

TEORÍA Y PRÁCTICA

LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DE MANUEL SACRISTÁN LUZÓN

Tesis doctoral presentada en 1993 por
Miguel Manzanera Salavert

Introducción

Notas para una biografía intelectual de Manuel Sacristán Luzón.

*Marxismus ist Theorie der Geschichte
(der Natur, der Gesellschaft, des Wissens),
und er entsteht immer wieder als Geschichte der Theorie*
J.A. Sandkühler¹

La vida de Sacristán se orientó por el deseo de organizar el mundo humano desde las ideas y de organizar las ideas de acuerdo con las necesidades del mundo humano. El saber sería sólo un equilibrio inestable, siempre históricamente condicionado, entre lo que se espera y lo que se desea, un compromiso en perpetua mutación entre lo que se conoce con relativa certeza y lo que fundamentalmente se ignora. Hablar, por esto, del pensamiento de Manuel Sacristán como si éste hubiera sido un sistema cerrado y autosuficiente, sería traicionar su verdadero significado. De aquí que una tesis sobre las ideas de Sacristán se presente como descripción de su trayectoria intelectual.

Sacristán pensaba que sólo la práctica es totalización coherente de la persona. Por eso afirmó -en una carta que cita Ripalda en MT 30-31, 129-, que sólo es posible presentar la razón como '*historie*': hay que considerar la labor de una biografía intelectual como la posibilidad de una presentación orgánica de la obra teórica y práctica de Sacristán, teniendo en cuenta que ello es posible porque se trata de momentos históricos ya

¹ El marxismo es teoría de la historia (de la naturaleza, de la sociedad, del saber) y surge siempre de nuevo como historia de la teoría.

pasados y disponibles para el análisis; la muerte ha sellado ese tiempo pasado permitiendo la interpretabilidad sistemática. Pero la vitalidad de su obra vendrá dada por el ritmo con que las diversas interpretaciones se sucedan para explicarse a sí mismas en Sacristán (MT 30-31).

En segundo lugar, esta investigación sobre el pensamiento de Manuel Sacristán Luzón está hecha desde lo que voy a denominar '*principio de inmanencia*'. Con esto se quiere decir que el criterio con el que se ha hecho la investigación es el de que existe una continuidad en la trayectoria intelectual del filósofo y que esa continuidad no es únicamente personal, sino también histórica y genérica.² El propio Sacristán ha defendido este criterio para la realización de una biografía personal en sentido comunista. En el manuscrito de 1969 sobre Gramsci, que Sacristán dejó sin publicar, titulado *El orden y el tiempo*,³ se contienen valiosas indicaciones en ese sentido:

«La mejor manera de evitar las parcialidades monográficas o polémicas en la consideración de la vida y la obra de Gramsci consiste en satisfacer respecto de ellas el criterio que él mismo declaró obligado para la comprensión de un hombre y su obra: “La busca del *Leitmotiv*, del ritmo del pensamiento en desarrollo, tiene que ser más importante que las afirmaciones casuales y los aforismos sueltos”»

Sacristán formula en este texto dos criterios biográficos: primero, el principio de inmanencia, la necesidad de entender un pensamiento humano desde sus propios criterios, y segundo, el carácter sintético de la razón que organiza la personalidad alrededor de un principio axial de universalidad, el carácter articulado de la persona humana alrededor del *Leitmotiv*. Esa síntesis personal no es meramente biográfica, sino principalmente histórica. Historicidad que se deriva de la constitución personal por la alteridad, por la relación con la otra persona humana a través de marcos institucionales. Estas consideraciones sobre la persona han sido expuestas por Sacristán, en la continuación de su escrito sobre Gramsci del año 69, del siguiente modo:

«[...] la biografía en sentido tradicional tiene escaso interés para la comprensión de la obra y la acción de Gramsci, y hasta, paradójicamente, para la comprensión de su vida. Pues se trata de un pensador y práctico de la lucha política, de un hombre que fundó el sentido de su vida y las motivaciones de su consciencia en realidades extraindividuales, con lo cual, por cierto, no hacía más que aplicarse a sí mismo su propia concepción histórico-social y política de la persona. La clave de la comprensión de los escritos y el hacer de Gramsci, en su variedad y en sus contradicciones, no es, pues, la biografía individual, pero sí la totalización cuasi-biográfica de numerosos momentos subjetivos en el fragmento de historia de Italia, de historia de Europa e historia del movimiento obrero cuyo 'acontecimiento' bajo una consciencia esforzada pondría el 'centro' que fue Antonio Gramsci».

