saber a qué atenerse" acerca del modo matemático de pensar. El proyecto no se realiza con la ayuda de los comunes procedimientos de divulgación, refundiendo, como suele hacerse, el pensamiento originario en moldes de sentido común. James R. Newman ha procedido de otro modo que merece admiración por su erudición y por su espléndida modestia. Newman selecciona del pensamiento matemático más importante -lo es incluso cuando toma de libros de divulgación, como el de Conant- párrafos y páginas a la vez esenciales y legibles para un público amplio.

La selección, por otra parte, muestra, sin que el antologizador tenga siquiera que decirlo, el carácter universal de la invasión en marcha por el pensamiento matemático, desde la lógica hasta la estética, arrancando de los fundamentos del pensamiento formal y pasando por todas sus ramificaciones mayores, y menores.

Por último, la antología de Newman respeta la consciencia histórica del modo más auténtico compatible con un marco que, por supuesto, impedía ocuparse de historia general de la cultura. La historicidad de la matemática misma se revela en esta antología al lector atento por la vía más viva, más fecunda y gustosa: por la lectura de los textos clásicos que dan origen a los principales giros del pensamiento matemático.

James R. Newman tenía títulos y autoridad para llevar a cabo una empresa de esta calidad y de estas dimensiones (mucho mayores aún en perspectivas que en páginas). La exposición a la vez seria y educativa o elemental de temas matemáticos profundos no es un arte en el que tuviera que ponerse a prueba por vez primera. Ya hace años publicó en colaboración con el lógico E. Nagel, una exposición didáctica del teorema de Gödel que es una pieza clásica de divulgación. Esta antología no se queda a la zaga de aquel texto.

4. Nota sobre el PLAN DE ESTUDIOS DE LA SECCIÓN DE FILOSOFÍA

En el otoño de 1968, un grupo de delegados estudiantiles de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona pidieron a Sacristán su valoración del el nuevo plan de estudios de la sección. Pocas horas más tarde, él dio por escrito su opinión. Este es el origen de esta "Nota acerca del plan de estudios de la sección de filosofía", escrita en la misma época en que Sacristán publicó "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores". Fue editada, en versión catalana, en: M. Sacristán, Contra la filosofía licenciada, Grup de Filosofia del Casal del Mestre, Santa Coloma de Gramenet, 1992, en traducción de Pere de la Fuente.

- La distinción entre "Filosofía" y "Psicología" es un primer reconocimiento del carácter anacrónico de las secciones de filosofía. Estas secciones, por estar inspiradas en una cultura arcaica, contienen como filosofía materias que son desde hace tiempo ciencias positivas en sentido amplio, pero que eran un capítulo de la Metafísica en la Edad Media. Una materia así es la psicología. El desgajarla de la Filosofía es reconocer ese hecho. Pero el mantenerla como parte de la antigua sección es reconocerlo a medias. En la práctica, como los estudiantes de psicología no tendrán, si siguen siendo estudiantes de letras, suficiente preparación en filosofía, ni en sociología, ni en matemática, ni en patología general, el resultado será la producción de una nueva categoría de incompetentes, más peligrosos que antes porque estarán titulados como especialistas.

- En cuanto a la filosofía misma, ahora se hace más patente que nunca el hecho de que los planes de estudio -éste y los anteriores- la tratan en realidad como si fuera una ciencia positiva, puesto que ahora aparece coordinada con una ciencia positiva (la psicología). Esto es contradictorio hasta con el concepto más tradicional de filosofía.

- Entre las asignaturas comunes a filosofía y psicología hay por lo menos cuatro (de cinco) que pueden entenderse ya como especulación filosófica trasnochada, ya como ciencia positiva. Son la lógica, la psicología, la antropología y la sociología. El único punto de vista hoy día admisible es que las cuatro son ciencias positivas (en sentido amplio, es decir: más o menos capaces de realizar el ideal de la teoría propiamente dicha, pero todas tratadas ya con métodos científico-positivos y con la cons-

ciente intención de hacer de ellas teorías positivas). Dejando aparte la lógica -que, por su naturaleza formal y por su utilidad instrumental directa o indirecta, debería ser obligatoria para todos los estudiantes- ¿qué privilegio tienen las otras tres respecto de la física, la genética o la economía? El que aparezcan en filosofía aquellas tres y no las otras tomadas como ejemplo se debe, simplemente, a que los redactores del plan ha tenido ya tiempo (siglos) para darse cuenta de que la física es una ciencia positiva, mientras que aún no se han dado cuenta de eso por lo que hace a la sociología, por ejemplo.

- En conclusión, puede decirse que el plan considerado no es más que una conservación ligeramente reformista de un vago y contradictorio concepto de filosofía propio de otras épocas: el plan conserva aún un concepto metafísico de algunas ciencias (las sociales), mientras se ha dejado ya arrastrar por la cultura moderna en algunas otras (las naturales).

- En cuanto al problema de los cursos comunes a todas las secciones de la facultad de letras, puede contemplarse del modo siguiente desde el punto de vista de la sección de filosofía: a) Los cursos comunes contienen la enseñanza de algunas disciplinas instrumentales útiles para el estudiante de filosofía: el griego y el latín; b) aparte de eso, suponen meramente una ampliación de la cultura general del estudiante.

Parece de sentido común afirmar que una facultad no tiene como función promover la cultura general, porque ésta puede conseguirse leyendo y asistiendo a cursos de varias facultades. Queda la utilidad de latín y griego, imprescindible para la lectura de los clásicos (como el alemán, el inglés o el francés, por lo demás). Pero existe una sección de clásicos y otras de filología románica y germánica. Por eso, los dos cursos de comunes podrían suprimirse como tales; los estudiantes, según su inclinación, podrían enriquecer su cultura general por su cuenta (unos con orientación cosmológica, otros con orientación histórica), dejando de ser tratados como niños a los que se reglamenta hasta la cultura general; y los dos años podrían ya ser una propedéutica filosófica, con lo que los últimos quedarían libres para verdadera iniciación en la investigación.

Para asegurar académicamente que los estudiantes disponen de un conocimiento mínimo de materias instrumentales bastaría con introducir en el tercer año de estudios (cualquiera que fuera el curso en el cual cada estudiante estuviera matriculado, excepto 5º), un examen que versara por lo menos sobre griego, latín (traducción de clásicos) y una disciplina necesaria para leer rectamente filosofía moderna, a saber, el análisis matemático clásico, hasta el cálculo infinitesimal suficiente para entender bien la mecánica clásica. Cada estudiante debería poder preparar ese examen durante tres años y a su gusto, escogiendo los profesores

que le interesaran de clásicas y de matemática. O sea, también para su preparación en materias instrumentales, igual que por lo que hace a la cultura general, el estudiante de filosofía debe ser tratado como un adulto responsable. Lo único que debe controlar la Sección es si el estudiante, en su tercer año de estudios, es o no capaz de leer y entender los clásicos filosóficos.

5. Reseña del libro de Jesús Mosterín, RACIONALIDAD Y ACCIÓN HUMANA

En Mundo científico (nº 1, marzo 1981, pp. 106-107), Sacristán publicó una reseña de un ensayo de J. Mosterín publicado por Alianza editorial en 1978. En RUB-FMSL pueden verse precisas anotaciones sobre este trabajo como la siguiente: "A propósito de sus conceptos de dogmático y escéptico (p.23). Las nociones son muy buenas. Pero habría al menos que aludir al "dogmatismo inevitable de las valoraciones". Einstein y la bomba."

Igualmente, en una conferencia de 1981 sobre "La función de la ciencia en la sociedad contemporánea" Sacristán se refirió a este ensayo de Mosterín al tratar de la racionalidad incompleta.

Este libro es un conjunto de cinco estudios dedicados todos ellos a la tarea "del análisis, dilucidación y elaboración del concepto de racionalidad y de otros conceptos afines a un nivel filosófico y global" (p. 11), sin hacer intervenir directamente las que el autor juzga aportaciones más sólidas a la dilucidación del concepto de racionalidad -en especial, la teoría de la probabilidad, la de la decisión, la de la programación lineal y la teoría de juegos-, pero si tendiendo un puente "entre las intuiciones de la gente, por un lado, y las técnicas formalizadas de decisión racional", por otro (p. 12).

El método predominante en los cinco estudios está en la tradición del análisis filosófico del lenguaje "natural", como se suele decir, esto es, del lenguaje común. Las personas que cultivan una filosofía especulativa o centrada en torno a contenidos místicos, o muy cargada emocionalmente -personas que son mayoría en el ambiente filosófico español- gustan poco de este filosofar analítico, distanciado, muy pocas veces patético, que Jesús Mosterín representa aquí distinguidamente. Habría que sugerir a los lectores impacientes de este tipo de literatura filosófica que cuando les irrite la consideración detenida de un uso lingüístico o de las implicaciones de una convención, recuerden

que este estilo existe en la tradición filosófica desde mucho antes que nacieran Austin o Ryle, porque una buena parte del opus aristotelicum está escrita más o menos así.

El primer estudio -"El concepto de racionalidad"- precisa el uso de "racionalidad" que propone el autor: "...nos interesa el uso que del adjetivo "racional" hacemos cuando decimos de determinadas creencias, decisiones, acciones y conductas de los humanos que son racionales, y de otras, que no lo son (p. 17). En ese sentido, la racionalidad presupone el uso de la razón, como capacidad o conjunto de capacidades, "que es una condición necesaria, pero no suficiente", de la racionalidad en el sentido precisado (p. 17). El estudio distingue entre racionalidad creencial, o de las creencias, y racionalidad práctica que es "la que se predica de decisiones, acciones y conducta", y propone definiciones de ambas. En el cumplimiento de esa tarea, el autor dilucida otros conceptos afines y necesarios, propone distinciones -por ejemplo, entre racionalidad creencial individual y colectiva- y sugiere reconstrucciones precisas de términos de vago uso corriente, como "dogmático", "escéptico", "crítico", "doctrinario".

El segundo estudio -"La incompleta racionalidad"- que es probablemente el más sugestivo del libro, contiene ante todo la dilucidación de las nociones de necesidad e interés, deseos y fines, sentido de una acción; entra luego en una discusión de la frase "sentido de la vida" y de la clásica cuestión de naturaleza y cultura, y vuelve a tratar cuestiones ya consideradas en el estudio anterior (tres de los cinco estudios que integran el libro habían aparecido ya en otras versiones). Pero, además, recogiendo motivaciones de naturaleza ético-social apuntadas en el primer estudio, éste presenta una hipótesis acerca de la situación de crisis de nuestra cultura, centrada en la noción de racionalidad incompleta. A la hipótesis diagnóstica se añade una propuesta terapéutica. He aquí una de las formulaciones más completas de la idea: "Los actuales problemas de nuestra cultura surgen de la incompleta racionalidad, de la aplicación de grandes dosis de racionalidad en unos campos simultaneada con la casi total ausencia de racionalidad en otros. Estos males sólo son curables ampliando el ámbito de la racionalidad" (p. 66).

El tercer estudio -"Intereses y racionalidad"- desarrolla análisis ya presentados más sucintamente (los de las nociones de interés y deseos). La distinción entre intereses (objetivos) y deseos introduce otra de interés político: la distinción entre democracia y tecnocracia. La administración democrática se basa en ese deseo: consiste en hacer lo que la mayoría de la gente quiere. La administración tecnocrática se basa en el interés objetivo: consiste en hacer lo que conviene a la gente. Con un animoso desprecio de los puntos de vista más frecuentes

en su medio, al modo del autoritario Wolfgang Harich, Mosterín admite problemas y situaciones que se deben tratar “a la manera democrática” y otros de obligado tratamiento tecnocrático: “Hay ámbitos de la vida en que la superioridad del enfoque democrático es tan evidente que prácticamente nadie lo pone en duda” (p. 70). “Hay otros ámbitos de la vida en que la superioridad del enfoque tecnocrático está igualmente clara” (p. 79). Estos últimos son “muchos de los problemas globales actuales” (p. 81). Harich suele poner en cabeza de la lista de estos problemas de tratamiento tecnocrático o autoritario el de la conservación de los océanos. Presumiblemente, Mosterín piensa en problemas análogos.

El resto de este estudio presenta una dilucidación de la noción de conducta racional que opera con más parámetros que en el primer estudio. Los dos últimos capítulos “Creer y saber” y “La acción humana” son los más estrictamente analíticos del libro. Con una composición más pedante de éste, se habrían tenido que colocar al principio. Pero seguramente ha acertado el autor al ponerlos al final, si su intención era la de despertar el interés de lectores no particularmente aficionados a la inevitable morosidad analítica.

No es fácil apuntar con brevedad las varias discusiones que sugiere este libro riguroso y estimulante. Tal vez algunos lectores queden poco convencidos por el optimismo gnoseológico que inspira al autor. Ese optimismo tiene varias manifestaciones: hace que el autor pase por alto la función de la valoración en las creencias (aunque, como es natural, considera el papel de la voluntad en la racionalidad práctica), también le conduce a cierto absolutismo respecto de los fines últimos de la acción, pese a reconocer explícitamente “el momento de gratuidad” que hay en ellos (p. 31): pues una “condición de la conducta racional consiste, en la asunción de los propios intereses en el sistema de fines; es decir, el bienestar propio ha de ser uno de nuestros fines últimos” (p. 53). Por razonable que sea, esa condición implica que ciertos fines últimos son fuente de racionalidad, lo que equivale a decir a la moderna lo que los antiguos expresaban diciendo que hay ciertos fines que son intrínseca, absolutamente buenos. No es cosa de afirmar sin más que esta posición sea inevitablemente inconsistente con la afirmación de la gratuidad de los fines últimos, pero sin duda habría habido que construir explícitamente su consistencia, o declarar que es una posición separada del análisis por un hiato decisional.

En general, el optimismo gnoseológico de Mosterín le lleva a menospreciar o silenciar ciertas dificultades de su posición. Por ejemplo: en la discusión de la validez de costumbres o doctrinas tradicionales, y utilizando el ejemplo del aborto en las concepciones heredadas y ante los presentes problemas demográficos, Mosterín escribe:

“desde el punto de vista racional, nada está absolutamente permitido o prohibido, ni por Dios ni por el diablo ni por la naturaleza ni por la historia. Lo único que no se puede hacer es lo que es físicamente imposible. Esto no significa, naturalmente, que todo da igual -lo cual sería caer en la frivolidad práctica- sino que todo depende de las metas que en un momento dado persigamos y de la información sobre el mundo de que dispongamos” (p. 37). A propósito del ejemplo del aborto y del problema demográfico, la argumentación y las metas deberían llevar a Mosterín a considerar más bien el suicidio. El que no lo haga parece depender no de su argumentación, sino de factores culturales no explicitados.

Este optimismo se hace a veces científicista. De vez en cuando, dentro de una tradición neopositivista, como cuando hace intervenir esa pieza inevitable de “filosofía científicista perenne” que es el criterio de los competentes, entender el cual es condición de la racionalidad creencial. El mismo ejemplo que aduce Mosterín se burla un poco del criterio de los competentes y sugiere que, junto a ese criterio, habría que introducir en la racionalidad creencial y en la práctica un criterio de docta ignorancia, por así decirlo, que autoriza a prescindir en ciertos casos de las opiniones de los científicos. El ejemplo de Mosterín es la deriva continental: el creyente racional ha de admitir la opinión dominante al respecto entre los geólogos competentes. Pero ocurre que que en una generación esa opinión ha cambiado dos veces: hace poco más de treinta años se enseñaba en el bachillerato la tesis de la deriva continental en la versión de Wegener; luego se olvidó, y hoy se vuelve a enseñar con otra explicación. Parece bueno recomendar al creyente racional y, sobre todo, al agente racional que, cuando ello sea posible, procure decidir con independencia de si los continentes se deslizan o no.

Una dificultad análoga pero ampliada, se presenta cuando Mosterín pasa del criterio de los competentes al de la competencia misma “...sólo en nuestra actual cultura universal se ha desarrollado una cosmovisión de este tipo” científico. “Sólo en esta cultura puede uno plantearse la racionalidad creencial y, por tanto, también la práctica, que viene condicionada por la anterior” (pp. 57-58). No es seguro que la definición de creencia racional por Mosterín le imponga esa consecuencia (entre otras cosas, porque el criterio de los competentes es relativo). Pero si realmente esta posición se deriva de la noción de racionalidad creencial y práctica del autor, entonces esa noción parece inadecuada, puesto que declara irracionales las conductas que podríamos llamar sensatas o razonables de individuos de otras culturas. No es éste un modo de decir conveniente.