El tercer elemento de esta tesis es una caracterización de la subjetividad; ésta se funda en realidades extraindividuales, construyéndose así como persona articulada en principios universales. Las palabras de Sacristán sobre Gramsci deben tomarse en sentido autobiográfico. Sacristán, al definir así a Gramsci, se definía también a sí

² Ambos postulados son complementarios: José María Ripalda –precisamente en un artículo sobre Sacristán- ha hablado de la “*precariedad temporal de un texto*”, que es la de “*toda tarea intelectual, que deja abierta, patente, la tarea de su continuación*” (MT 30-31, 126-127)

³ De este escrito utilizo una transcripción provisional, realizada por J.R.Capella que me ha comunicado amablemente. El manuscrito es de 1978 o anterior. (Hoy en día está publicado: Trotta, 1998).

mismo.⁴ El interés de Sacristán por Gramsci tenía rasgos de identificación, que se muestran ejemplarmente en este texto. La negativa de Sacristán a una biografía construida a base de las peripecias que la vida nos depara a cada cual, estaba fundada en la noción de que lo importante de una persona es su capacidad de universalidad. Sacristán ha manifestado con toda claridad esta idea en la entrevista que concedió a Sergio Vilar para la elaboración de su libro *“La oposición a la dictadura”*(242):

«[...]no me interesa ni me parece significativo nada centrado en mi persona. Me interesa estrictamente el valor histórico objetivo que pueda tener lo que yo haya vivido o lo que yo pueda pensar, o su falta de valor»

Aquí, en esta tesis doctoral, interesa también describir el 'valor histórico objetivo' de la vida y el pensamiento de Sacristán, entendiéndolo desde la perspectiva gramsciana. Como señala Sacristán, hablando también de Gramsci -*El undécimo cuaderno de Gramsci*-, la tarea del intelectual es *“llevar la filosofía espontánea al plano reflexivo. La transformación social requiere ese paso a la reflexión crítica”*. Ello significa que Sacristán ha buscado conscientemente ser intelectual orgánico del movimiento social por la transformación racional del mundo humano.

Gramsci ha escrito en sus *Quaderni del carcere* un texto titulado *«Questioni di metodo»* (recogido por Sacristán en su *Antología* 384-388). El texto de Sacristán arriba citado, en el que se habla del *Leitmotiv* contiene una cita de este parágrafo de los cuadernos de la cárcel de Gramsci. Andrés Martínez Lorca en su tesis doctoral sobre Gramsci ha hecho referencia también a este texto con el objeto de establecer los criterios metodológicos por los que dirigir su trabajo. Los criterios que propone mi propia tesis doctoral no son diferentes: inmanencia, prioridad de la práctica, articulación de la personalidad en principios universales, *“identificar los elementos convertidos en estables y permanentes”* (Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, 1941, cit. por Martínez Lorca en *El problema de los intelectuales y el concepto de cultura en Gramsci*, Universidad de Málaga 1981, 41)-, eliminación del apriorismo -en el sentido de ausencia de prejuicios a la hora de seleccionar el material empírico-, etc.

La fundamentación de esta tesis en la inmanencia debe considerar además otros lugares de identificación de Sacristán. Uno especialmente importante es la máxima aristotélico-socrática recogida por Ortega: *«seamos como arqueros que tienden a un blanco»* (SPMI 13), cuyo sentido es el de configurar la vida humana de acuerdo con finalidades ideales. Es en este punto donde Sacristán se ha identificado con Lukács, como puede verse por la nota necrológica escrita a su muerte y publicada en *EL CIERVO*, 210-211, junio 1971 (SPMI 229-231).

Esa máxima contiene dos direcciones de interpretación. Desde el punto de vista histórico, plantea *“la tarea antropológico-revolucionaria”* (SPMI 229), que consiste en fijar finalidades universales para la especie humana. En este sentido, la tarea que Sacristán se propone -y que ha de verse como un lugar de identificación con Lukács consiste en establecer el puente entre el pasado y el futuro, entre la tradición y el proyecto de creación de una cultura armónica: *“la recuperación de valores creados por*

⁴ Rosa Rossi ha indicado la posibilidad de aplicar a Sacristán sus propias palabras: *“el cual -como él mismo tuvo ocasión de decir a propósito de Gramsci en una entrevista publicada en El País el 10 de mayo de 1987- es “un autor que tiene derecho a no estar nunca de moda y a ser leído siempre”* (Rosa Rossi, *El triple movimiento de la mente de Miguel de Cervantes*, MT 34, 1988, 91)

el pasado y que él estima potencialmente comunistas" (SPMI 230), "adecuarse al sentido que él veía discurrir en las cosas a escala histórico-universal" (SPMI 231). La segunda interpretación de la máxima aristotélica es su dimensión personal: tener una vida planificada y una moral del plan (SPMI 230), lo que dibuja una ética fundada en la realización de un proyecto personal.