La cuestión respecto de la cual el optimismo científicista puede tener consecuencias menos deseables es la de la “racio-

nalidad incompleta” considerada en el interesante estudio segundo. “Nuestro sistema sociocultural, nuestro mundo”, escribe el autor, “ha entrado en crisis. Y los aspectos más visibles de esa crisis son el resultado de la aplicación tecnológica (basada en la ciencia) a unos campos sí y a otros no, son el resultado -en definitiva- de la desigual aplicación del método racional a parcelas sectoriales de la actividad humana” (pp. 64-65)

Nada se puede objetar a esa descripción, que siempre se oye, por ejemplo, cuando se habla del atraso de las ciencias sociales respecto de las naturales. Pero hay que tomarla como una simple descripción, y hay que añadir -incluso en el plano meramente descriptivo- que muchas técnicas racionales en algún aspecto se aplican irracionalmente en otros. Se trata, unas veces, de la conocida discrepancia entre la microrracionalidad (de una empresa individual, p. e.) y la macrorracionalidad del conjunto del sistema producción-economía-ecología de nuestra sociedad; otras veces se trata de la aplicación de la racionalidad técnica a fines “irracionales” (industria del armamento). En general, esta tesis de Mosterín pasa por alto la instrumentalidad de la razón técnica y considera insuficientemente los aspectos morales y sociales, no tecnológicos, de estos problemas. Hay, en efecto, en el libro varias muestras de la falta de percepción de marcos y datos sociales, la cual empobrece o debilita los resultados de ciertos análisis o sus aplicaciones. Así, por ejemplo, Mosterín considera “pautas absurdas, que nunca tuvieron sentido” porque nunca han satisfecho “los intereses de las personas que las aceptan”, usos sociales como la cliteronomía, el estrujamiento de los pies femeninos, etc (p. 59). Si se tiene en cuenta el marco social se pone enseguida de manifiesto el sentido de esos usos, su funcionalidad a los intereses de la dominación masculina. La insuficiencia del punto de vista sociológico e histórico acarrea en última instancia, contra la intención explícita del autor, la absolutización de criterios de racionalidad probablemente adecuados para nuestra cultura, pero cuya afirmación absoluta oscurece la comprensión de ciertos aspectos de los problemas tratados.

Hay en el libro de Mosterín una expresión de optimismo racionalista que a algunos lectores puede parecer un poco patética. En medio del presente renacimiento de tradiciones, filosofías y actitudes irracionales (probablemente relacionados con la extensa crisis económica y cultural a la que también alude el autor), la introducción al volumen empieza así: “Las palabras “racional” y “racionalidad” gozan actualmente de buena salud y se usan más (y en tono más positivo) que nunca” (p. 11). Eso parece ser más un deseo que una observación. Sin embargo, este libro de Jesús Mosterín puede contribuir a que ese deseo se acerque a la realidad.

IV ■ Textos político-culturales: socialismo, transición política, movimientos sociales.

1. CONFUCIO

"Confucio" fue una de las voces que Sacristán escribió, a mediados de los años cincuenta, para la Enciclopedia Argos-Vergara, que finalmente no llegó a editarse. Puede verse en el espléndido ensayo de Esteban Pinilla de las Heras, *En menos de la libertad*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 207.

Confucio es un consecuente cosmopolita que no concede valor substancial a la pertenencia del hombre a grupos étnicos o nacionales:

"He sabido que el príncipe de Ts'u ha perdido su arco; sus seguidores le pidieron que enviara a por él. El príncipe respondió: - El rey de Ts'u ha perdido su arco; un hombre de Ts'u lo encontrará, ¿Por qué buscarlo?"

Confucio lo supo y añadió:

"Vale más decir: un hombre ha perdido su arco y un hombre lo encontrará. ¿Por qué añadir Ts'u?"

2. Carta a JOSÉ M^a MOHEDANO sobre la experiencia checoeslovaca

Sacristán manifestó su rechazo a la aniquilación militar de la experiencia checoslovaca en una carta dirigida a Xavier Folch, escrita pocos días después de la invasión: "(...) Tal vez porque yo, a diferencia de lo que dices de ti, no esperaba los acontecimientos, la palabra "indignación" me dice poco. El asunto me parece lo más grave ocurrido en muchos años, tanto por su significación hacia el futuro cuanto por la que tiene respecto de cosas pasadas. Por lo que hace al futuro, me parece sintoma de incapacidad de aprender. Por lo que hace al pasado, me

parece confirmación de las peores hipótesis acerca de esa gentuza, confirmación de las hipótesis que siempre me resistí a considerar. La cosa, en suma, me parece final de acto, si no ya final de tragedia. Hasta el jueves. Manolo".

En 1969, Sacristán fue entrevistado por José M^a Mohedano para Cuadernos para el diálogo sobre los sucesos pragueños ("Checoslovaquia y la construcción del socialismo. Entrevista con Cuadernos para el diálogo". De la primavera de Praga al marxismo ecologista, op. cit, pp. 35-61), hecho que generó una correspondencia entre ambos. Se reproduce aquí la última de las cartas de Sacristán, fechada en Barcelona, el 30 de julio de 1969, que puede consultarse en una de las carpetas de correspondencia de RUB-FMSL.

Estimado amigo:

recibí su carta del 24 en la que me anuncia que la entrevista no podrá salir ahora. He pasado cuatro días con fiebres muy altas y hasta hoy no me he levantado. Siento que a pesar de trabajar bastante tiempo y con bastante urgencia no haya podido satisfacer las necesidades periodísticas de usted ni desde el punto de vista del calendario ni desde el de la extensión.

Lo de la convicción ya es cosa aparte. No me propongo convencer a nadie casi nunca. En este caso menos todavía puesto que era imposible un tratamiento global, realmente dialéctico de los problemas suscitados. Me propongo sólo -y porque creo que es útil le he dedicado muchas horas- mostrar que el tipo de pensamiento de moda que se reflejaba en las preguntas excluye él mismo el tratamiento dialéctico, a causa de su manera mecanicista y mítica de proceder, presuponiéndolo ya todo.

Por eso queda fuera de nuestra entrevista lo esencial, algo que usted recoge muy acertadamente en su carta: el tema de la despolitización. Aquí está de verdad el meollo de la cuestión, porque toda dialéctica real acaba en la consciencia y en ésta es donde se puede sacar balance. (Acaba, ¿eh? no empieza).

Por cierto que si usted lo examina con valor, sin asustarse por tener que reconocer muchas cosas tristes del desarrollo



Selección de proyectos editoriales en los que participó M.S.L.

del socialismo, tendrá que reconocer (si es que -cosa que ignoro- conoce usted Centroeuropa) que lo característico del intento del PCCh fue que consiguió por vez primera desde 1950, aproximadamente, repolitizar en sentido comunista a un alto porcentaje de comunistas y en sentido filosocialista a un alto porcentaje de la población procedente de la antigua burguesía culta urbana, al mismo tiempo que repolitizaba y hasta movilizaba a una aplastante mayoría de la clase obrera. Si usted tiene noticias de la monstruosa despolitización de los proletarios húngaro, alemán, etc. y de la persistencia de ideología reaccionaria en el polaco, por ejemplo, valorará lo que tenía de promesa (de mera promesa, ¿eh?) el intento checo. El gran error de Fidel Castro consistió, en mi opinión, en no darse cuenta de que para

decir verdades de a puño cogía, precisamente, la ocasión en la cual acaso se iba a abrir un portillo para que empezara de nuevo una dialéctica política interna al socialismo. Y ello le obligó a cometer el pecado de diplomacia consistente en callar que la RSCh era el país socialista menos degenerado políticamente de toda Centroeuropa.

En fin, dejémoslo, la cosa está de todos modos perdida por ahora. Precisamente porque lo está se agravará. Y precisamente por eso le hago un último ruego: que si realmente va a publicar alguna vez la entrevista la fecha en 15 de julio de 1969, o 16 o 17, que ya no me acuerdo el día en que yo mismo se la envié. Pues se puede temer que con el paso del tiempo la situación en Checoslovaquia sea una tal victoria de la reacción que nuestra entrevista carezca ya de sentido si no se da la fecha. Fechada, siempre servirá para recordar por qué mecanismo el neostalinismo consiguió convertir a una población entera -empezando por el proletariado- que era la única socialista de Centroeuropa en una población reaccionaria.

Con amistad, Sacristán

3. Presentación de HISTORIA GENERAL DEL SOCIALISMO

Bajo la dirección de J. Droz, Presses Universitaires de France publicó la Histoire générale du socialisme. La editorial Destino editó en 1976 -y en 1984 en edición de bolsillo- la traducción castellana de Elvira Méndez. Sacristán prologó, revisó y adaptó la traducción. El siguiente texto es su presentación de la edición castellana (Ed. Destino, 1984, pp. 7-9). Puede verse en él una temprana reflexión de Sacristán sobre la tecnología contemporánea y la problemática ecológica.

La *Historia general del socialismo* dirigida por Jacques Droz se plantea como historia política de las ideas. Su contexto, el marco en el cual se cuenta, es la lucha política más o menos directamente practicada o inspirada por lo autores cuyas ideas se exponen. Ese contexto queda en ideológico cuando se trata de épocas poco agitadas políticamente. Como lo dice explícitamente Jacques Droz, ha resultado necesario sacrificar la exposición de la historia general en la cual se desarrolla el movimiento socialista. Esa sería probablemente, la limitación de la obra que más lamenten los lectores interesados por el socialismo, los cuales, precisamente en la medida en que simpatizan con él aspirarán a la totalización histórica, según una tendencia típica del pensamiento socialista moderno.

Pero la obra compensa la limitación de su planteamiento -por lo demás, inevitable en alguna medida, pues nunca el discurso lo dirá todo a la vez- con varias cualidades muy apreciables. De entre ellas -y prescindiendo del acierto general de la extensión prevista y la minuciosidad de la información- se puede destacar la acepción de "socialismo" que inspira esta *Historia general*. Ésta ha sido siempre una cuestión de interés histórico y doctrinal, no disminuido hoy. Pero, en una época con novedades sociales y culturales tan radicales y de implicaciones tan acuciantes como lo son las de estos años, la cuestión de qué es socialismo va cobrando también importancia práctica directa, importancia política.

Mientras la ciencia y la técnica de la producción material (por tomar uno de los ejemplos más llamativos de la nueva problemática) no presentaron a la práctica socialista más dificultades que las analizadas y resueltas por los clásicos del movimiento obrero del siglo XIX, pareció justificada en la teoría -y, desde luego, fue dominante en la práctica- la tendencia a restringir la acepción de "socialismo" a las tradiciones revolucionarias o reformistas que basaban explícita y sistemáticamente sus previsiones y sus orientaciones en el crecimiento de las fuerzas productivas, señaladamente los marxismos clásicos de la Segunda y Tercera Internacional. Hoy, el desarrollo de la ciencia y la técnica -y, en general, el crecimiento de las fuerzas productivas-, por la línea trazada inicialmente por la civilización capitalista es mucho más problemática que hace veinte años. La consciencia de este hecho se va difundiendo y se manifiesta cada vez más clara y frecuentemente en personas que por formación y su militancia política representan alguno de los marxismos clásicos. No hace mucho que el veterano socialdemócrata holandés Sicco Mansholt, puso directamente en duda el legado tradicional del socialismo marxista acerca de la relación entre producción (abundancia) tecnificada y socialismo. Y el comunista Wolfgang Harich, con el radicalismo característico de la tradición de la Tercera Internacional, ha llegado, por vías parecidas, a considerar terminada la función dialéctica revolucionaria del desarrollo de las fuerzas productivas originadas en el capitalismo y a postular una vuelta al austero de Babeuf, a propugnar un "comunismo sin crecimiento".

La capacidad de mudar de piel al crecer o al cambiar la problemática con la que se encuentra es la mayor riqueza del marxismo, herencia directa de la declaración de Marx "por lo que a mí hace, yo no soy marxista", una de las afirmaciones de método y de filosofía más hondamente sentidas por su autor, incluida la acedia sarcástica de esas palabras. Pero, tras reconocer la fecunda plasticidad del mundo mental marxista, hay que subrayar que las nuevas dificultades críticas de la época, los aspectos de crisis de

la civilización moderna que presentan estos años, sugieren a la misma tradición marxista una apelación más o menos radical a bienes ideales de lo que se solía llamar "socialismo precientífico" o "utópico". El sólido marxista Harich se acuerda de Babeuf, y en este párrafo se acaba de citar imprecisamente a Fourier.

El encuadre histórico determinado por la acepción de "socialismo" en esta *Historia general* se basa en las tres Internacionales. Con eso queda dicho que reconoce la evidente magnitud de la aportación marxiana y marxista al socialismo. Tal vez, incluso, la tendencia de la ciencia francesa a la claridad y a la sencillez elegante por encima de todo -tendencia de resultados a veces admirables, pero también fuente siempre vieja de escolasticismo- aligere en algunos casos la complejidad histórica, en beneficio inevitable del elemento central del cuadro, que es, naturalmente, el marxismo. Pero esta *Historia general* tiene, sobre todo en su primer volumen, la importante virtud de presentar toda línea de pensamiento emancipatorio que recoge identificando su ser propio, no como simple anticipación de logros teóricos y prácticos posteriores. Sobre todo por lo que hace al comunismo francés del siglo XVIII, sólo eruditos especialistas -si acaso- podrán tener una imagen más viva del pensamiento de los principales autores que el lector atento de la *Historia general*. Quizás ese libro ayude a refrescar el pensamiento socialista contemporáneo, solicitado por problemas tan nuevos que reclaman una vuelta a las fuentes.

4. SOBRE MIGUEL HERNÁNDEZ en el XXXIV aniversario de su muerte

El siguiente texto fue leído el 20 de mayo de 1976 -acaso por Mario Gas- en al Aula Magna de la Universidad de Barcelona en un acto de homenaje a Miguel Hernández, en el XXXIV aniversario de su muerte. Pude consultarse en RUB-FMSL. Posible fue una revista de información general que se publicó en los años de la transición.

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 acabó.

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.

5. Esquema conferencia NI TRIBUNOS

El 11 de marzo de 1978 Sacristán impartió una conferencia con este título en Sabadell (Barcelona). Por aquellas fechas se discutía en el seno del PSUC-PCE, y en ámbitos próximos, sobre el uso del término "leninismo" en la caracterización de la tradición política del partido. Santiago Carrillo, por entonces secretario general del PCE, había lanzado esa propuesta de abandono del término (y del concepto) desde tierras y universidades americanas. El esquema de su conferencia, con puntos tan destacados como el señalado en el punto 4.3, fue el siguiente:

1.1. Hoy hablamos aquí de leninismo porque es asunto político urgente.

1.2. Sin embargo, hay que tomárselo con calma,

1.2.1. porque, si no, se adoptan posiciones insostenibles

1.2.11. salvo con fariseísmo:

1.2.1.1.1. los "antileninistas" mantienen la organización

1.2.1.1.2. los "leninistas" ¿mantendrían la política sin proletariado?

2. Así que: a profundizar.

2.1. Tipos de clásicos.

2.1.1. artísticos: modelos de lo hoy no decisorio. Consecuencias.

2.1.2. científicos: modelos de método. Definidores de objetos formales. Contenidos iniciales.

2.1.3. filosófico-religiosos, incluidos textos sagrados: modelos de fin y conducta.

2.2. Un clásico político como Lenin puede ser las tres cosas, más 2 que 1 [científico que artístico] y más 3 que 2 [más filosófico-religioso que científico]

3. El caso de Lenin

3.1 Su repertorio está bastante superado.

3.1.1. Por él mismo.

3.1.2 Positivamente.

3.1.3 Críticamente

3.2 Su método es muy importante: la concreción práctica.

3.2.1. Con un punto crítico: el sentido de la importancia del poder.

3.3. Su posición de fines es identificadora.

3.3.1. Frente al reformismo.

3.3.2. Frente a ignorancia utópica.

4.1. No hay que aferrarse al repertorio leniniano.

4.2. Ni hay que aceptar este antileninismo.

4.2.1. Porque se aferra al peor repertorio: organización, etc.

4.2.2 Y al punto más dudoso del método: el poder.

4.2.2.1. Encima, desnaturalizándolo. El actual antileninismo eurocomunista es la aceptación no ya del riesgo del poder revolucionario, sino del riesgo del poder burgués.

4.3. En suma, ni tribuneros, como dice el verso de la I [Internacional, pero siempre que sea en el espíritu de ésta. No se puede lapidar al tribuno de uno mismo mientras se ayuda a entronizar al rey de los demás.

6. Fragmentos del coloquio de la conferencia "POR QUÉ FALTAN ECONOMISTAS EN EL MOVIMIENTO

que Sacristán impartió en unas jornadas organizadas por el CANC (Comité Antinuclear de Catalunya) y por la Comisión de Cultura de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona en marzo de 1980, es una nueva muestra de su temprano interés por temas de ecología política. Además, en mi opinión, se vierten en él opiniones de interés para la izquierda transformadora de hoy. El texto de la conferencia fue publicado por vez primera en la revista del CANC, BIEN, nº 11-12-13, en junio de 1980 y ha sido recogido en M. Sacristán, Pacifismo, ecología y política alternativa, op. cit. pp. 48-56. Enric Tello ha hecho referencias a este coloquio en algunos de sus trabajos. Se reproduce aquí parcialmente.

[Resumida la pregunta por el propio MSL] Me pregunta que por qué no he hecho alusión a economistas marxistas. Dice que he citado a Samuelson, que he citado a otros economistas occidentales y a ningún economista marxista.

Seguramente porque es lo que uno tiene más a mano, pero el cuadro entre economistas marxistas, por lo que se me alcanza hasta ahora, es muy parecido al cuadro entre economistas burgueses. De los materiales que llegan, por ejemplo, de la Unión Soviética (aunque no llega gran cosa sobre el asunto), se trasluce, como en los países burgueses, una pugna entre científicos, por un lado, y, por otro lado, una inclinación del poder en favor de un pensamiento muy poco ecologista. O, por lo menos, para no exagerar porque tampoco tengo tanta información, en el problema no ecológico en general sino nuclear en particular, en los poderes del Este hay también una inclinación clara por la solución nuclear, con más peso incluso que en Occidente, donde hay un poco más margen para la lucha en ese plano. Esto ha hecho que algunos filósofos marxistas antinucleares y ecologistas, como, por ejemplo, Harich, estuviera lleno de esperanzas sobre lo que pudiera hacer el ecologismo en los países capitalistas y ha necesitado cuatro o cinco meses para empezar a rebajar sus esperanzas y ahora anda por Austria muy deprimido sobre que aquí no hay revolución ecológico-social...

(Joan Martínez Alier) Está básicamente de acuerdo, así que sería mejor que

Este coloquio de la conferencia

interviniera otro, pero en esta cuestión de las "inhibiciones metodológicas" cree que se está perdiendo. A la lista de los economistas interesados se podrían añadir la de Nicholas Georgescu-Roegen que ya hace casi diez años criticaba la metodología de la economía dedicada a la asignación de recursos. Si uno lee las revistas de economía actuales ahora están llenas de artículos sobre ese deprecio hacia el tema de los recursos naturales, cuya disponibilidad y cuya sustituibilidad se ha ignorado. Admite, concluyendo, que los economistas van a admitir algunos resultados de la ecología, van a cambiar su forma de hablar: de precios van a pasar a hablar de energía. Otra cosa es su participación en el movimiento ecologista, que no se limita a hacer cálculos energéticos sino que se manifiesta políticamente respecto a temas como el de la energía nuclear.

El artículo de Boulding "La economía de la futura nave espacial Tierra" se tradujo hace bastante tiempo pero yo no lo he visto, de todas maneras, que en el ambiente nuestro haya tenido mucho efecto y el libro de Georgescu-Roegen [*La ley de la entropía y el proceso económico*], el que se refiere a la economía y a la segunda ley de la termodinámica, es, por mi experiencia, menos leído entre economistas de aquí. ¿Y tú piensas que ha conseguido séquito ese artículo?

¿Hablamos de los economistas de aquí o hablamos en general?

Sí, en general, claro. Hay más. En ese camino, la misma editorial que sacó el libro de Georgescu-Roegen ha sacado el año pasado un estudio de un ingeniero y un economista francés e italiano, intentando argumentar una ley de rendimientos decrecientes de la tecnología, que es todavía, digamos, desde el punto de vista de la absorción de categorías ecológicas por una temática económica, más radical. Yo querría equivocarme pero me parece que hasta ahora el impacto, como se suele decir, es demasiado pequeño y, desde luego, desearía equivocarme.

Se le pregunta sobre la forma de inserción política del movimiento ecologista en las democracias occidentales. Le cita el entonces reciente ejemplo francés de transformación del movimiento en partido.

A título muy hipotético y estando del todo dispuesto a rectificar, lo que pienso, que ya he insinuado antes, es que el estadio del movimiento ecologista es todavía tan vago, por un lado y, por otra parte, lo que él aporta esencialmente es tan nuevo que habría que tocar varias teclas a la vez (...) no olvidar tampoco el trabajo político-cultural dentro de los movimientos y organizaciones sociales que importan.

Esto con poquísimas limitaciones y no sólo en las organizaciones obreras. La existencia de corrientes ecologistas en ambientes sumamente conservadores, como

es el caso de algunas zonas del ecologismo francés y, sobre todo, del alemán, sugiere que ni siquiera se debería despreciar el hacer un trabajo ecologista en ambientes muy burgueses; no porque crea que en ambientes muy burgueses directamente puede salir algo verdaderamente renovador, no, sino porque creo que estamos en una situación que lo que reclama, lo que pide, es nutrir el caos, más que intentar clarificarlo organizativamente.

El caos en sentido griego, quiero decir, la masa de proto-ser, no quiero decir el desorden necesariamente. Y, desde luego, no pienso que un caos mental ayudara. No, todo lo contrario, como he intentado argüir, pero sí que no hay que tener ninguna preocupación purista organizativa sino enriquecedora y basta. Claro que es bueno poner el acento en este segundo plano de trabajo, el trabajo dentro de organizaciones sociales ya existentes. Vale la pena poner el acento en las que ya, por otros conceptos y por su tradición, tengan un impulso renovador, de cambio social. Sin duda. Pero sin despreciar las demás, en mi opinión, sin despreciar, por ejemplo, las motivaciones de tipo estético en toda esta problemática. Las que no son de tipo biológico, ni político, ni económico, sino estético. ¿Por qué despreciarlas? Es un buen trabajo el que se puede hacer en las escuelas de Bellas Artes.

Al respecto, por ejemplo, y por último, tampoco desearía el trabajo político directo como han hecho algunos ecologistas franceses y alemanes. También en Alemania hay ya una presencia en la Cámara de Bremen, si no me equivoco, de ecologistas organizados políticamente, en un sentido etimológico. La palabra "política" suscita a menudo reservas, pero es eso, es organizarse socialmente para la acción.

Seguramente puede parecer una respuesta muy ecléctica. Creo que el eclecticismo es obligado si es verdad que la fase en que estamos, para el movimiento ecologista, es una fase de simple enriquecimiento y de presencia en la sociedad, de difusión en la sociedad. Si fuera otra la situación, no seguramente; el eclecticismo sería un vicio mental, pero en la presente situación no me lo parece, francamente.

Refiriéndose a los economistas de tradición revolucionaria, pregunta si no es acaso la misma tradición marxista la que está poniendo trabas, por la cortadad metodológica de los economistas para incorporarse al movimiento ecologista. Concretamente, la teoría marxista del desarrollo de las fuerzas productivas, la teoría marxista de la necesidad del trabajo, la teoría marxista del desarrollismo hasta la transición al socialismo y al comunismo, ¿no son impedimentos para que economistas de esta escuela se incorporen al movimiento ecologista?

Yo creo que economistas de una cierta tradición marxista que ha tenido

mucho peso, la que viene de la vejez de Engels y la que se asocia a la II Internacional, sí, pero ni siquiera muy totalmente. La cuestión de las fuerzas productivas, el esquema revolucionario del Manifiesto Comunista, por ejemplo, en mi opinión, ni siquiera cae del todo dentro del capítulo de los trastos viejos del marxismo. Me parece más caducada, por ejemplo, la tesis de la caída tendencial de la tasa de beneficio que el esquema sobre fuerzas productivas. Mientras que lo de la caída tendencial -dicho sea pidiendo disculpas a los economistas; yo no lo soy, pero por la lectura de los economistas-, ahora ya no es susceptible siquiera de reformulación, sino más bien digna de ser abandonada sin más, en cambio, la noción de fuerzas productivas me parece en la tradición marxista un producto intelectual importante, seguramente necesitado de revisión, pero es un concepto importante. Me parece que con eso se ha alcanzado una abstracción de cierta importancia, para pensar en la vida del hombre, de esta especie, y de cualquier otra especie tal vez en la tierra.

Debajo de todo esto, de estas dos cosas que he dicho, está naturalmente, y no quiero esconderla, mi personal visión de qué es el marxismo, que no tiene por qué ser compartida con otros que se consideren también insertos en la misma tradición. Yo parto de la base de que Marx es un pensador muerto el año 1883, es decir, dentro de nada hará un siglo. Por lo tanto, si lo que él ha hecho es algo con importancia científica entonces tiene que estar más o menos tan revisado como lo que hayan hecho todos los científicos importantes muertos en 1883 -por ejemplo, Maxwell- o que han trabajado en 1883. Y si lo que él ha hecho no se puede tocar, refutar, rehacer, entonces es que no tenía ningún valor, o tenía un valor artístico, nada más. No es que yo desprecie el valor artístico. También es una cosa importante de esa época, precisamente, de los años ochenta [del siglo XIX], las grandes producciones, seguramente rebasadas, de los historiadores de la escuela positivista, y siguen siendo muy respetables, siguen siendo historiadores clásicos. Seguramente nadie va a leer hoy literalmente a Ranke o a Burckhardt, pero siguen siendo grandes historiadores de la misma época.

Me parece que en Marx hay más, me parece que en Marx hay el origen de una tradición y, en mi opinión, el marxismo vivo es una tradición, no una teoría, no una ciencia como se suele decir, pero es obvio que nadie tiene por qué estar de acuerdo con esto que he dicho aunque se considere marxista por su cuenta. Y como tradición me parece una tradición muy potente, dotada de un tronco de pensamiento transformador de los más claros de la historia del pensamiento y capaz, naturalmente, de muchas líneas, como toda tradición. A mí lo que ha hecho Marx me parece más bien un acto fundador de creación de cultura que una creación de un siste-

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

Un economista pregunta por las relaciones entre el movimiento ecologista y el poder, y por otra parte, por el instrumental científico del movimiento. ¿El movimiento puede hacer algo si no se transforma la sociedad en el punto crucial del poder?

No estoy muy seguro de entender la segunda parte de la pregunta. Por lo tanto, discutimos un poco la primera pregunta y luego, si me haces el favor, me repites la segunda y la aclaramos más.

Yo también creo que un dato esencial de la situación del movimiento ecologista es la impotencia, la impotencia material, política. Es una impotencia verdaderamente muy grave porque lo más fuerte que hay detrás del antiecológismo es el militarismo; incluso lo más fuerte que hay detrás del mito del crecimiento sin reservas, por lo menos en el mundo de la segunda postguerra de este siglo, es el rearme. Cuando se sigue mucho la discusión sobre problemas ecológicos -por ejemplo, los nucleares-, lo que al final sale es un Estado Mayor; seguramente no el español, que en eso poco tiene que tocar, pero sí los otros: el americano, el ruso, el alemán, el inglés, el francés, los que sí tienen que ver con el asunto de verdad.

De modo que se trata realmente de una impotencia muy fuerte, muy intensa, y que tiene en el núcleo del contrincante el arma atómica; en última instancia, a través de muchísimas gradaciones, pero lo último que hay es eso, el arma atómica y muchas otras. Pocas cosas pueden repugnar tanto a un ecologista como el armamento biológico, por ejemplo, o la utilización militar de la ingeniería genética, que los especialistas dicen que decir eso es, pues, una utopía, que no hay por qué hablar de eso, que se está a años luz de una posibilidad semejante. Estoy dispuesto a creerlos, pero con la imaginación eso ya se ha pensado, aunque todavía no pueda ser un arma. Y así tantas otras cosas que son fundamentalmente incompatibles con un pensamiento ecologista y son, por otra parte, el último núcleo, más central y fuerte, del pensamiento militarista moderno.

Se le pregunta algo así como "¿Deberían los ecologistas dominar la sociedad en el plano político?"

"Dominar" no sé si es buena palabra, aunque, efectivamente, no hay por qué creer ni cargar a la palabra "poder", que tiene ver con la palabra "fuerza" y con la idea de capacidad, de connotaciones sólo negativas. Pero sí, yo estoy de acuerdo que no se puede ignorar ese problema en un plano teórico como, desgraciadamente, se tiende a menudo a ignorar, un ejemplo que Harich, que es un hombre muy autoritario, saca siem-

pre a relucir, porque es el mejor para él. La mayoría de los ecologistas, salvo pocas excepciones, somos partidarios de la pequeña comunidad y en general de la pequeñez, que decía Schumacher -lo pequeño es hermoso-, por muchas razones, entre otras por la política energética. No hace falta que me extienda sobre esto. Pero a menudo muchos ecologistas cometen el error de no reconocer que eso lleva implícito un problema, a saber: la protección ecologista de los grandes espacios y de las grandes entidades planetarias, como el océano, que es el gran argumento de Harich, y hay ver qué solución puede tener, federativa o como sea. Usted me dice: vamos creando comunas, ¿y cómo protege el Atlántico? Eso está lleno de problemas políticos, sin ninguna duda. De acuerdo, pero en estas cosas hay que ser como la vieja frase de Romain Rolland, que repetía Gramsci: hay que reconocerlo con pesimismo intelectual y reaccionar con optimismo de la voluntad, a menos de apagar e irse.

La segunda pregunta no la había entendido bien. Por qué no intentamos aclararla un poco.

Sostiene que ya está contenida en la primera parte. En ausencia de poder para transformar la sociedad, ¿cómo se pueden tener técnicas para reconvertir esto?

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, o uno de los dos más difíciles, el punto energético, la cosa parece salvada.

Yo estoy dispuesto a rectificarme. Tampoco soy ingeniero, soy un ignorante que académicamente se llama filósofo, y, por lo tanto, estoy dispuesto a rectificar inmediatamente, pero todo hace pensar que el problema no son las técnicas. Por ejemplo, en el *Projet Alter* de los franceses no hay problema tecnológico para suministrar esas megatoneladas. El problema es la transición. En el caso del último proyecto de Commoner [Barry] de este año -que es de su equipo, no es de él personalmente-, no les preocupa en absoluto el problema una vez que se tenga la posibilidad de desarrollar el plan, les preocupa la transición.

No es un problema técnico, es un problema político la verdad, pero político no sólo quiere decir poder central. Quiere decir todos los poderes de la sociedad, empezando por la capacidad individual de los individuos, que es la raíz de todo poder; o que, por lo menos, si es la raíz de todo poder, hay esperanzas.

Se le pregunta sobre las relaciones entre ecologismo y otros movimientos sociales, y sobre la parcialidad del movimiento. Este último punto lo ilustra así: los ecologis-

tas franceses con su lucha tal vez consigan que las centrales francesas se trasladen a España o a África; puede tenerse éxito parcial y fracasos globales.

A mí parece que cada vez gana más terreno en el ecologismo, como me parece que tú mismo has insinuado, la conciencia de que un programa ecologista en serio tiene que ser un programa socialmente revolucionario, lo que ocurre es que revolucionario me parece a mí que en este caso puede querer decir, por lo menos, tres cosas o tres grandes familias de soluciones. Hay una, que es en la que tú estás pensando, que se injerta muy bien en la tradición comunista revisándola (comunista en un sentido muy general, comunista y anarquista, lo que en el siglo pasado se llamaba socialismo, que incluía también el anarquismo). Luego hay, en cambio, dos soluciones autoritarias, que no me parecen absurdas, que se pueden imaginar también, aunque yo sea partidario de esta primera [de la de la tradición comunista revisada].

Una es, digamos, un autoritarismo de izquierdas, a lo Harich, que es el que lo ha formulado explícitamente, que recogiera de las tradiciones socialistas y anarquistas del XIX en ese sentido general, que recogiera de esa tradición muchos elementos, como, por ejemplo, la admisión de muchas zonas de autonomía local, muchas agregaciones sociales pequeñas, comunas digamos, pero, en cambio, organizar todo eso bajo una férrea autoridad, delimitando los campos de autonomía. Y luego hay una posible solución de autoritarismo ecologista conservador o reaccionario, que tiene también su teórico, y además valioso, este señor Grühl, que era un demócrata-cristiano de derechas y abandonó su partido para hacer esta propuesta de ecología reaccionaria y también autoritaria, que enlazaría no con tradiciones socialistas, como en los dos casos anteriores, sino en tradiciones antiliberales. Imaginemos en este país un carlismo, no como el actual, sino como el carlismo anterior, hasta la guerra civil, y que pudiera injertarse en eso, a base de un autoritarismo, a la vez, en la cúspide, en el centro del Estado, y también en la jerarquización de las pequeñas agregaciones sociales, con familia patriarcal, aldea regida autoritariamente por quien fuera. Y así hasta el rey.

Si descargamos a la palabra "revolución" de nuestras preferencias personales, las tres soluciones son revolucionarias y, que yo conozca, no existe ninguna solución ecológica no revolucionaria, lo que pasa es que "revolucionaria", admito, también puede querer decir reaccionaria tal como hoy están hoy las cosas. No sé si sería viable, esta es otra cuestión, pero en la situación magmática y un poco caótica en que está hoy la realidad ecologista esas tres cosas se vislumbran, y se vislumbran con enorme confusión. En una asamblea celebrada en Alemania occidental este mismo mes, si no me equivoco, para

constituir el partido ecologista alemán, han estado presentes Grühl, que es este autor de este proyecto ecologista autoritario y reaccionario, tradicionalista; los ecologistas puros, sin tradición política, y luego las varias tradiciones de ecologismo de izquierda, anarquistas, las varias corrientes marxistas, Bahro, por ejemplo. También estaban los grupos maoístas. Estaba todo eso en aquella confusión. Lo único que no había, ¿qué era?. Gente dispuesta a seguir con la sociedad y el Estado alemanes occidentales tal como hoy son. En ese sentido, si no queréis llamarlos revolucionarios, digamos, subversivos eran todos, incluido Grühl, incluido el carlista, digamos.