Finalmente, la interpretación marxista de la historia viene definida por Lukács del siguiente modo: *La historia de la filosofía, lo mismo que la del arte o la de la literatura, no es como sus historiadores burgueses opinan, simplemente la historia de las ideas filosóficas o de las personalidades que las sustentan. Es el desarrollo de las fuerzas productivas, el desarrollo social, el desenvolvimiento de las luchas de clases, lo que plantea los problemas a la filosofía y señala a ésta los derroteros para su solución (El asalto a la razón, Barcelona, Grijalbo, 1976, 3).*

Esta afirmación es plenamente válida para la biografía de Sacristán que se va a intentar aquí; el propio Sacristán fue plenamente consciente de la realidad que ella describe, y su esfuerzo intelectual se encaminó a darle contenido concreto para la realidad española. Esto quiere decir no sólo que escribió de acuerdo a esta idea, sino que además su propia obra intelectual es una fuerza productiva, colabora en el desarrollo social y participa en las luchas de clases. Lo mismo debe valer para esta tesis: ella sólo es válida si reproduce de alguna manera la tarea intelectual del propio Sacristán.

0.1. Periodización de la vida de Sacristán

Denomino con la palabra 'síntesis' las formulaciones más generales del pensamiento de Sacristán, que se ponen de manifiesto en determinados momentos de su biografía personal. Estas síntesis tienen, a la vez, un número de orden que las sitúa temporalmente en la biografía y un nombre que corresponde a la idea dominante en la articulación del pensamiento del Sacristán de cada momento histórico. Esta idea principal o dominante viene a ser algo así como un motto o lema, una idea motriz en la intencionalidad del autor -es decir, una idea orientadora de su hacer práctico-teórico-, pero también un punto nodal de síntesis en un momento determinado, y no tiene necesariamente que haber sido formulada por Sacristán en el modo en que aquí se formula.⁵

La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán se nos presenta dividida en cuatro grandes períodos, en los que a su vez pueden considerarse diversos subperíodos; los períodos que considero son, además de la etapa de formación de su pensamiento, tres períodos comunistas distinguibles entre sí: en el primero, Sacristán forma parte de los órganos de dirección del PSUC y del PCE; en el segundo se separa de esta dirección, pero permanece en el partido; en el tercer período, Sacristán sigue considerándose comunista, pero se aleja paulatinamente del ámbito del partido.

La etapa de formación consta de una etapa de adolescencia, de 1940 a 1945, en la que Sacristán pertenece a las filas de la Falange. Después, entre 1945 y 1952, la etapa de estudios universitarios y primeros escritos; finalmente, la primera madurez de pensamiento, que voy a denominar como la primera síntesis, definida por la idea de

⁵ La importancia que aquí se concede al concepto de 'síntesis' en la vertebración de la trayectoria intelectual de Sacristán tiene un referente gramsciano, cuando en la *Nota I de Concepto de ortodoxia* afirma que lo decisivo en el pensamiento de Marx es *la nueva síntesis o los elementos de una nueva síntesis* (Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía*, Barcelona, Crítica, 1985, 114).

inmanencia de la libertad, 1952-1954. La inmanencia de la libertad viene definida por la fórmula, "*la esencia de la verdad es la libertad y la verdad es el fundamento de la historia*". Esta posición filosófica tiene como característica principal el intento de fundamentar el positivismo en el existencialismo. Pero esta fundamentación no consiste en un eclecticismo, sino que Sacristán trata de realizar una síntesis estructurada. Ese primer período termina con una transición, la etapa de Münster, 1954-1956, en la que Sacristán estudia lógica formal y que es preparatoria de su militancia en el Partido Comunista, al que se afilia en marzo del 56.