Se le pregunta en torno al tema del crecimiento cero.

En los términos en que lo podamos plantear tú y yo, no digo que valga para todos los presentes, que no los conozco a todos pero a ti sí, lo deseable para mí sería: economistas comunistas y ecologistas que redefiniéran crecimiento. Ésta sería la línea de investigación que me interesaría. Como se está usando ahora la palabra "crecimiento", no, no me atrevo a opinar salvo en casos particulares. Pues no me interesa que siga creciendo en un país, incluso como éste, no veo razones evidentes para interesarme por el crecimiento de magnitudes macroeconómicas de las habituales, el PNB o cosas así. Tampoco me interesa, ni para aquí ni para la India, un crecimiento demográfico, por ejemplo. Cosas así de modestas sé decirlas pero planteado el problema en su integridad me parece que lo que hay que contestar es que está haciendo falta una redefinición con contenido ecologista y revolucionario de crecimiento.

¿Con disminución de la renta?

De todo evidencia. No hay otro salida.

Éste es el problema de un economista de izquierda. ¿Qué puede hacer?

En primer lugar, no puede tampoco aumentar el PNB él y, en segundo lugar, desgraciadamente, tampoco puede impedir la destrucción de la Naturaleza. Quiero decir, que no me puedes objetar con un argumento de impotencia, de imposibilidad, que ya reconozco de salida, porque el mismo argumento afecta a las otras posiciones. Tampoco pueden hacer la revolución con un aumento incesante del PNB.

Le pregunta en torno a la aparente contradicción entre el tema de las comunidades pequeñas y el carácter mastodóntico del enemigo a batir. Sugiere esta línea de disolución de la contradicción: que el ecologismo se presente en la sociedad para que el sujeto revolucionario acepte sus planteamientos. Sin instrumentos políticos adecuados (lucha revolucionaria armada), el ecologismo se puede quedar en agua de borrajas.

Recomienda cautela y sencillez al movimiento ecologista. Insiste en el tema de los instrumentos de lucha: sin lucha armada no hay revolución. Esas, las ecológicas, son si acaso ideas útiles, pero nada más.

Éste, que es el célebre problema de la eficacia revolucionaria, es un problema que se tiene que tratar respetuosamente y, desde luego, admito que en lo que tú has dicho hay muchas cosas plausibles, pero hay que añadirle algunas que me hacen discrepar tendencialmente de tu planteamiento, aún admitiendo muchas cosas.

Lo que admito es que, yo mismo lo he dicho antes, el problema fundamental es el problema del poder hasta el punto de que una de las tres causas que he dado de la situación que registraba en mi intervención era eso, el poder. En la tradición marxista, a la que me parece que pertenecemos los dos, era corriente, por lo menos en ambientes de discusión -así, como se suele decir- 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 estas alturas habría que añadir: "y la contraprueba es que nosotros tampoco".

Parece claro. 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, y 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, no se ha producido, tanto cuidando la eficacia como descuidándola; quiero decir, si me permites la frase algo provocativa, que la eficacia ha sido tan ineficaz como la ineficacia, igual. 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 ha muerto deprimido, convencido de haberlo hecho mal y de que todo había fracasado, y en presa a una gran depresión.

Eso es lo primero que habría que objetar a la línea del pensamiento de la eficacia de la que tú has partido, pero, en el caso, además, de los conocimientos que están en la base del movimiento ecologista probablemente habría que añadir una reflexión positiva, no así siniestra como la que acabo de hacer, sino positiva, que es que en el ecologismo hay, por confuso que sea, un conocimiento nuevo, que en parte es experiencia de los fracasos de cambio de mundo anterior. Cuando la gente que tenemos convicciones ecologistas propugnamos lo pequeño, por decirlo de la manera más cursi si quieres, las pequeñas agregaciones, no estamos pensando sólo a lo Gramsci, y eso es ya importante, que 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 agrega-

ciones vuelva a hacer lo que está haciendo hasta ahora con la individualidad. Es decir, hay además una afirmación positiva, que es sustancial, la de que la pequeña agregación es un tipo de cultura que preferimos a la vista de lo que está pensando con las grandes agregaciones, por lo menos directas, indirectas, mediadas es ya otra cosa. Se puede tener también un pensamiento, a la vez, partidario de la pequeña agregación y federal. Esto en la misma tradición marxista hay un ejemplo claro: la idea trotskista de federación mundial, tal como Trotski la trabajó. Y hay además un principio de método: incluso en el plano técnico la toma del poder mediante la eficaz acción de grandes organizaciones dedicadas a eso ha dado un saldo que no podemos considerar positivo y que invita, por consiguiente, a profundizar en el trabajo que he venido llamando molecular. Si es necesario, incurrir en el riesgo de la aparente inutilidad del trabajo testimonial, de la pequeña comuna agrícola o artesanal que está aislada a 80 o 90 km. del simpatizante más próximo, y que a lo mejor al cabo de dos años tiene que capitular por un invierno particularmente duro y falta de técnicas. Incluso eso es bueno, seguro, como forma de vida frente a las grandes organizaciones políticas y, además, probablemente también, a la vista del fruto de otras técnicas de transformación, tal vez también sea bueno como método de transformación.

Siguiendo este hilo de pensamiento, entonces uno tiene que confesar la existencia de precedentes que también han fracasado. No hay duda. Por ejemplo, uno y muy señalado, Gandhi. Gandhi es seguramente un hombre cuyo pensamiento hay que reconsiderar, reconociendo que no es menor el fracaso de Gandhi que el fracaso de Lenin. Cada uno por su lado, ha fracasado casi con la misma integridad. Pero dado que ésa es la posición de todos, vale la pena tenerlos a todos en consideración y, en definitiva, no considerar que el trabajo a pequeña escala es sólo un refugio, es también una afirmación.

Esto es lo que pensamos muchos. Parece que habría varios aquí que apoyarían esto porque procedemos más o menos del mismo ambiente. Esto no quita la gran plausibilidad, la evidencia de lo que tú has dicho. El problema fundamental es del poder; de acuerdo, es el decisivo.

(Sigue el mismo interlocutor): Aun reconociendo que en la historia esa eficacia no ha triunfado, sugiere que la actual situación del poder exige al revolucionario una respuesta de ese jaez. Admite el tic del uso del término "eficacia".

Sería insensato, hablando ahora no en polémica contigo sino en general, claro que sería insensato despreciar el realismo de la eficacia, por así decirlo, el realismo estricto para la organización de la lucha de toda la tradición, no ya sólo marxista, sino leninista

en particular. Eso sería también insensato. De lo que se trata es de no perder ningún bagaje cultural, mientras que lo que ha caracterizado a una tradición como esa, hasta ahora, ha sido la pérdida de las demás riquezas, el no fijarse en ellas.

No hay apenas duda de que uno de los sucesos de mayor trascendencia política durante los primeros años de la "transición política" fue el intento de golpe de estado fascista del 23 de febrero de 1981. Pocos

7. SOBRE EL 23-F

días después de la intentona, se convocó en el CTD (Centre de Treball i Documentació) de Barcelona un debate sobre la situación política post-golpe en el que participó Manuel Sacristán. El texto siguiente es la transcripción de su intervención inicial, así como de sus comentarios en el coloquio.

Yo he asistido ya a varias discusiones sobre el golpe del 23 de febrero y he de decir que todas son bastante deprimentes. La que tuvimos el sábado por la mañana, en un círculo de amigos que hacemos una revista [*mientras tanto*], fue calificada con mucho acierto (más que con sentido del humor aunque tiene bastante), por uno de nuestros amigos, por Víctor Ríos, como una coordinadora de angustias. Y, efectivamente, es lo que ocurre en estas reuniones sobre el golpe. En ellas solemos intervenir gente sin partido y algunos de partido. La gente sin partido, por regla general, solemos ponernos analíticos. Como en realidad ya recibimos nuestro merecido hace años (a saber, ya sufrimos bastante trauma el día que salimos de nuestros partidos al cabo de más o menos decenios de estar en ellos), parece que hayamos desarrollado una cierta capacidad estoica de ir analizando lo mal que vamos desde siempre. Los que representan partidos en esas reuniones suelen intentar echar al asunto un poco de euforia, que resulta tan increíble que al público todavía le detiene más que el análisis pesimista de los sin partidos. Sospecho que la reunión de esta noche va a ser igual de deprimente que todas. Razón por la cual tengo cierto resentimiento contra el Centre (CTD) y contra mí mismo por habernos convocado aquí a sufrir durante un par de horas más, además de las varias que vamos sufriendo en estas reuniones.

Diréis, ¿por qué has venido, por qué he venido con esa convicción? Por modestia, porque tengo la esperanza de ver si me equivoco y llevan razón la comisión directiva del Centre de Treball cuando pien-

sa que lo que hay que hacer es insistir mucho, hacer varias sesiones, seguir hablando de esto. A lo mejor es verdad, a lo mejor estas coordinadoras de angustias refuerzan una cierta voluntad de resistencia. Vamos a ver.

En todo caso, he venido a decir muy pocas palabras de entrada; si hay discusión ya veremos si resulta más deprimente o más eufórica. Y algunas de las pocas palabras que quería decir además están ya dichas. Sobre todo las palabras de partida: el golpe, llegue o no a ser lo que Pep Subirós acaba de llamar golpe blando logrado, por lo menos es evidente que refuerza la derechización del país. Como está a la vista de todo el mundo, no pienso haceros gastar un minuto más en ello.

Vale la pena recordar que en medio de esa derechización, los partidos de la izquierda parlamentaria se echan resueltamente a la derecha. La verdad es que no lo digo por interés en criticarlos, que a estas alturas es ya materia demasiado digerida. ¡Para qué vamos a ponernos ahora a criticar recientes tomas de posición! No vale la pena. Más interés tiene darse cuenta de la honrada convicción con que lo hacen. Por lo menos las declaraciones que yo he leído hasta ahora, a mí me dejan poca duda -ya me diréis si pensáis que me equivoco- acerca de que no se trata de oportunismo en un sentido trivial, sino de oportunismo en un sentido muy profundo; es decir, están completamente convencidos de que hacen lo que tienen que hacer al capitular integralmente, al presentar una capitulación total, no ya sólo acerca de lo que se ve - que lo que se ve es fundamentalmente el problema de las autonomías y el problema de los derechos individuales-, sino, recordarlo, sobre aquello de lo cual ya ni se habla, a saber, que los partidos de la izquierda parlamentaria eran partidos del cambio social, eran partidos en cuya tradición y en cuya ideología estaba inscrito el cambio social al que, normalmente, en épocas con menos pudor y con menos desastre, llamábamos "revolución" (Pero no voy a seguir poniéndome camp; después de haber usado la palabra "revolución" por una vez, basta).

La gran convicción con que se echan a la derecha tiene mucho que ver, creo yo, no sólo con la situación nacional, nacional española, estatal quiero decir, sino también con la situación internacional, con el mundo de los Estados. Cuando uno dice, o cuando un dirigente de esos partidos, en este caso Santiago Carrillo (como no lo menciono con ningunas ganas de ofender, sino simplemente de mencionar, no tengo por qué ocultar el nombre), cuando insiste en que no hay más política que la que él hace, hay que reconocer que está diciendo una cosa que, sea toda o parte de la verdad, es por lo menos demasiado impresionante, porque ninguno de nosotros sabríamos oponer -esto es verdad, como él insiste mucho- una

política práctica, para realizar mañana, con implicaciones parlamentarias y en el ámbito de poderes centrales o territoriales o que los englobara todos, distinta de la que hace. El problema es entonces qué ocurre con la tradición del cambio social, con la tradición revolucionaria de la izquierda social, que es el asunto al que me quería referir en estos pocos minutos en que voy a usar la palabra.

La verdad es que la primera impresión que uno tiene es que en estos momentos el cambio social está en manos de las fuerzas objetivas y subjetivas que dominan la crisis. Quiere decirse: empieza a dar la sensación, incluso a escala mundial y no sólo española, que quien está dominando el cambio social que se avecina son las viejas clases dominantes, en una recomposición interesante, en la que los ejércitos tienen mucha más importancia que antes, como lo sugiere la nueva política norteamericana, por ejemplo, o el hecho recientemente revelado de que contra lo que se creía también el ejército federal alemán tiene entre sus activos un despliegue nuclear ya hoy, a pesar de que oficialmente todavía es un ejército desnuclearizado. Con esta novedad, de que en la recomposición de las clases dominantes el factor militar juega un papel directamente político que tal vez no jugaba hasta ahora, se puede decir que es el viejo conjunto de clases dominantes el que está gestionando el cambio social que viene a través de la recomposición del capital fijo, de la división internacional del trabajo, de cosas como la gran ofensiva nuclear que estamos viviendo otra vez después de unos años en que estuvo en sordina para hacer frente a la resistencia popular, las otras revoluciones tecnológicas, el paso de industrias ligeras a la periferia imperial, en fin, todas estas cosas que no es cuestión de intentar detallar ahora sino que sería más propio de un análisis económico con detalle que yo no puedo hacer, pues bien, digo que da la impresión de que el cambio social está integralmente en manos de estas fuerzas, fuerzas en sentido objetivo -esas nuevas características de recomposición de la división internacional del trabajo- y fuerzas en sentido subjetivo, es decir, las viejas clases dominantes con un nuevo ascenso de los ejércitos en ellas.

Entonces, en mi opinión, de esa perspectiva tan desfavorable hay que arrancar, de esa ambiente internacional y español hostil a las motivaciones de la izquierda social. Por lo tanto, hay que arrancar, partiendo de la convicción de que lo que nos espera es una larga travesía en el desierto. Seguramente me ayuda en eso la edad: ya no tengo pelos en la lengua y estaría dispuesto a decir que empieza a ser razonable pensar que la gente de la izquierda social de mi generación no vamos a ver ya un cambio positivo. Hasta ese punto creo que vale la pena convencerse, al menos subjetivamente, para estar preparados. Yo creo que la gente de mi edad, de aquí hasta su muerte, vamos

a estar en esta situación de derrota, con mayores o menores cambios, y que es la gente más joven la que acaso pueda pensar en otra cosa. Pero para que la gente más joven pueda pensar en otra cosa me parece absolutamente necesario admitir, como dijo Lukács poco antes de morir por cierto, que hay que partir como si estuviéramos en 1845 o 1846, y eso quiere decir muchas cosas negativas y también positivas. Hay que empezar por una autoafirmación moral. Saber que en medio de esta espantosa derrota material, de todos modos, lo que ofrecen quienes están rigiendo el cambio social en estos momentos, no es más que la exacerbación de los horrores que estamos viendo, la exacerbación del hambre en el tercer mundo, del desarrollo de tecnologías destructoras 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 la hemos perdido (disculparme la brutalidad de viejo con la que he decidido hablar esta noche aunque sea brevemente), como hemos perdido lo que empezó en 1848. Si se tiene en cuenta que el único lugar donde hay en estos momentos en Europa un movimiento obrero importante [“Solidaridad”, Lech Walesa] es Polonia, está dicho todo. El único movimiento obrero importante del continente en estos momentos es un movimiento que se levanta contra las versiones tópicas, triviales, de lo que empezó en 1848 como una esperanza. Reconocer este hecho con los dos ojos es darse cuenta de dónde hay que empezar.

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.

De aquí me saldría, si me permitis dar un último salto de un minuto a la actualidad inmediata, una receta, efectivamente, aunque sea vergonzoso usar la palabra “receta”, pero es así, me saldría la receta siguiente: ¿qué podemos hacer ahora y aquí en un plano que no sea sólo sea el fundamental al que me acabo de referir de la reafirmación moral y cultural (la palabra “cultural” la ha usado varias veces, con intención que yo comparto, Pep Subirós)? ¿qué podemos hacer además? Creo que lo primero que podemos hacer es pedir urgentemente a los partidos de la izquierda social extraparla-

mentaria [MC, PTE, ORT, LC. LCR] que se fusionen, que se dejen de historias, de que si unos son trotskistas y otros son lo que sean, y que intenten incluso la fusión también con las juventudes libertarias, que se acabe la historia de los grupúsculos y volvamos a empezar desde antes de 1848, a ver qué conseguimos hacer. Y si esto no pasa, entonces habrá que decir que la única posibilidad política de apoyo, de refuerzo de la lucha cultural y moral, sería hacer entrismo, por decirlo con la vieja palabra trotskista, volver otra vez todos a las grandes organizaciones de masas, con un sano escepticismo pero con mucha pasión, para intentar desde ellas algún cambio.

Lo fundamental de todos modos, repito, es saber, para no entrar en desesperaciones fuera de lugar, que como digo, aunque el cambio previsible esté en manos de las clases dominantes existentes hasta ahora, ellas no ofrecen ningún nuevo valor, los valores serios para una convivencia social, humana, moral, siguen estando en la izquierda. De ese arranque de rearme moral creo que hay que partir sin que ello quiera decir que desprecie la receta que he dicho antes, de urgir a las fuerzas que existen en la izquierda social a que se fusionen, a que den pie, a que intenten apoyar orgánicamente el renacimiento del movimiento.

Coloquio.

Muy lejos de mi el meterme a maestro ciruela. Quiero decir, yo no comparto el capricho, muy frecuente entre intelectuales, de considerar que lo bueno es no estar en un partido. Todo lo contrario. Yo siempre he considerado que es una desgracia. También me parecen muy impertinentes y no aprecio nada la gente que se levanta desde fuera de los partidos a darles consejos.

En cambio... perdón, todavía más reconocimientos. Creo que llevas mucha razón cuando dices que la fusión del PTE y de la ORT ha sido para restar en vez de para sumar. Sin duda. Lo que yo quiero decir, expresándolo como un deseo y sin la petulancia y la impertinencia de que sea un consejo, era una receta. Algo para tener a la vista y que se podría hacer, en estos momentos, es que probablemente una de las tareas más fecundas de los partidos extraparlamentarios -extraparlamentarios o también sectores que sean verdaderamente revolucionarios de partidos parlamentarios, lo mismo me da, en este momento no quiero hacer ninguna división sectaria-, sería preparar el terreno para un tipo de unidad que partiera de la base de una gran seguridad cultural, o moral, como lo queráis decir, a través de la cual se superara el sentimiento de inferioridad, al que también se refería Pep Subirós, producido por la larga derrota a la que tú [Ignasi Álvarez, dirigente del MC] también te has referido, que recuperando entonces una moral alta sobre la base de una recuperación, de una nueva toma de conciencia, de la calidad cultural y

de la propuesta de futuro que subyace desde siempre en la izquierda social, busca una nueva forma de unión, no una fusión entre partidos con las características tradicionales.

Es muy posible que vosotros, los del MC [Movimiento Comunista] -en alguna época por lo menos, no sé si ahora-, hayáis estado, visto desde fuera, particularmente bien situados para eso, porque no os ataba ninguna de las grandes tradiciones que pueden determinar patriotismos de partido en el resto de la izquierda marxista. Las franjas revolucionarias del PSUC o del PCE están más o menos vinculados psicológicamente por la herencia de la III Internacional, los camaradas de LCR por la tendencia de la IV, vosotros teníais una posición ligeramente protagonista y por eso no te negaré que al verte aquí me ha parecido más seguro todavía lo que iba a decir del asunto, pero no con ningún ánimo de impertinente consejo, sino como reconocimiento o expresión de la convicción de que algo nuevo hay que hacer, si me permitis hablar así de vagamente.

V ■ Crítica literaria, colaboraciones editoriales

1. Sobre ELISEO BAYO

En RUB-FMSL, puede verse este comentario de Sacristán a una obra de Eliseo Bayo. Creemos que el papel es inédito. Sin fecha, acaso esté escrito a mediados de los setenta.

Hay secretos de familia para conocer los cuales es necesario vincularse a la familia misma, dice Eliseo Bayo, "de tal suerte que, una vez logrados, ya no sirve para nada haberlos descubierto". La campaña, ya duradera, de Eliseo Bayo podría refutar ese poso de sabiduría de la vida, o bien obligar a entenderlo de otra manera. Pues en los escritos de E.B. se descubren bastantes secretos de las clases explotadas hispánicas -en particular de varias capas y grupos obreros-, y ahora ya también de grupos trabajadores de otra procedencia, a menudo de un modo lo suficientemente concreto y directo como para que el lector tenga que suponer alguna vinculación del autor con la gran familia muchas de cuyas ramas visita: y, sin embargo, la presentación de los secretos familiares de mineros y peones de la construcción, soldados y montadores, braceros, pescadores, leñadores, etc. en las páginas de E. B. sirve realmente para mucho. Sirve para dar concreción de individualidad a lo que, en el mejor de los casos, el lector conocía como cifra.

Puesto que uno tiene derecho a decir del todo su opinión cuando se la piden -y éste es el caso aquí-, añadiré que la eficaz utilidad de los textos de E. B. me parece máxima cuando más periodísticos son éstos, cuanto más se alejan de modelos literarios artísticos. En los artículos de E. B. se puede notar la atracción de dos polos: la narración artística, el cuento, a veces muy bonito y conseguido, como en la historia del patrón de pesca Ceferino, que se encuentra al final del volumen; y la lisa información - lisa, pero con vínculos de familia- sobre las clases trabajadoras del país. Puede ser, simplemente, cansancio y, sobre todo, antipatía a la utilización literaria sin anonimato del hecho de la



Selección de proyectos editoriales en los que participó M.S.L.

explotación de clase. Pueden actuar también motivaciones precisamente literarias. El caso es que, sea por lo que sea, creo que los lectores hemos de agradecer más la información que E. B. nos da sobre los resineros segovianos, por ejemplo, que el excelente cuento, ya aludido, de Ceferino el patrón de altura, aunque acaso sean estas páginas las que más hayan de apreciarse desde el punto de vista de la crítica literaria.

El valor informativo de los escritos de E. B. es esencialmente periodístico: estos textos dan lo que no puede comunicar el discurso científico, porque la infinidad de las mediaciones haría inviable la exposición: dan la cotidianidad de la vida trabajadora en una parte considerable de su espesor material. Éste es un enriquecimiento importante en una época que, turbada por el retraso de

revoluciones político-sociales que han madurado hace ya tiempo, no parece encontrar la síntesis de la abstracción con los datos. Precisamente porque ese valor es el más esencial al trabajo de E. B. le son, como queda dicho, perjudiciales los modelos literarios. El vicio informativo más grave de la literatura artística realista fue -o es- probablemente la tentación pintoresquista, por más inconsciente que ésta sea en un escritor de la segunda mitad del siglo. Es posible que haya un resto de ese vicio en los textos de Bayo. Pero su presencia principal es, en mi opinión, paradójicamente negativa: se traduce por un hueco relativo: el trabajo en la gran industria está insuficientemente representado en la obra de E.B. y es la deuda principal que tiene con sus lectores.

¿Quiénes será éstos? Los de la literatura realista artística fueron los mismos intelectuales que E. B. ha visto conmovirse oyendo flamenco de verdad por el lado del Besós y subrayando luego la catarsis suburbial con ese ruido húmero y sordo, tan característico de la época, que hacen las puertas de los automóviles al ser cerradas de golpe. Es de esperar que los lectores de E. B. sean más. Pero se puede dar por seguro que no van a ser los mismos. La traducción ingenua de las hablas populares a un neutro castellano común -operación que E. B. practica con toda la inocencia que procuran unos objetivos claros- hace que estos textos sean poco atractivos para literatos. En contrapartida, ese mismo rasgo podría permitir que los artículos de E. B. mediaran información y, por lo tanto, consciencia entre los protagonistas de los varios reportajes. En cualquier caso, el elemento traducción -traducción de lo que dicen tales o cuales grupos de trabajadores a una lengua común del trabajo- parece esencial a los textos de E. B. No se puede decir que la misión traductora cumplida por E. B. cuente con instrumentos ya perfectos o suficientes. Pero el haberse propuesto esa tarea y el ir la realizando con los medios disponibles día tras día es un acierto que ayuda a comprender el valor de este reportaje de verdades básicas, decir las cuales no sirve para estimar cuanto vale un escritor, sino para enterarse de quién es.

2. Contraportada de la edición castellana de CRÍTICA DEL GUSTO DE G. DELLA VOLPE

En 1966, Sacristán tradujo, para Seix y Barral, *Crítica del gusto*. Él es también el autor de la contraportada del volumen.

Galvano della Volpe nació en Imota (Bolonía), el 24-IX-1895. Sus principales obra son: *La filosofía dell'esperienza di Davide Hume* (1933-1935); *Eckhart o della filosofia mistica* (1930-1952); *Logica como scienza positiva* (1950-1956); *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialista* (1957-1962).

La *Crítica del Gusto* del profesor de Historia de la Filosofía de la Universidad de Messina, Galvano della Volpe es ante todo un intento de reorientación radical de la estética y la teoría del arte marxistas. En vez de reaccionar a la crisis del zhdanovismo mediante una reformulación más prudente de las implicaciones teóricas e historiográficas de la doctrina del "realismo socialista", como lo intenta el Lukács de 1956 y años posteriores, Della Volpe, libre de todo condicionamiento directo por el pensamiento de Hegel, prefiere replantear el problema desde la raíz, con un punto de partida nada especulativo -ni menos hegeliano- en que se encuentran tres elementos principales: primero, el dato del gusto artístico contemporáneo, tanto en culturas socialistas (Maiakovski) cuanto en culturas burguesas (Eliot), y tanto en su aplicación a objetos artísticos del presente cuanto en la estimación de creaciones del pasado. Esta actitud supone el reconocimiento -también frente a Lukács- de que el gran arte burgués contemporáneo no puede entenderse globalmente como un fenómeno de decadencia. Segundo: las aportaciones de la lingüística estructural, recogidas por Della Volpe con un radicalismo de filósofo que probablemente va más allá de la solidez de convicciones de muchos lingüistas influidos por esa escuela. Tercero: la inspiración filosófica del Marx de la Introducción al Esbozo de la crítica de la economía política.

Mención especial merece el discutido intento lingüístico y estilístico de Della Volpe que, al precio de cierta dificultad de lectura, aspira a liberar a los términos de su habitual y tranquilizador arropamiento sintáctico en el discurso cotidiano.

3. Carta a ediciones Ariel en torno a la HISTORIA DEL ANÁLISIS ECONÓMICO DE SCHUMPETER

Sacristán tradujo en 1971 la *Historia del análisis económico de Schumpeter*, un volumen de casi 1.400 páginas. Después de consultas y discusiones con Juan Velarde, Víctor Pérez-Díaz y otros autores decidió usar en su traducción el término 'competición' en lugar de los más habituales de 'competencia' o 'concurrencia'.

En la breve presentación que abre el volumen Sacristán señalaba: "Manuel Sacristán ha traducido íntegramente el texto. José Antonio García Durán y Narciso Serra han leído, criticado y discutido toda la traducción a medida que ésta avanzaba. En la discusión, García Durán y Serra han representado principalmente los derechos del léxico técnico de los economistas, y Sacristán los derechos de la lengua castellana común. Los tres tienen la esperanza de que el resultado sea -o llegue a ser, con la ayuda de los lectores críticos que quieran prestarla- algo más que un compromiso."

La carta está fechada el 12 de julio de 1972.

Muy señores míos:

el 6-VII-1972 su Sr. Argullós me solicitó por teléfono que le razonara el uso del término 'competición' -en vez del habitual 'competencia' y del también frecuente 'concurrencia'- en mi traducción de *History of Economic Analysis* de J. A. Schumpeter. El Sr. Argullós motivó su requerimiento remitiéndose a la campaña realizada por personas altamente situadas (según sus palabras) contra aquel uso lingüístico y, en general, contra la edición castellana del texto de Schumpeter.

No voy a expresar ahora el juicio que me merecen esas personas altamente situadas -expresión con la cual su Sr. Argullós aludía a D. Fabián Estapé- y el hecho de que dicho propietario de Ariel, S. A. adujera como motivo de su preocupación por un problema de léxico el que un individuo está situado altamente. Me limitaré a razonar mi elección del término 'competición', no sin recordarles antes que esa decisión ha pasado por la criba crítica de cuatro personas más, a saber: dos economistas no asalariados por

Ariel, S.A., un asalariado de Ariel, S.A. que es también licenciado en Ciencias Económicas y otro asalariado de Ariel, S.A. que es persona culta y de buen gusto. Igualmente quiero recordarles la nota con que presento mi traducción de la *History*, en la pág. 7 de la edición de Ariel, S. A [Nota sobre la traducción]. Todo lector, independientemente de la altura o la bajura de su posición, queda allí invitado a enviar críticas y sugerencias de enmienda. Nadie tiene, pues, necesidad de hacer campañas anónimas si lo que quiere es realmente conseguir que el texto mejore en sucesivas reimpresiones; le basta con publicar críticas firmadas -como ha hecho ya Ernest Lluch- o con mandar propuestas de enmienda.

Las consideraciones que me movieron a abandonar el uso más frecuente e introducir el término 'competición' para designar la situación relativa de los empresarios en el mercado según la concepción capitalista clásica se pueden enunciar así:

1°. Ese uso más frecuente ('competencia') no es de origen popular -caso en el cual normalmente un escritor castellano tiene que someterse sin más, según la definitiva lección de Lope de Vega sobre el espíritu de la lengua castellana-, sino de origen técnico y vigencia culta. El uso popular del término es escaso y fluctuante entre el sentido que aquí interesa y el de "conjunto de empresarios de la misma rama o especialidad que el que habla". (V. diccionario de usos de la señora Moliner).

2°. La autoridad de la Academia de la Lengua Castellana no es decisoria de la cuestión, puesto que el diccionario de ese Instituto da como sinónimos (segundos) 'competencia' y 'competición'. (Por lo demás, las naciones de habla castellana tienen la suerte de que sus escritores no hayan reconocido nunca a la Academia borbónica de Madrid la autoridad que los escritores franceses, por ejemplo, reconocieron durante siglos a la Académie Française y al léxico científico del Institut de France, hasta llegar a la definitiva momificación y muerte del francés culto -incluido el propiamente científico- a principios del siglo XX y a las consiguientes reacciones desorientadas que se pueden ejemplificar con el "franglais". Buen castellano escrito, incluido el científico, es el que escribimos los escritores castellanos y aceptan de un modo duradero las varias naciones castellano-hablantes. Así, por ejemplo, son buena lengua el castellano etimologizante de Luis de León y Góngora, el castellano italianizante de Garcilaso, el castellano extraño y hermosamente salomónico

de Juan de Yepes, el castellano lleno de anacolutos de Quevedo y Gracián, la lasitud cuasi-oral del período de Ortega igual que la fuerte síncopa puramente escrita de la frase de Borges. Y me parece buen castellano -acercándome más a nuestro asunto- el 'input' con que los cubanos y otros castellanos de América dicen lo que en inglés se llama 'input'. De todos modos, este paréntesis vale sólo por el fuero, no por el huevo: el huevo queda cocinado con lo dicho inmediatamente antes del paréntesis).

3°. Tampoco la etimología ayuda a zanjar la duda posible entre los dos términos principales en discusión: ambos tienen el mismo término latino, comunidad que funda lo común de sus significaciones, la neutra noción de "acudir a un mismo lugar", que es la estrictamente dada por 'concurrir', 'concurrencia', 'concurrente'.

4°. Pero en los usos adjetivos el espíritu de la lengua castellana ha constituido un matiz diferenciador de bastante significatividad: "competitivo", en efecto, se diferencia de 'competente' en que el segundo no pasa de connotar el competir, e incluso el mero concurrir; mientras que 'competitivo' denota el competir y connota con mucha inmediatez el genérico concurrir. Pese al común origen de los dos adjetivos, mientras que se puede decir con gusto 'competente' en sentido absoluto -o sea, de un individuo considerado aisladamente-, en cambio, el uso absoluto de 'competitivo' es violento y (de nuevo) carece de sanción y de origen populares: sólo se presenta en el léxico técnico hasta ahora adoptado por los economistas: 'industria competitiva', etc.

Ahora bien: el sustantivo más inmediatamente asociado con 'competitivo' por la lengua castellana es 'competición', no 'competencia'; y el asociado directamente con 'competente' es 'competencia', no 'competición'. De aquí que 'competición' me parezca mejor castellano que 'competencia' para designar la situación relativa de los empresarios en el mercado según la concepción capitalista clásica. Y 'competencia' mejor castellano que 'competición' para designar la cualidad de sapiente o de capaz de una operación no innata.

Lo que intento al escribir 'competición' en vez de 'competencia' es proponer a los economistas de habla castellana que recuperen un trozo de su hablar auténtico y no tecnifiquen demasiado el léxico de una lengua que está viva gracias a que, de un modo u otro, conserva la suerte de haber nacido como lengua escrita en un canto épico popular. Ellos, como parte de los pueblos de

habla castellana, decidirán en los próximos años. A eso les incito con la nota de presentación de la *Historia*. Tal vez convenga presionarles un poco más directamente -a los escritores economistas y a los que publican sobre ciencias sociales en general- con objeto de que tomen posición. Con ese fin envío copias de la presente carta a los profesores José Luis Sampedro, Luis Angel Rojo y Juan Velarde (economistas), al profesor Angel Latorre (jurista) y al profesor Víctor Pérez Díaz (sociólogo). Como es natural, ustedes pueden consultar por su parte a cuantas personas altamente situadas deseen.