Esto da origen al segundo momento de la vida de Sacristán, en el que Sacristán forma parte de los órganos de dirección del Partit Socialista Unificat de Catalunya. Dura desde 1956 hasta 1965. Pienso que pueden distinguirse varios momentos dentro de estas fechas. Por un lado, en el terreno político, hasta 1961 Sacristán se hace con los instrumentos teóricos y prácticos del marxismo, participa de la dirección del partido y su labor política consiste en sentar las bases del desarrollo posterior de la organización en los medios intelectuales y estudiantiles de Barcelona. Desde 1961, Sacristán comienza una febril actividad en la construcción del partido, que pasa de tener unos pocos militantes organizados a constituirse en una organización de masas. Por otro lado, en la actividad teórica, Sacristán realiza lo que denomino la 'segunda síntesis', la concepción del *marxismo como ilustración*, definida por la expresión según la cual "*el marxismo es la filosofía de la ciencia*". Esta concepción implica una inversión del lema de la inmanencia de la libertad: '*la esencia de la libertad es la verdad*' vendría a ser el *Leitmotiv* del marxismo como ilustración. Pero esa síntesis empieza a entrar en crisis a partir del año 63 y especialmente en el año 64 con la crisis generalizada del movimiento comunista.

Este segundo período de la trayectoria intelectual de Sacristán termina en los años 65 y 66, cuando la concepción que se ha formado del marxismo entra en colisión con la realidad práctica del marxismo en general, y del Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC) en particular. Sacristán pertenece todavía a los órganos de dirección del PSUC y acaba de ser nombrado, en verano del 65, miembro del Comité Central del PCE, pero intenta separarse de la dirección del PSUC -lo hará definitivamente en 1969-. A partir de 1966, Sacristán comienza un esfuerzo por realizar la renovación teórica del marxismo. Lo específico del pensar marxista de Sacristán se muestra ahora como un aplicar sus conocimientos analíticos al marxismo, haciendo la crítica filológica del materialismo dialéctico. Lo que Sacristán hace en ese momento es consecuencia de su concepción del marxismo ilustrado; pero de la aplicación de sus conocimientos lógicos al marxismo resulta una verdadera crítica analítica de éste, por lo que se puede hablar de una síntesis de marxismo y analítica. En esta síntesis el marxismo es entendido como doctrina ética y antropológica, el humanismo marxista, y como instrumento teórico para la comprensión de la historia; la analítica, en cambio, se entiende como instrumento para la comprensión de los productos teóricos.

En una primera etapa de este tercer período, entre 1967-1971, Sacristán dirige la revista del PSUC, *NOUS HORIZONS*, y lleva a cabo una intensa producción teórica marxista, que culmina en los años 70-71 con sus ensayos *El filosofar de Lenin y Tres lecciones sobre la Universidad y la división del trabajo*. Se trata en estos escritos de la recuperación de la ortodoxia a través de su adecuación a las nuevas condiciones históricas: es lo que llamo la *revisión ortodoxa del marxismo*. La actividad política de Sacristán intenta mantener a través de esas intervenciones la práctica revolucionaria del

partido y su tesis es la recuperación del leninismo como expresión de esa práctica. El resultado de esa crítica analítico-ortodoxa del marxismo viene dado por un *Leitmotiv* que Sacristán interpreta como esencia del leninismo, tomándolo de Ithusser, y que dirige la actividad práctica de Sacristán hasta el final de sus días: "*filosofía es la política en la ciencia y la ciencia en la política*".

Entre 1971 y 1978, segundo momento de la tercera parte de la vida de Sacristán, éste coopera con distintas organizaciones de base del PSUC; pero no participa de la dirección del partido, y se aleja también del propio Partido Comunista de España, con el que había dejado de estar de acuerdo. Es el momento en que surgen nuevas preocupaciones políticas que le llevarán a participar de los movimientos sociales. Teóricamente se caracteriza por lo que denomino *revisión heterodoxa del marxismo*, que identifica el marxismo como racionalidad y que analiza esa racionalidad con los instrumentos analíticos de la filosofía de la ciencia. Ese tercer momento de la vida de Sacristán termina con la revista *MATERIALES*, 1977-1978.

El cuarto período de la vida de Sacristán es su etapa final, en la que dirige la revista *mientras tanto*, 1978-1985. En este último momento de su vida, Sacristán parte de la idea de que hay que reconstruir un sentido de la teoría materialista de la historia compatible con la ciencia de fines del siglo XX. El eje de la actividad teórico-práctica de Sacristán es en estos años una doble percepción: por un lado, la percepción de la catástrofe civilizatoria que supone el capitalismo avanzado, y por otro la constatación del fracaso del proyecto comunista, materializado durante el s.XX por el marxismo en su versión leninista, a la hora de superar la etapa del desarrollo histórico humano caracterizada por el modo de producción económica capitalista. En estos años Sacristán siente la necesidad de atender a los problemas específicos que origina el capitalismo de finales del siglo, y a los movimientos sociales que responden a éstos. A partir de 1976 empiezan a incorporarse nuevos elementos en el pensamiento de Sacristán. Este último período se caracteriza por el pesimismo histórico, por una reconsideración del talante ilustrado y un reconocimiento de los límites naturales de la actividad humana. La labor teórica de Sacristán puede definirse como la de adaptar las tesis comunistas a las circunstancias históricas de finales del s.XX. Hay que considerar esta etapa como una forma de leninismo en la medida en que Sacristán ha definido éste como 'la política en la ciencia y la ciencia en la política', pues la tesis predominante del período viene formulada por la expresión "*renovar la alianza del movimiento obrero con la ciencia*", que define el marxismo del último Sacristán.

0.2. Componentes del pensamiento teórico de Sacristán

Hay dos campos temáticos que son básicos en la reflexión de Sacristán: a) el de la finalidad, que es el de la idealidad utópica y el de la voluntad transformadora, el de la definición del proyecto por los valores, y b) el de la experiencia, que es el de la legalidad científica y el conocimiento objetivo, la definición de la realidad a través de la abstracción de los datos de la experiencia. Frente a la filosofía analítica, Sacristán es marxista por considerar que entre ambos componentes de lo humano puede establecerse una mediación racional, que es integradora y sintética. Esa posibilidad no es para Sacristán una actualidad sino un proyecto.

La investigación de esa mediación racional, el objeto propio del marxismo, tiene dos vías principales en Sacristán: una ortodoxa, con los instrumentos conceptuales del

marxismo; y otra heterodoxa, desde fuera del marxismo -con los instrumentos conceptuales de la filosofía analítica-. Desde esta tesis es posible comprender que la herencia sacristaniana se haya dividido en dos ramas principales.

Se ha denominado *marxismo analítico* a una corriente anglosajona de pensamiento que intenta reconstruir la teoría marxista adaptándola a la racionalidad científica de la segunda mitad del s.XX. La revisión de la tesis marxistas ha consistido en la aplicación de ciertas técnicas del análisis científico desarrolladas en las ciencias sociales –por ejemplo, las utilizadas por la teoría neoclásica de la economía-, a las tesis que configuran el cuerpo central de la teoría marxista. Esto conlleva la interpretación de las tesis fundamentales de Marx desde un punto de vista de la filosofía analítica.

Sacristán, como personalidad ilustrada, muy influido por la filosofía trascendental de Kant y crítico seguidor del pensamiento de Bertrand Russell, no ha excluido la posibilidad de construir el marxismo de este modo,⁶ es decir como teoría científica con criterios de racionalidad basados en la contrastabilidad o la falibilidad de las teorías, o según los criterios de la metodología científica vigente, y de hecho alguno de sus discípulos se ha inclinado por esta vía, -cf. A. Domènech, F. Ovejero o F. Álvarez-. Para ellos, la tradición comunista es una fuente de inspiración sin elementos de prueba fuertes. Esta ciencia inspirada en los valores comunistas trata de asegurarse la posibilidad de los fines comunistas, pero las cautelas analíticas obligan a fuertes precauciones a la hora de determinar la relación de la teoría con la práctica.

Esa revisión de la racionalidad marxista por Sacristán arranca de la afirmación según la cual la epistemología es la debilidad central del marxismo; por eso lo que aquí se denomina como '*crítica analítica del marxismo*' es el intento de construir un marxismo epistemológicamente fundado. Pero esa crítica analítica ha sido llevada a través de dos vías diferentes: primera, desde los conceptos del propio marxismo, a partir de la distinción entre ciencia normal y construcción científicamente fundada del programa político; segunda, la crítica desde fuera, desde el instrumental analítico corriente en filosofía de la ciencia, considerando el marxismo como un programa de investigación científica. Son dos vías complementarias para atacar teóricamente el problema, y Sacristán realizó ambos análisis. Pero no puede decirse que Sacristán haya abandonado el marxismo por considerarlo una racionalidad entre otras; por ejemplo, la idea de dialéctica materialista entendida como síntesis: el marxismo contiene la afirmación ontológica, imprescindible para la constitución de una voluntad con finalidades ideales. Pero el hecho de que Sacristán haya atisbado otros procedimientos -considerando que era necesario adoptar también el punto de vista predominante en la filosofía analítica de la ciencia-, permite que se hable de una analítica sacristaniana heterodoxa del marxismo, entendido éste simplemente como filosofar racional. Sacristán ha considerado el análisis filosófico del marxismo es propedéutico para la elaboración científica del marxismo como síntesis de valoración y experiencia.