No querría desaprovechar la ocasión de expresarles:

a) Mi protesta por la desproporción entre la importancia dada a un punto atrevido de mi traducción, el precio a que ésta fue pagada y los presumibles beneficios que ustedes obtendrán del importante y voluminoso libro.

b) Mi indignación por el miserable pago de 500 ptas. que recibí ayer por un dictamen sobre un libro de etología humana y una nota bibliográfica sobre el tema. La lectura del libro dictaminado, la reflexión sobre él desde el punto de vista de su adecuación para sus colecciones y el repaso de bibliografía -no limitada a la presente en el volumen dictaminado- ocupan bastante más de 50 horas de trabajo de una persona avezada. Ya sé que lo mismo -o incluso menos- pagan ustedes a otros informantes. Pero eso no contribuye sino a aumentar mi repugnancia.

Manuel Sacristán

P.S. Adjunto nota nº 1 de erratas y lapsus de traducción para enmendar en la primera reimpression de la *Historia*.

pág. 633, renglón 28. - dice: ...política económica...; - debe decir: ...economía política...

4. Nota introductoria de la traducción castellana de **EL VARÓN DOMADO**

Con el seudónimo de *Máximo Estrella*, Sacristán tradujo para Grijalbo el texto de *Esther Vilar*, *El varón domado*. Sobre este ensayo, y un trabajo de *Illich*, escribió una

reseña para *Jove Guàrdia*, la revista de las *Juventudes Comunistas de Catalunya*: "Grandes descubrimientos en el día del libro" (*Jove Guàrdia*, año V, nº 4, junio 1975, p. 6).

En un carta a J. Pradera, de 11 de septiembre de 1972, Sacristán hacía igualmente una referencia a este ensayo de Vilar: "Querido Javier, acabo de recibir tu carta del 8. Claro que me gustaría seguir traduciendo para Alianza cosas como Hempel, y Toulmin. Interesarme, desgraciadamente, no. Cuando termine este verano -en sustancia, dentro de 9 días- habré traducido cuatro libros: un bonito ensayo de un discípulo de Lukács, G. Márkus, para Grijalbo; un trivial ensayo de otra lukácsiana, A. Heller, también para Grijalbo (es lo que estoy acabando ahora); el precioso libro de Quine; y una mierda incalificable para Grijalbo: *El varón domado*, de Esther Vilar, que he traducido por petición personal suya, como favor, y firmando la traducción con una alusión cínica que él no pesca (he firmado "Máximo Estrella"). Pues bien: Márkus y la Heller me han reportado por jornada de trabajo (=5 horas, incluida corrección) un poco más del triple que el Quine. La mierda de la Vilar, exactamente cuatro veces más. Sabes que no me interesa tener dinero, sino reducir el horario de trabajo. Si fuera consecuente, debería traducir sólo mierdas. Por otra parte, me sentí culpable por el hecho de que mi comentario del primer precio ofrecido por Alianza para la traducción del Quine provocara sin más un aumento. No tengo carácter para que eso se repita".

Curiosamente, el 26 de octubre de 1973, Vilar dirigía una carta al "señor Máximo Estrella, traductor de *El varón domado*, ediciones Grijalbo" en la que se expresaba del modo siguiente:

"Muy estimado señor Estrella, la traducción que usted ha hecho de mi libro *El varón domado* es magnífica, absolutamente perfecta. Le quedo muy agradecida".

La observación añadida es una nota de: Hannelore Schütz, *La mujer domada*, p. 16.

A. Dos advertencias del traductor.

1° El alemán dispone de un término simple ('Mensch') para el concepto de 'ser humano', y de otro ('Mann') para el concepto de "ser humano varón". Las lenguas latinas tienen que contentarse con el derivado de 'homo', que, trátase de 'uomo', 'homme', 'hombre', etc. dice él solo, según los casos, "Mensch" o "Mann". Avergoncémonos. Y resolvamos el problema usando oscilante-

mente -pero sin posibilidad de confusión- 'hombre', 'varón', 'ser humano', e incluso (creo que sólo una vez) 'Homo sapiens'. 'Mujer' no tiene problema. Porque, aun cuando los alemanes disponen, también en este caso, de un matiz para nosotros desconocido -'Weib', neutro, la mujer en cuanto hembra de la especie Homo sapiens, y 'Frau', femenino, la mujer en cuanto compañera del (hoy degradado) 'Herr', señor-, en este caso el matiz es feudalizante y son ellos los que se tienen que avergonzar.

2ª. "Der dressierte Mann" significa literalmente "el varón amaestrado".

Con el galicismo "dressieren" los alemanes designan la actividad de amaestrar animales, salvajes o domésticos, principalmente para el circo; pero también el corrientemente amaestramiento de los perros, por ejemplo, para que realicen actividades o adopten posturas más o menos caricaturescamente humanas. Por lo tanto, "el varón amaestrado" habría sido traducción más literal del título alemán.

Pero el sustantivo correspondiente al verbo 'dressieren' -'Dressur'- significa, en general, el arte del domador y su efecto. En castellano decimos domador, no amaestrador. Consecuentemente, 'Dressur' se debe traducir por 'doma'. Ocurre, además, que el arte del domador incluye, junto con el primario y básico dominar, también el amaestrar. Por donde "amaestramiento" se puede considerar incluido en la comprensión de "doma".

Por último -en enunciación y en importancia-: siendo el de traducir un oficio hecho principalmente de represión, y siendo particularmente represiva la traducción de este libro, me ha parecido peligroso para mí imponerme la represión ulterior de renunciar a retorcer -por lo demás, con completa fidelidad a la autora- la habitual traducción castellana del título de la comedia de Shakespeare (La fierecilla domada). Eso sin olvidar el viejo y cruel romance castellano del mismo tema luego dramatizado por Shakespeare. Etcétera.

El varón domado quiere decir, pues, "el varón domado con amaestramiento". Y en la traducción se usa 'doma' connotando conscientemente también "amaestramiento".

B. Hannelore Schütz (La mujer domada): "(...) Pues "los varones -dice Esther Vilar- han llegado a encarecer hasta precios insensatos la utilización en exclusiva de una vagina" femenina (ya me gustaría conocer alguna vez una vagina que no fuera femenina)" (p. 16).

De las dos posibilidades de la

senectud del traductor -la camisa de fuerza para calmar berrinches y el compadecer a los delincuentes-, el presente traductor (por la cuenta que le tiene) ha escogido la segunda. Eso explica que al traducir a la señora Esther Vilar suprimiera el adjetivo "femenina" que esta distinguida autora añadía a "vagina". Y así ha estropeado el chiste a la no menos distinguida autora del presente libro. Por eso está obligado a dar testimonio de que, aunque el lector de lengua castellana no encontrará esa adjetivación redundante en la traducción del libro de la señora Vilar, el sarcasmo de la señora Schütz está justificado: el original alemán de El varón domado, de Esther Vilar, entregado a la paciente piedad de este traductor contenía, en efecto, la distinción implícita entre vaginas femeninas y vaginas de otra clase. (Máximo Estrella).

5. Informe editorial sobre ÁLVAREZ DEL VAYO, JULIO: GIVE ME BATTLE

En RUB-FMSL, puede consultarse este informe editorial fechado en agosto de 1973 que Sacristán escribió, probablemente, para la editorial Grijalbo, quienes posteriormente editaron estas memorias del dirigente republicano.

Estas fragmentarias memorias de Alvarez del Vayo, son, como podía suponerse ya antes de la lectura, un texto del mayor interés. Como podía suponerse ya antes de la lectura y, sin embargo, con sorpresa al leer. Pues podía adelantarse el interés de la experiencia vivida desde observatorios históricos tan panorámicos como los ocupados por el autor en épocas decisivas; pero no la espléndida y simpática vitalidad con que Alvarez del Vayo reproduce el sentido aún duradero de lo que vivió e introduce en la narración histórica una constante remisión al presente. Es inútil -me parece- detallar cualidades de un texto que habría que editar lo antes posible. Por eso paso a exponer el problema principal que plantea su adición (el otro, el de censura, no me parece resoluble, de modo que no aludiré a él).

Julio Alvarez del Vayo ha perdido el uso del castellano escrito. Es ese un efecto natural -en un hombre que no es fundamentalmente escritor- del uso cotidiano del inglés en su vida pública y en su vida privada

(Alvarez del Vayo está o estaba casado con una suiza, y hablaba con ella inglés y alemán). Su texto es, lingüísticamente, una extraña jerga inglesa con palabras -no siempre- castellanas. Hay que realizar un trabajo de redacción integral, frase por frase. El trabajo es, además de pesado, un poco -no mucho- delicado: por ejemplo, hay que estar sobreaviso respecto de las siglas y los nombres de instituciones internacionales, que el autor menciona en su tenor inglés; lo mismo ocurre -con más gravedad- a propósito de instituciones españolas, ya de antes del actual régimen, ya de éste. El trabajo de redacción ha de ser, en suma, cuidadoso. El texto no se puede publicar tal como está.

Por otra parte, el redactor deberá introducir -en la medida de lo posible- en el texto principal las aclaraciones del autor a un editor probablemente inglés; son textos manuscritos que tienen en varios casos muchísimo interés y amplían el texto principal.

Quizás valdría la pena pensar en dos ediciones de este texto: una primera en formato respetable, pasta dura y con ilustraciones; tres meses después, el paperback. No menos conveniente sería ponerse en relación con Alvarez del Vayo para intentar

6. Nota a la traducción castellana de POEMAS Y CANCIONES

adquirir todos sus escritos cuyos derechos en castellano están disponibles.

Sacristán escribió una presentación para la edición de los poemas y canciones de Raimon por Ariel en 1973: "Amb tots els bons que em trob en companyia (Raimon 1959-1973)" (Lecturas, Icaria, Barcelona, 1985, pp. 251-267), que el propio cantautor sigue considerando espléndida (entrevista con Xavier Juncosa para "Integral Sacristán"). El siguiente texto es la breve nota que Sacristán añadió a la traducción castellana, por él mismo realizada, de Poemes i cançons.

Poco más que las palabras de la presente traducción de las "letras" de Raimon son de exclusiva responsabilidad mía. Los detalles de la edición reflejan el compromiso al que hemos llegado cuatro personas: Raimon, Xavier Folch (director lite-

rario de Ariel), Alfred Picó (director de talleres de Ariel) y yo. Criterio común de los cuatro, ya antes de empezar la discusión, era que no se debía dar una versión cantable de los poemas, sino una traducción literal que permitiera a la persona de lengua castellana cantar el texto catalán entendiéndolo en todos sus detalles, o que le sirviera de cañamazo o material para hacerse su propia versión poética y cantable en castellano, al modo como el mismo Raimon se ha hecho la suya catalana de una canción de Víctor Jara, por ejemplo.

En cambio, discrepábamos en cuanto a la manera de poner en práctica ese criterio. Yo quería suministrar una versión literal, palabra por palabra e interlineada. Ésa me sigue pareciendo la forma radical de aplicar el criterio común dicho. Pero mis tres compañeros coincidieron en rechazar la presentación interlineada.

El compromiso al que llegué desde mi minoría de uno consiste en presentar traducciones literales, pero no interlineadas, sino enfrentadas. Se trata de traducciones palabra por palabra, salvo en los poquísimos casos de frases hechas, como, por ejemplo, *deixar ploure* (literalmente 'dejar llover', traducida por "oir llover") o, en otro plano, *hora foscant* (literalmente 'hora oscureciente', traducida por "entre dos luces").

Doy brevemente cuenta de una pequeña peculiaridad de la traducción: traduzco algunos valencianismos -los que más se prestan a ello- por andalucismos. Por ejemplo: traduzco *poc* por "poco" y *miqueta* por "poquito", porque son términos corrientes en Cataluña; pero traduzco *poquet*, que es catalán del País Valenciano, por "poquiyoy", no por "poquito", ni por "poquillo". Quiero así incitar a mis paisanos a ver de qué modo el valenciano es, sencillamente, un catalán, igual que el andaluz es un castellano. Y quizá por causas parecidas a las que hacen que para mi oído el castellano más hermoso sea el sevillano, creo que el valenciano de Raimon es un catalán particularmente agraciado.

Me siento algo incómodo al ver reproducida en esta edición para lectores de lengua castellana la nota que escribí en 1973 por cordial encargo de Raimon. Alguna gente de izquierda en sentido amplio (yo diría que en sentido amplísimo), creyéndose inminentemente ministrable o alcaldable, considera hoy oportuno abjurar sonoramente de Lenin. No pretendo ignorar los puntos del leninismo necesitados de (auto)crítica. Pero por lo que hace a la cuestión de las nacionalidades, la verdad es que la actitud de Lenin me parece no ya la mejor,

sino, lisamente, la buena. Ahora bien: una regla práctica importante de la actitud leninista respecto del problema de las nacionalidades aconseja subrayar unas cosas cuando se habla a las nacionalidades minoritarias en un estado y las cosas complementarias cuando se habla a la nacionalidad más titular del estado. A tenor de esa regla de conducta, tal vez sea un error la publicación en castellano de mi nota de 1973, dirigida primordialmente a catalanes.

Espero que no sea un error importante. Y me anima a esperarlo así la acogida de mis paisanos madrileños a Raimon en este suave y confuso invierno de 1976.

7. Prólogo a Heinrich Heine POEMAS

Lumen publicó en 1976 una antología de poemas de Heine. La selección y traducción son de Feliu Formosa; los dibujos fueron realizados por Todó y el prólogo (pp. 7-8) fue escrito por Manuel Sacristán, quien, como es sabido, en 1964, tradujo, anotó y prologó para la editorial Vergara la obra en prosa de Heine. Su presentación llevaba por título: "Heine, la consciencia vencida".

Uno puede decidir por motivos bastante variados que va a pasar un rato leyendo versos de Heinrich Heine: interés por la historia literaria, interés por la poesía alemana, interés por la curiosa colocación de Heine en la vida política de su época, interés por la presencia simultánea y complicada en su obra de motivos y elementos típicos del romanticismo alemán y mociones y factores muy corrosivos de él, y otros intereses parecidos. Lo que no parece probable es que el motivo sea el gusto primario, la satisfacción directa.

No es que la poesía de Heine no haya tenido cola. Por el contrario, ha tenido incluso una extraña capacidad de influir, despertar y sembrar por todas sus vertientes: el suspiro de Bécquer no es ajeno a la influencia del Libro de canciones de Heine; la crítica y el sarcasmo epigramáticos cultivados por Tucholsky o por Brecht se remontan también al poeta; y hasta el mismo chirriar entre motivaciones idílicas y motivaciones críticas o sarcásticas reaparece, con conciencia de su tradición, en poetas contemporáneos como Peter Rühmkorf o Hans-Magnus Enzensberger.

Pero creo que, a pesar de eso,

Heine está lejos de ser un clásico; su poesía lleva puesta fecha de un modo a la vez visible y decisivo, no como lleva fecha la del clásico: difícilmente se orienta o descansa en ella el que la lee desde lejos. No digo con eso que sea imposible disfrutar leyendo versos de Heine hoy. Lo que pienso es que el disfrute requiere una lectura muy oblicua, mediada por la predisposición a contemplar, como dijo Heine, los bosques de encinas de hoy en la bellota de la poesía de ayer.

Desde ese punto de vista, lo más conmovedor de la poesía de Heine es su frecuente fracaso. El fracaso se debe la vacilación y se manifiesta en incoherencias, complicaciones no buscadas inicialmente, contradicciones llamativas entre unos poemas y otros escritos casi al mismo tiempo. Ahora bien: un lector de hoy puede identificarse bastante con el fracaso, porque la vacilación a que se debe es una problematización, primero, de la lírica, después de toda literatura y, finalmente, del arte en general. Esa problematización lo ha sido a sabiendas: está expresada también en las prosas críticas y ensayísticas de Heine. Pero incluso cuando se considera sólo su poesía, salta a la vista que Heine ha sido uno de los descubridores de la crisis del arte: su manera burlesca de reconocer el fracaso de los intentos poéticos una vez realizados, su introducción de un realismo crítico en la lírica con una lengua prosaizante y hasta distanciadora son ejemplos de las manifestaciones poéticas de su descubrimiento.

Y en esto está la posibilidad de disfrutar leyendo versos de Heine: en que la consciencia crítica y autocrítica es en ellos poética, en absoluto pedante o fabulística. En los versos de Heine la poesía revela su crisis; a la inversa, la crisis de la poesía es, en los versos de Heine, poesía. La gratificación que da su lectura es ambigua y disfrutar con ella quizá sea masoquista. Pero así es la cosa.

La antología que ha compuesto Feliu Formosa ordena los poemas cronológicamente. Prescinde de las dos grandes composiciones épicas de 1842 y 1844 (*Atta Troll, Deutschland*) por no fragmentarlas; y renuncia a dar muestras de los poemas largos y tristemente malos de los últimos tiempos de la larga agonía de Heine. La pérdida de información que así sufriría el lector se compensa -creo que muy bien- con las piezas seleccionadas de los *Poemas del tiempo* (por lo que hace a la década de 1840) y con algunos "Poemas de 1853 y 1854" y del "Apéndice" (por lo que hace a la última fase de la vida de Heine).