El marxismo puede constituirse como ciencia de la sociedad. Ahora bien, la analítica sólo podrá construir parcialmente ramas de conocimiento. El marxismo es propiamente el deseo de construir un conocimiento de entidades totales, materialmente existentes y concretas como son las sociedades históricas. Además, Sacristán ha señalado que el marxismo, el materialismo histórico y dialéctico, va más allá de cualquier teoría

⁶ SPEPA 112: *No digo que no se pueda contruir una explicación marxista en un sentido próximo al analítico. Pero sí que no me parece la más marxiana.*

científica concreta. La definición que propongo para marxismo es: "el marxismo es la consciencia política del comunismo". Con esta definición quiero resaltar los aspectos tanto éticos como teleológicos de la teoría marxista. En esta definición comunismo es el nombre del conjunto de las aspiraciones de liberación o emancipación del género humano; aspiraciones que, en la época del modo de producción capitalista, se centran en la construcción de una sociedad sin clases como forma social apropiada para la civilización humana en general, e industrial en particular, y que deben encarnarse en la práctica de la clase obrera de los países industrializados y hacerse realidad desde ella. Voy a llamar a ésta 'la tesis ético-teleológica', y diré que el comunismo es la tesis ético-teleológica sobre la humanidad. Desde esta idea del comunismo como universo de valores y actividad ética consecuente con ellos, arranca la segunda línea de la herencia sacristaniana, más ortodoxa, la formada por el grupo que trabaja alrededor de la revista *mientras tanto*, -Quim Sempere, Francisco Fernández Buey y Juan Ramón Capella-.

Según esta interpretación, para Manuel Sacristán ambos programas de investigación deberían converger. Esa convergencia tiene como presupuesto una síntesis: la del marxismo, como ciencia social orientada por los valores comunistas, con el comunismo, como conjunto de los valores emancipatorios practicados por los ciudadanos conscientes y científicamente fundamentados. El modo concreto de la síntesis, que es síntesis de materialismo e idealismo, es una actividad práctica que ya no es de individuos aislados, sino de grupos sociales.

0.3. El concepto de síntesis

Dado que la palabra síntesis y el concepto que a ella subyace -la mediación entre finalidades y experiencia-, juegan en este escrito un importante papel, se debe justificar el uso que de ellos se hace aquí.⁷ La primera observación pertinente es que el pensamiento de Sacristán nace a la filosofía con un fuerte contenido kantiano -derivado del aprendizaje de la filosofía bajo el magisterio de Ortega-. El filosofar de Kant es la consciencia de que el ritmo del pensamiento se mueve analítica y sintéticamente, en sentido metódico: busca la síntesis a priori después de haber analizado los conceptos en los que se funda la actividad práctica y teórica. Intentaré mostrar cómo también Sacristán filosofa conscientemente con una metódica analítico-sintética. Pero lo que distingue radicalmente a Sacristán del idealismo derivado de Kant es su voluntad de un mundo real: el apoyo de su pensamiento juvenil en Heidegger no es sino una manifestación de esa voluntad: la síntesis es ontológica, es *síntesis veritativa*. La afirmación ontológico-práctica más la filosofía de la ciencia es el programa teórico de Sacristán.

De ese modo, el elemento más radicalmente analítico-kantiano del pensamiento de Sacristán es la crítica de la falacia naturalista -entendida aquí como la deducción del deber a partir del ser-, y ésta es al tiempo su objeción contra Hegel, el concepto que le permite reconocer la ambigüedad de la filosofía hegeliana -por eso Sacristán afirmará: *lo real no es racional*-. Esto quiere decir: no hay sujeto, ni racionalidad en la historia, pues ésta es la historia de la alienación negativa de la humanidad.⁸ Sujeto y razón están

⁷ Sacristán ha advertido que la palabra síntesis en contexto marxista se usa en un sentido distinto al corriente.

⁸ En el análisis marxista el concepto de 'alienación' es central en la explicación de la realidad social, como los aspectos negativos y destructores de la humanidad, que aparece en la historia producidos por la propia actividad humana. En Sacristán el concepto está matizado por la comprensión hegeliana, que da un

todavía por construir, deben ser científicamente constituidas en la historia. El marxismo es esa consciencia.

Sacristán ha buscado esa consciencia y ha añadido la noción de síntesis dialéctica a la crítica de la falacia naturalista. Pero no lo ha hecho explícitamente a través de una especulación dialéctica. La exposición de la dialéctica por Sacristán aparece en sus escritos implícitamente como trasfondo teórico. De ahí la definición de dialéctica que Sacristán ha ofrecido al final de su vida: una noción heurística, orientadora de la investigación, y una forma artística de exposición (cf. *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*). Dialéctica es la consciencia de la insuficiencia de la razón analítica para representar teóricamente el mundo y para sustentar una práctica racional coherente; esa consciencia busca suplir su insuficiencia a través de la conceptualización de los elementos que se sintetizan en lo humano como índices de una voluntad de racionalidad: sujeto/objeto, teoría/práctica, idealidad/materialidad, individuo/género, etc. Quizás hayan sido György Lukács y Ernst Bloch quienes hayan emprendido con más ahinco esa investigación. El primero de ellos ha influido además grandemente en Sacristán.