VI.4 CARTAS



1.A Juan Grijalbo

En esta carta dirigida a Juan Grijalbo, fechada en Puigcerdà el 6 de septiembre de 1973, Sacristán hace referencia a un informe que le fue pedido por la editorial sobre una obra de S. Marlowe y a la colección Hipótesis que codirigió con Francisco Fernández Buey.

Amigo Grijalbo,

ayer me llegó su postal de Leningrado, que le agradezco. Le supongo ya en Barcelona, por lo que le mando estas pocas líneas acerca de asuntos pendientes.

Desgraciadamente -porque sospecho que a usted le hacía gracia- yo también juzgo negativamente el libro de S. Marlowe *The Man with no Shadow*. Lo verá usted por el informe que mandé a Ignasi Vidal. No me parece verdadera ni apreciable fantapolítica, sino algo bastante más turbio. Justo es decir que si el autor puede realizar esa operación que considero turbia es porque sabe de verdad cosas de España. En fin, usted verá.

[...] Le he entregado a Paco Fernández Buey todos los trastos de matar en el asunto de "Hipótesis". Como yo me temía, es la capacidad del impresor la que falla, y no nuestro trabajo de edición y redacción. Quizás no importe mucho el retraso. Sobre todo dado que el curso universitario no empezará aquí hasta enero, y los estudiantes barceloneses y madrileños darán probablemente de un 30 a un 40 por ciento de los compradores europeos...

Me preocupa que Paco Fernández no debería comprometerse a llevar la colección con el mismo modo de remuneración "a destajo" -por libro- al que yo soy tan aficionado. Creo que debería cobrar un tanto al mes, como J. Muñoz. Por eso les propondría -a usted y a él- que las 9.000 pesetas de que

habíamos hablado, en vez de ser por libro, fueran por mes. Puesto que se trata de editar 15 vols. al año, eso le "ahorra" a usted 27.000 ptas. sobre mi presupuesto, pero le da a él una mayor seguridad, cosa que vale algo y que, aunque no de mi gusto cuando se trata de mí, me parece importante ofrecer a otros. Él está de acuerdo.

Pronto pasaré a verle por Barcelona. Mientras tanto, hágame el favor de saludar a su esposa de mi parte y reciba un amistoso abrazo, Sacristán

2.A Miguel Sánchez Mazas

Querido Miguel,

ha sido una gran alegría el recibir tu carta del 20 de julio; hasta me parece un indicio más de que no me he muerto. Tal vez sepas que me he pasado tres meses en el Hospital Clínico de Barcelona, donde me implantaron una válvula aórtica después de superar (relativamente) un casi fallo renal producido (sobre la base de mi crónica insuficiencia) por el líquido de contraste utilizado en el cateterismo que hacen para el examen hemodinámico previo a la operación. Después de ésta "hice" -según la jerga de los médicos- una pericarditis lo suficientemente seria y dolorosa como para que tuvieran que desfibrilarme en cuidados intensivos. Cuando calcularon que ya me sostendría de pié, me operaron para dotarme de la fistula arterio-venosa que necesitaré en el momento en que la hemodiálisis resulte imprescindible. (Ando ya con una tasa de creatinina en torno el 6). Y luego, sin duda para que no sufriera un enfriamiento psíquico demasiado repentino, la Providencia tuvo la bondad de mandar a mi compañera un sospechoso bultito en el pecho. Resultó ser

un fibroadenoma inofensivo pero eso sólo se comprobó por biopsia, después de veinte días de lata radiológica de vario tipo (mamografías, xerografías, termografías,...)

Cuando estaba levantando la losa de esa tumba barroca me llegó tu carta, definitiva señal de que estoy vivo. (Por cierto, que, aunque la carta me ha llegado, la dirección sigue teniendo un error...)

Desde luego que acepto con agradecimiento y buen ánimo vuestro ofrecimiento de tener que ver con *Theoria* 2ª época. Yo te conocí porque existió la vieja *Theoria*.

La verdad es que en los primeros tiempos, mientras no haya recuperado no diré la salud (porque ya no puedo pensar en una restitución in integrum), pero sí al menos la energía suficiente, no voy a ser de mucho servicio. De todos modos, en el cuestionario, al que he contestado, y que adjunto, os propongo algunos posibles asesores y redactores, e incluso me permito recoger tu invitación a que escriba una nota editorial, si el asunto os parece de interés: mi intención es escribir unas pocas palabras para decir que no tiene ninguna utilidad ya hoy contraponer a un irracionalismo oscurantista bastante de moda una euforia progresista y científicista que pocos científicos admitirían; recordar cortésmente a los románticos anticientíficistas su ignorancia y a los petulantes progresistas ciegos el hecho, por ejemplo, de que entre los que pidieron la moratoria en ingeniería genética no estaba el cardenal Bellarmino, ni siquiera Theodore Roszak, pero, en cambio, estaba el mismísimo Watson. Si os parece que esa "toma de posición" merece una notita editorial, me lo decis (y me dais instrucciones sobre extensión); y si no, me lo decis también y pasamos a otra cosa.

Me gustaría muchísimo ir a la reunión donostiara de principios de septiembre; cuando sepáis las fechas, haz el favor

de avisarme a mi dirección de Barcelona y a esta otra, en la que pasaré varias semanas: Ca la Neus, Parlavà (Girona)

Sin embargo, no puedo asegurar que vaya, porque eso depende de que los médicos me dejen y de que pueda cambiar la fecha de la convocatoria de exámenes de septiembre de la asignatura (qué risa, ¿no?) que cae el 7 de septiembre.

El proyecto de *Theoria* 2ª época me parece sólido, pero en un punto estoy dubitativo: parece que calculáis unos costes de distribución del 25% al 30%. Yo dirijo una pequeña revista y nuestro coste de distribución es del 50%. Los porcentajes que tú me das sólo me parecen probables si prescindís de agencia distribuidora y la revista vende directamente a los librerías. ¿Es eso lo previsto?

Te escribo a San Sebastián y a Ginebra para asegurar que esto te llegue. Y discúlpame que lo haga a máquina: siempre tuve mala letra, pero ahora, después de tanto bisturí, ya ni garrapateo. Espero tener la alegría de verte en San Sebastián, y mientras tanto te mando un abrazo.

3.A Eloy Fernández Clemente

Querido amigo,

estoy cascado, pero no chocheo. Con esa precisión podrás inferir que no me olvido de los amigos (al menos, todavía, y si el estar cascado no da un "salto cualitativo", tampoco los olvidaré en el futuro).

También he de protestar de que lla-mes "magníficos" a los dos tomos aparecidos de *Panfletos* y *Materiales*. Me parece que ellos revelan bastante bien el desastre que en muchos de nosotros produjo el franquismo (en mí desde luego): son escritos de ocasión, sin tiempo suficiente para la reflexión ni para la documentación.

En cambio, te agradezco mucho lo que dices de una posible utilidad mía en otras épocas. Supongo que también eso es falso, pero el hombre es débil y acepta algunas falsedades.

Y en cuanto a la entrevista para *Andalán*, la hacemos cuando quieras. A propósito de lo cual es bueno que sepas que yo

tengo algunas limitaciones graves: después de una operación de corazón, me falló definitivamente el riñón que me quedaba. Hace veinte años, cuando le pasaba a uno eso, el parte médico decía que falleció de fallo renal. Ahora te enchufan a una máquina de hemodiálisis cada 48 horas y sobrevives, aunque no lo pasas muy bien. Consecuencia: no haremos la entrevista en día de hemodiálisis. Cuando haya que hacerla me telefoneas antes (o me telefona alguien de *Andalán*) y fijamos la fecha.

Mandaré uno de estos días una carta internacional a Lola Albiac: se trata de componer una cadena universitaria mundial en pro del desarme nuclear. Espero que ella te enganche a la cadena,

Mientras tanto, un saludo afectuoso.

Manolo

4.A Félix Novales

Apreciado amigo,

Me parece que, a pesar de las diferencias, ninguna historia de errores, irrealismos y sectarismos es excepcional en la izquierda española. El que esté libre de todas esas cosas, que tire la primera piedra. Estoy seguro de que no habrá pedrea.

Si tú eres un extraño producto de los 70, otros lo somos de los 40 y te puedo asegurar que no fuimos mucho más realistas. Pero sin que con eso quiera justificar la falta de sentido de la realidad, creo que de las dos cosas tristes con las que empiezas tu carta -la falta de realismo de los unos y el enlodado de los otros- es más triste la segunda que la primera. Y tiene menos arreglo: porque se puede conseguir comprensión de la realidad sin necesidad de demasiados esfuerzos ni cambiar de pensamiento; pero me parece difícil que el que aprende a disfrutar revolcándose en el lodo tenga un renacer posible. Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no sólo intelectualmente (Por cierto, que, a propósito de eso, no me parece afortunada tu frase "reconciliarse con la realidad": yo creo que basta con reconocerla: no hay por qué reconciliarse con tres millones de parados aquí y ocho millones de hambrientos en en

Sahel, por ejemplo. Pero yo sé que no pienso que haya que reconciliarse con eso).

Sobre la cuestión del estudio de la historia, repito lo que ya te escribí: a principios de septiembre podré hablar con Fontana, que estará aquí, y comentaremos el asunto. No tienes que temer en absoluto que, porque estés preso, no te vaya a decir lo que piensa. Fontana es un viejo militante, ahora sin partido, como están los partidarios de izquierda con los que él tuvo y tiene trato, pero no se despistará al respecto.

Tu mención del problema bibliográfico en la cárcel me sugiere un modo de elemental solidaridad fácil: te podemos mandar libros, revistas o fotocopias de artículos que interesen allí. Por de pronto, te voy a mandar (por correo aparte) algún número de la revista [mientras tanto] que saca el colectivo en que yo estoy. Pero es muy posible que otras cosas te interesen más: dílo.

Por último, si pasas a trabajar en filosofía, ahí te puedo ser útil, porque es mi campo (propriadamente, filosofía de la ciencia, y lógica, que tal vez no sea lo que te interese. Pero, en fin, de algo puede servir).

Con amistad,

Manuel Sacristán Luzón

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

No tiene mérito ser idealista cuando se vive en Babia; lo tiene en cambio serlo cuando se vive en la Tierra y se ha conocido su hedor.

Albert Einstein (cita tomada de F. Fernández Buey, *Albert Einstein. Ciencia y consciencia*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005).

I. De MANUEL SACRISTÁN LUZÓN

Las ideas gnoseológicas de Heidegger, Crítica, Barcelona, 1996; edición de Francisco Fernández Buey.

Es la tesis doctoral de Sacristán editada inicialmente por el CSIC en 1959. Emilio Lledó ha destacado su importancia filosófica y su magnífico castellano, y ha leído con admiración la reflexión final que cierra el ensayo: “Por eso no es de esperar que el hombre interrumpa su diálogo racional con la realidad para entablar ese otro “diálogo en la historia del Ser” (HW 252) cuyos personajes se niegan a declarar de dónde reciben la suya” (p. 248). En su reedición por Crítica, se incluye un prólogo de Francisco Fernández Buey.

Introducción a la lógica y al análisis formal, Ariel, Barcelona, 1964.

Texto central para la (re)introducción en nuestro país de la lógica formal. Reediciones durante los años sesenta y setenta; fue publicado nuevamente por el Círculo de Lectores en 1990, con edición a cargo de Albert Domingo Curto y Vera Sacristán Adinolfi. Sigue siendo destacable la singular combinación de lógica, epistemología y filosofía de la lógica presente a lo largo de todo el ensayo. Paula Olmos y Luis Vega Reñón han estudiado sus informadas consideraciones sobre el teorema de incompletud de Gödel.

Antonio Gramsci, *Antología*, Siglo XXI, México, 1970. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán.

Cuidada (y sentida) selección de textos de Antonio Gramsci, uno de los marxistas más considerados y transitados por Sacristán. Editada primeramente en México, fue un ensayo decisivo para la introducción y conocimiento del pensador y revolucionario italiano en el ámbito hispanoamericano. Del autor de los *Cuadernos de la cárcel* ya había escrito detalladamente Sacristán en su artículo de 1959, para la Enciclopedia Espasa, sobre las corrientes filosóficas después de la II Guerra Mundial.

Gerónimo. Historia de su vida, S. M., Barret (ed), Hipótesis/Grijalbo, Barcelona, 1975. Reeditada por F.W. Turner III. Traducida y anotada por Manuel Sacristán.

Fue el volumen 16º de la colección Hipótesis, codirigida por Francisco Fernández Buey y por él mismo. Las notas del traductor ocupan las páginas 145–199. Entre ellas cabe destacar:

“Choque de culturas, etnocidio, genocidio”, “Volver a Arizona”, “Genocidio conseguido o frustrado”. En esta última señala Sacristán: “(...) su ejemplo indica que tal vez no sea siempre verdad eso que, de viejo, afirmaba el mismo Gerónimo, a saber, que no hay que dar batallas que se sabe perdidas”.

Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I, Icaria, Barcelona, 1983.

Se recogen en este primer volumen de Panfletos y materiales – título escogido por el propio autor – algunos de sus principales trabajos en el ámbito de la tradición marxista. Entre ellos, “La tarea de Engels en el Anti-Dühring”, “Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács” y “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”. En su nota de presentación señalaba Sacristán: “No es difícil distinguir entre un material y un panfleto, aunque traten de lo mismo. El panfleto no se escribe para la gente de uno, a diferencia del material, sino para llamar la atención de otros círculos que se considera interesantes”. Sacristán no incluyó en este volumen algunos de los materiales que había publicado en revistas como *Nuestras ideas o Nous Horizons*. Así, “Humanismo marxista en la ‘Ora marítima’ de Rafael Albert” (1957), “Jesuitas y dialéctica” (1960) o “Tres notas sobre la alianza impía” (1961).

Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II, Icaria, Barcelona, 1984.

Es el volumen más filosófico de toda la serie. En él pueden verse desde antiguas colaboraciones en Laye –por ejemplo, “Homenaje a Ortega” o “Verdad: desvelación y ley” – hasta la comunicación presentada en 1981 al congreso de Guanajuato, pasando por comentarios sobre la ecodinámica de K.E. Boulding o su célebre texto sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores. Los “Apuntes de filosofía de la lógica” recogen gran parte del material presentado por Sacristán a sus oposiciones de 1962 a la cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia. Uno de los primeros textos que Sacristán escribió después de su vuelta de Münster –“Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz” – sigue siendo tan destacable como sus reseñas, de principios de los cincuenta, de las obras de Simone Weil.

Intervenciones políticas, Icaria, Barcelona, 1984.

Escribió Sacristán como nota previa: “Este tercer volumen es el más meramente documental de todos. Y encima tiene lagunas, para mí lamentables, que no he podido rellenar: las intervenciones dirigidas al Comité Central del PCE y al del PSUC, a sus respectivos comités ejecutivos y a numerosas organizaciones de base durante los años 1956–1970. Yo me tomaba muy en serio lo de las “medidas conspirativas” y no guardaba papeles comprometedores o que pudieran dar pistas. Esa rigidez, que me permitió superar sin desperfectos graves cinco registros concienzudos de la BPS, me deja ahora sin documentación que quisiera tener. Váyase lo uno por lo otro”. Hay que agradecer a Miguel Manzanera y a Gaiame Pala que hayan subsanado este déficit. Textos como “La Universidad y la división del trabajo”, “Cuando empieza la vista”, “A propósito del eurocomunismo” o “Checoslovaquia y la construcción del socialismo” tienen en este volumen un papel destacado.

Algunos destacados miembros de la llamada “Escuela de Barcelona” hablaron en torno al poco desarrollado olfato literario-artístico de Sacristán. Ensayos como “La veracidad de Goethe”, “Heine, la consciencia vencida”, “La práctica de la poesía (Joan Brossa)” o “Una lectura del Alfanhú de Rafael Sánchez Ferlosio” ponen en serias dificultades la anterior afirmación. A los citados trabajos se añadan aportaciones y críticas de Sacristán en *Laye*, la entrevista con Martí i Pol sobre Joan Brossa y su recordado prólogo a los *Poemas y canciones* de Raimon.

Pacifismo, ecologismo y política alternativa, Icaria, Barcelona, 1987. Edición al cuidado de Juan-Ramón Capella.

En la nota de presentación señala el editor: “Este volumen reúne escritos de Manuel Sacristán Luzón realizados entre 1979 y su muerte en 1985. Se refieren a una temática que más le preocupó en los últimos años de su vida: la constituida por los problemas de la crisis de civilización, las amenazas sociales y políticas para la supervivencia de la especie y la crisis del movimiento emancipatorio contemporáneo. Su conjunto puede ser representativo del intento de Manuel Sacristán de ensanchar la base de conocimiento y la perspectiva de una voluntad ético-política emancipatoria renovada”. Se incluye en el volumen uno de los últimos escritos de Sacristán: su presentación a la traducción castellana —de Miguel Candel— del undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel. Igualmente su conferencia de 1983 sobre “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx”.

“Karl Marx como sociólogo de la ciencia”, *mientras tanto*, n° 16-17, noviembre-diciembre de 1983, pp. 9-56.

Sacristán impartió dos cursos de posgrado en la UNAM mexicana durante el curso 1982-1983: uno sobre “Inducción y dialéctica”, y otro sobre Marx y la sociología de la ciencia. Este último curso fue la base de este largo artículo que fue primeramente publicado en México. En mi opinión es, junto a “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, el mejor ensayo de filología marxista de Sacristán. Un texto admirable, mirado como quiera mirarse, leído como prefiera ser leído. Domingo Curto lo ha incorporado a su edición (en prensa) de escritos de Sacristán sobre filosofía moderna y contemporánea.

“Sobre el estalinismo”. *mientras tanto* n° 40, 1990, pp. 147-157. Transcripción de Juan-Ramón Capella.

El 23 de febrero de 1978 Sacristán participó, junto con Manuel Vázquez Montalbán, en una mesa redonda sobre el estalinismo celebrada en el salón de actos del convento de los padres Capuchinos de Sarrià (Barcelona), en el mismo lugar en el que años antes se había constituido el Sindicato Democrático de Estudiantes de Barcelona. Se recoge aquí la transcripción de su intervención inicial.

Lógica elemental, Ed Vicens Vives, Barcelona, 1996. Edición a cargo de Vera Sacristán Adinolfi.

Poco después de ser expulsado de la Universidad de Barcelona en 1965, vía no renovación de su contrato laboral, Sacristán aceptó el encargo de la editorial Labor de escribir la sección de

Lógica de una enciclopedia temática que por aquel entonces se proyectaba y que, de hecho, nunca llegó a editarse. Sacristán dejó acabado, sin embargo, un manuscrito de más de 400 páginas que su hija Vera editó en 1996. Respecto a Introducción al análisis y a la lógica formal, este nuevo manual presenta algunas novedades: silogística, los métodos gráficos de la lógica de clases, lógica modal y un esquema de historia de la lógica. Un destacado prólogo de Jesús Mosterín (págs. III-X) abre el volumen.

El Orden y el Tiempo. Introducción a la obra de Antonio Gramsci (1891-1937), Trotta, Madrid, 1998. Presentación y edición de Albert Domingo Curto.

Domingo Curto transcribió con admirable esmero y competencia este texto de Sacristán que era la presentación —interrumpida— a su *Antología* de Gramsci. Señala Domingo Curto en su texto introductorio: “El contenido de *El Orden y el Tiempo* corresponde en esencia al de un detallado estudio biográfico sobre Antonio Gramsci, el cual se interrumpe en la descripción del momento de su detención, el 8 de noviembre de 1926... El manuscrito aquí transcrito abarca los aspectos socio-políticos y también filosóficos más importantes de la vida de Gramsci hasta ese preciso instante en el que es detenido”.

De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004, edición a cargo de Francisco Fernández Buey y S. López Arnal.

Se recogen en este volumen once entrevistas con Sacristán: la primera, sobre “Checoslovaquia y la construcción del socialismo” es de 1969; la última, para *Mundo Obrero*, es de 1985. Se incluyen también la larga conversación con Sacristán sobre traducción de 1982 y la magnífica entrevista de Gabriel Vargas para *Dialéctica* de 1983.

Escritos sobre el Capital (y textos afines), El Viejo Topo, Barcelona, 2004. Prólogo de Alfons Barceló y epílogo de Óscar Carpintero; edición de Salvador López Arnal (en colaboración con la F.I.M.)

Se han recogido en este volumen trabajos de Sacristán sobre *El Capital*, sobre los *Grundrisse*, en torno a *Teorías sobre la Plusvalía* o sobre escritos del Marx tardío. Destacan las cuidadas y penetrantes anotaciones de lectura sobre *El Capital* de Sacristán —sección 8ª—, así como su conferencia, de 1977, “Sobre economía y dialéctica” o el coloquio que siguió a su intervención sobre “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”.

Seis conferencias. Sobre tradición marxista y nuevos problemas, El Viejo Topo, Barcelona, 2005. Presentación de Francisco Fernández Buey y epílogo de Manuel Monereo; edición de S. López Arnal.

Se recogen en este volumen la transcripción y los esquemas de seis conferencias de Sacristán impartidas entre 1978 y 1985: “Sobre el estalinismo”, “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia”, “Centrales nucleares y desarrollo capitalista”, “La situación del movimiento obrero y de los partidos de izquierda en Europa Occidental”, “Tradición marxista y nuevos problemas” y “Sobre Lukács”. La heterogeneidad de los temas tratados no debería ocultar un probable hilo conductor: la

mirada crítica (y equilibrada) de Sacristán sobre determinados aspectos de la tradición marxista y, al mismo tiempo, la sentida consideración de que la tradición socialista, con vocación no meramente nominal de transformación social, debía abrirse con sinceridad, estudio y modestia a los nuevos movimientos y a las nuevas problemáticas de aquellos años (fundamentalmente, al feminismo, al pacifismo y al ecologismo).

Fundamentos de filosofía. Apuntes de las lecciones del curso 1956–1957. Universidad de Barcelona, ediciones técnicas del S.E.U., 1956.

Son los apuntes editados de las clases que Sacristán impartió en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, después de su regreso del Instituto de Lógica Matemática de la Universidad de Münster. Constan de los siguientes apartados: 1. Introducción. 2. Lógica. 3. Metodología. 4. Teoría del conocimiento. 5. Ontología. Las partes dedicadas a la lógica y a la gnosología ocupan más del 65% del volumen.

Existen unos apuntes similares pero no idénticos del curso 1957–1958 que pueden consultarse en Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Manuel Sacristán Luzón.

En prensa o en preparación:

Lecturas de filosofía moderna y contemporánea, Trotta, Madrid (en prensa). Edición, notas y presentación de Albert Domingo Curto.

Sobre dialéctica, El Viejo Topo, Barcelona (en prensa). Prólogo de Miguel Candel y epílogo de Félix Ovejero Lucas.

Escritos de filosofía, sociología y política de la ciencia, El Viejo Topo, Barcelona (en prensa). Presentación de Guillermo Lusa y epílogo de Joan Benach y Carles Muntaner.

Sobre Gerónimo, El Viejo Topo, Barcelona (en prensa).

Antología mínima. Casal del Mestre, Santa Coloma de Gramenet 1988.

Edición del Grup de Filosofia del Casal del Mestre de la ciudad colomense, dirigido por Pere de la Fuente. Breve antología destinada a estudiantes de bachillerato de aquellos años, que cuenta con un magnífico prólogo de Miguel Candel: “Manuel Sacristán: la idea hecha acción”.

II. ANTOLOGÍAS

Contra la filosofía licenciada. Casal del Mestre, Santa Coloma de Gramenet 1992.

Edición en catalán de cinco textos (o fragmentos) en torno al concepto de filosofía (y afines): “Un apunte sobre la filosofía como especialidad”, “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, “Nota sobre el plan de estudios de la sección de filosofía”, “¿Qué es una concepción del mundo?” y “La

concepción marxista del mundo”. Miguel Candel escribió igualmente un prólogo para la edición con el título. “Manuel Sacristán y la renovación de la filosofía en Catalunya”.

M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres, El Viejo Topo, Barcelona, 2003. Presentación de Jorge Riechmann y epílogo de Enric Tello (en colaboración con la Fundación de Investigaciones Marxistas, FIM). Edición a cargo de Salvador López Arnal.

Amplia selección de textos de Sacristán, en gran parte inéditos, agrupados en 18 apartados que muestran la diversidad y amplitud de sus intereses. Hay casi unanimidad en la consideración positiva de los escritos de Riechmann y Tello.

III. De y sobre MANUEL SACRISTÁN LUZÓN

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

Componen este ensayo –hoy descatalogado– once de las entrevistas concedidas por Sacristán y un amplio conjunto de conversaciones con familiares, compañeros, discípulos y filósofos. Cierra el volumen una antología temática de sus escritos. En una de las entrevistas recogidas, señalaba Antoni Domènech: “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 esos 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” (p. 452).

Homenaje a Manuel Sacristán. Escritos sindicales y de política educativa, EUB, Barcelona, 1997. Edición de Salvador López Arnal.

CC.OO. de Barcelona organizó un homenaje en el décimo aniversario del fallecimiento de Sacristán. En este libro se recogen las intervenciones de Joan Carles Gallego, Guillermo Lusa, Jordi Olivares, Francisco Fernández Buey, Jaume Botey y José Luis López Bulla, así como una selección de textos de Sacristán sobre temas sindicales y políticos educativos. Entre ellos, “Una cuestión mal planteada” o el proyecto de “Líneas programáticas de la federación de enseñanza de CC.OO.” Sobre Manuel Sacristán

IV. Sobre MANUEL SACRISTÁN LUZÓN

Juan-Ramón Capella, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Trotta, Madrid, 2005.

En la solapa interior del volumen se señala: “ Esta biografía política de Manuel Sacristán constituye una primera aproximación global y rigurosa a su vida y a su obra. Y también una aproximación desde dentro a una historia real de la izquierda española en años aún cercanos... Este libro ha sido escrito principalmente para las personas jóvenes. Estas deben saber que Sacristán vivió en su propio tiempo cuestiones que hoy son importantes para ellas, y que las vivió pensándolas. Una parte significativa de la práctica política de Sacristán consistió en elaborar una reflexión volcada sobre el futuro del movimiento emancipatorio” .

E. Pinilla de las Heras, *En menos de libertad. Dimensiones políticas del grupo Laye en Barcelona y en España*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Excelente y modélico estudio sobre la revista Laye y su contexto cultural y político. El volumen incluye textos inéditos de Sacristán sobre Confucio, Montesquieu, Crisis, Libertad, Persona, todos ellos de principios de los cincuenta, elaborados para una enciclopedia política de la época que no llegó a editarse, e, igualmente, una conferencia impartida por Sacristán en 1954 que llevaba por título “ Hay una buena oportunidad para el sentido común” .

S. López Arnal, A. Domingo Curto, P. de la Fuente y F. Tauste (ed), *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón “ Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”*. EUB, Barcelona, 1999.

Textos de Fernández Buey, Manuel Cruz, Moreno Pestaña, Domingo Curto, Martínez Solas,... sobre la noción de filosofía y el filosofar en la obra de Sacristán. Se incluyen dos breves textos de Sacristán de 1966 y 1968, así como la transcripción de su intervención en las jornadas sobre Cultura y Educación de Interacción -84.

Juan Carlos García-Borrón, *España siglo XX. Recuerdos de observador atento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2005.

Memorias del que fuera amigo de Sacristán durante muchos años y compañero en revistas como *Quadrante* o *Laye*. La presencia de Sacristán es manifiesta a lo largo de casi todas sus páginas. Vale la pena fijar la atención en las cartas de Sacristán, de muy diversas épocas, que García Borrón presenta y comenta detalladamente en su narración.

Salvador López Arnal, Albert Domingo Curto, Pere de la Fuente, Francisco Tauste y Jordi Mir (eds), *Donde no habita el olvido*, Montesinos, Barcelona, 2005.

En noviembre de 2004 se celebraron en Santa Coloma de Gramenet (Barcelona) unas jornadas organizadas por el Grup de Filosofia, sobre lógica y filosofía de la lógica que recordaron el

40º aniversario de la publicación de *Introducción a la lógica y al análisis formal*. Se recogen en este ensayo las conferencias y comunicaciones presentadas durante las jornadas, así como tres textos inéditos de Sacristán. Cabe destacar los magníficos trabajos sobre Sacristán de Luis Vega, Paula Olmos, Christian Martín Rubio, Jordi Mir y Albert Domingo.

V. REVISTAS

1. “ 13 años de Andalán” , *Andalán* 434, septiembre 1985 (artículos de José Luis Rodríguez y Javier Delgado).
2. *Nuestra Bandera* nº 131, noviembre 1985 (artículos de Félix Ovejero, F. J. Martínez).
3. *Papeles de la FIM*, nº 14-15, 1985.
4. “ Manuel Sacristán Luzón 1925-1985” , *mientras tanto* 30-31, mayo 1987
5. “ Manuel Sacristán” . *Un Ángel Más*, 5, inv. 1989 pp. 57-103
6. “ Especial Escuela de Barcelona” , *Abalorio* 1991.
7. “ Homenaje a Manuel Sacristán en el 10º aniversario de su muerte” , *mientras tanto* 63, otoño 1995
8. *mientras tanto* 89 invierno 2003.
9. *Papeles de la FIM*, nº 21, 2003, 2º época
10. *El Viejo Topo*, julio-agosto 2005, nú m. 209-210.

Francesco Aquino, “ *L’influenza di Antonio Labriola nella cultura socialista spagnola*” , leída en noviembre de 1988 en la facultad de Letras de la Università di Roma (La Sapienza) con el Dr. Nicolao Merker como ponente. Dirección: Francisco Fernández Buey.

VI. TRABAJOS ACADÉMICOS

Miguel Manzanera Salavert, *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*. Tesis doctoral presentada en Madrid, UNED, 1993. Director: José Mª Ripalda.

Ávaro Ceballos Viro, “ *Manuel Sacristán y la literatura*” , Trabajo de investigación. Director: Pedro Ribas. Departamento Filosofía Universidad Autónoma de Madrid, 2002.

Giaime Pala: “ *Archipiélago PSUC (1968-1975)*” . Trabajo de investigación presentado en la Facultad de Historia de la Universidad Pompeu Fabra. Director: Josep Mª Termes.

Tesis doctorales en curso : Jordi Mir García, Christian Martín Rubio, Giaime Pala.

VII. PELÍCULAS

“ *Integral Sacristán* ”, dirigido por Xavier Juncosa.
Compuesto por los siguientes documentales:

1. El jove Sacristán.
2. El mestre Sacristán
3. Sacristán filòsof.
4. Lluita antifranquista.
5. Sacristán marxista
6. Sacristán México.
7. Els moviments socials.
8. Giulia.

VIII. TRANSCRIPCIONES

1. “ *Clases de metodología de las ciencias sociales de 1983–1984* ” .

Transcripción de Joan Benach

2. “ *Clases de metodología de las ciencias sociales de 1984–1985* ” .

Transcripción de X. Martín Badosa y J. Muñoz Malo

3. “ *Clases de metodología de las ciencias sociales 1981–1982* ” .
Salvador López Arnal

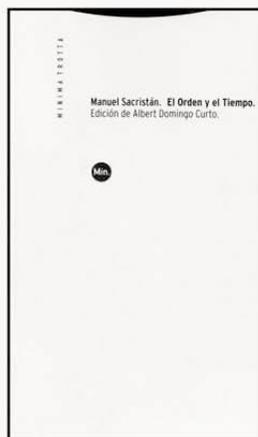
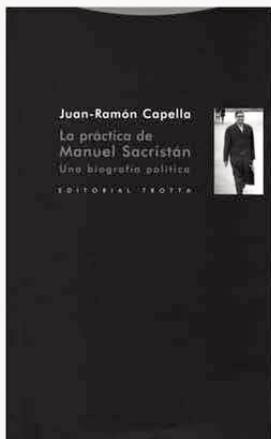
4. “ *Introducción a los nuevos movimientos sociales* ”
(1985) y diversas conferencias: Juan-Ramón Capella.

IX. PÁGINAS WEB

1. www.manuelsacristan.org

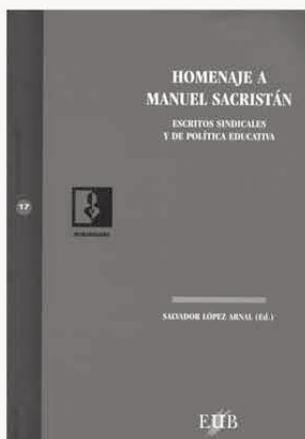
2. www.lainsignia.org

La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política.
J.R. Capella,
Trotta, Madrid,
2005.



El Orden y el Tiempo. Introducción a la obra de Antonio Gramsci (1891-1937).
Trotta, Madrid,
1998. Presentación
y edición de Albert
Domingo Curto.

De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón.
Los Libros de la
Catarata, Madrid,
2004, edición a
cargo de Francisco
Fernández Buey y
S. López Arnal.



Homenaje a Manuel Sacristán. Escritos sindicales y de política educativa.
EUB, Barcelona,
1997. Edición de
Salvador López
Arnal

Organizan:



Colaboran:



Impulsan:



Dia 23 de novembre
Paraninfo de la
Universitat de Barcelona.
Gran Via de les Corts Catalanes
585, Barcelona.

<M>
L-1, plaça Universitat

Dias 24 i 25 de novembre
Facultat de Ciències
Econòmiques i Empresariales.
Avd. Diagonal 690, Barcelona.

<M> L-3 Zona Universitària-
Palau Reial

Filmoteca de la Generalitat.
Avd. Sarrià, 33
<M> L-5 Hospital Clínic