El sujeto viene a ser el agente que realiza el proceso de unificación entre elementos –o esferas, *Historia y vida cotidiana* de Agnes Heller- heterogéneos de la vida social en función de una teleología subjetiva; esto es, su intencionalidad. Esa unificación o síntesis tiene su fundamentación en instancias prácticas mediadas por el ámbito de la subjetividad emotiva. Ello explica la persistencia de filosofía irracionalistas, incluso en épocas de gran desarrollo del pensamiento racional objetivador, como es la nuestra, persistencia que insiste en que *la razón no puede comprender lo humano* (*Introducción a la tesis doctoral Ideas gnoseológicas de Heidegger*). Sin embargo y por el contrario, toda tarea de una filosofía portadora de la razón será la de hacer inteligibles y asimilables los aspectos emotivos y pasionales de la individualidad humana, especialmente para el propio individuo. Aquí la investigación ético-teleológica tiene una tarea propia con raíces spinozistas y con formulación moderna en el personalismo y ciertas tesis gramscianas. La tarea de aclarar la síntesis vivencial es dialéctica – dialéctica individuo/género, razón/voluntad- en la medida en que intenta penetrar con las luces de la razón en los constitutivos fundantes de la vivencia humana.

Una de las características, quizás la principal, de las síntesis sacristanianas es la de su fragilidad. Es característico en Sacristán el que una vez formulado un principio rector de su pensamiento, éste entre en crisis, -el concepto de crisis es también clave en el pensamiento de Sacristán-. Si la inmanencia de la libertad ha sido formulada en 1953-54 –centrada en los ensayos *Concepto kantiano de historia y Verdad: desvelación y ley*-, al cabo de poco tiempo Sacristán entrará en el Partido Comunista y escribe la crítica de Heidegger en su tesis doctoral. Si la formulación del 'marxismo como ilustración' se hace en 1959-64 -*Tres notas sobre la Alianza impía* de 1960 es su principal exposición-, ya *La tarea de Engels en el "Anti-Dühring"* de 1964 es el inicio de la crítica de esa síntesis; esa plataforma teórica entrará en conflicto con la realidad práctica del comunismo en los próximos años, especialmente a partir de 1965. Si la analítica crítica del marxismo comienza en 1967 y ya no termina hasta el momento de su muerte, Sacristán varía la temática de sus análisis, centrados primero en el leninismo -lo que

sentido positivo a la alienación. En su última época la alienación se identifica con la creatividad humana, por cuanto el verdadero peligro de la especie humana no es una falta de realidad, sino un exceso de potencialidad.

más arriba se ha denominado analítica ortodoxa del marxismo; podrían situarse como un eje de su formulación los ensayos del año 1971, *El filosofar de Lenin y La universidad y la división del trabajo*; y después en Marx -*El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia* (1978), reflexión que debe considerarse heterodoxa-. Esa continua reformulación teórica está unida a una recomposición de las tareas prácticas: desde 1966, Sacristán, marcado ya por la crisis que le enfrentará indefinidamente con la dirección del Partido Comunista, y cuyo punto central será la crítica del eurocomunismo en 1977, al mismo tiempo intenta encontrar las formas políticas de lucha anticapitalista en la sociedad de fines del siglo XX.

En realidad, esas síntesis son para Sacristán tanto resúmenes de experiencias prácticas como plataformas de acción práctica; son aclaraciones sobre los presupuestos teóricos de la práctica, aclaraciones que se hacen a partir de experiencias prácticas y que deben explicar las decisiones que les siguieron, al mismo tiempo que han de explicarse por las vivencias que fueron sus antecedentes. La práctica teórica de Sacristán tiene por objetivo no tanto construir bellos edificios teóricos como llegar a formulaciones claras que permitan avanzar la conciencia del movimiento político con el que se identifica. Esta es una de las causas de que no nos haya legado una obra compacta y sistemática. La fragilidad de las síntesis es la otra cara de su provisionalidad, es decir, tanto la condición de su utilidad práctica como el reflejo de la constitución real del mundo histórico como devenir.

0.4. Otros criterios metodológicos

Se considera como punto de partida de esta investigación el que contempla a Sacristán como una totalidad concreta de datos empíricos. Esa totalidad es la compuesta por un cierto número de textos fechados y atribuidos a Sacristán, a lo que se debe añadir los textos que se han escrito y se están escribiendo en su nombre, y las huellas que su personalidad ha impreso en la cultura viva española y que se transmiten como impresiones personales en las conversaciones de las personas que han tenido alguna relación con él. Hasta cierto punto esta totalidad está cerrada y completa por la muerte: nadie podrá ya firmar nada como el Sacristán que vivió desde 1925 hasta 1985, aunque se puedan seguir descubriendo textos escritos por él. Pero sólo hasta cierto punto la totalidad es cerrada; sigue abierta en la medida en que los textos en que aparece su nombre siguen reproduciéndose, lo mismo que se siguen haciendo ciertas actividades prácticas que son continuidad de la práctica sacristaniana, que se concibió a sí misma en línea de continuidad con otras prácticas. En este sentido, el conjunto de textos que denominamos Sacristán sigue produciendo efectos en nuestro mundo y por formar parte de nuestra cultura tienen una causalidad propia en ella. Y por otro lado, no se puede olvidar que ese conjunto de textos fue producido por una subjetividad construida en relación a determinados marcos institucionales, de tal modo que los textos tienen una testura que se deriva de la estructura en la que se organizó la subjetividad que los produjo. Los textos son así índices muertos de lo que fue una personalidad viva en una cultura viva. La tarea propuesta aquí es la reconstrucción de esa vitalidad desde la noción de dialéctica como exposición del ritmo de desarrollo de una totalidad personal y cultural definida por su práctica.

Otro elemento metodológico que se utiliza aquí es el principio que Marx formula diciendo que el hombre es el secreto de la morfología del mono. Aunque el estudio del desarrollo del pensamiento de Sacristán se hace genéticamente, el eje de la exposición de este desarrollo se construye desde la perspectiva que nos da el conocer toda su

biografía intelectual: sólo conociendo el conjunto de las decisiones podemos entender los factores relevantes, los argumentos de peso, que deciden en cada caso particular. E incluso habría que añadir que sólo desde la perspectiva que nos es proporcionada por los últimos acontecimientos de la historia humana puede construirse adecuadamente la biografía intelectual de Sacristán, pues sólo desde ésta podremos medir el valor histórico de sus concepciones y conocer el valor moral de sus decisiones.

Habría que reconocer, no obstante, que en cada sujeto humano se dan tanto lo que podríamos llamar desviaciones típicas como aquellos elementos que no resultan integrados por la síntesis personal. A esta objeción respondo: primero que Sacristán como intelectual, o filósofo en el sentido gramsciano, ha podido realizar con su vida ética y su práctica un máximo de síntesis coherente en las condiciones de la España de la segunda mitad del siglo XX -y esto mismo es lo que hace importante el estudio de su obra-. Segundo, que lo que llamo 'desviaciones típicas', frutos del azar que aparece en toda existencia humana, pueden ser estudiadas en Sacristán como su peculiaridad biográfica; pero precisamente eso era lo que Sacristán pedía que se soslayara en el estudio de su persona. Tercero, que el hecho de partir del postulado de coherencia no impide señalar las contradicciones, sino que puede incluso facilitar esta tarea.

Este punto de vista se corresponde con la comprensión de la historia subyacente a los escritos de Sacristán, el marxismo. Historia -como ha subrayado Josep Fontana en línea con el pensamiento de Ortega-, es análisis del pasado para un proyecto de futuro. El proyecto de futuro que anima este estudio de Sacristán es el mismo que animó la propia obra de Sacristán. A través de la investigación de la obra de Sacristán se buscan los elementos que configuran un proyecto común: la construcción de la utopía comunista. La coincidencia de proyecto, hablando en términos generales, es el fundamento del uso de las propias ideas sacristanianas como parte fundamental del utillaje de la investigación, y no sólo como objeto de la investigación. Los conceptos utilizados no son meramente el sujeto de la investigación, sino también su objeto. Quiero decir: Sacristán nos proporciona la historia sobre la que se escribe y los materiales con los que esta historiase escribe.⁹

Los textos, como las personas, están constituidos por diversas capas o estratos. A falta de esa obra sistemática que nos mostrara el proceso metódico del pensamiento de Sacristán, esa estratificación sacristaniana debe mostrarse desde los fragmentos textuales que nos ha legado. Esa indicación de su metodología filológica aparece en un texto del Sacristán de *LAYE*: se debe hacer la distinción de planos o niveles en el análisis de las obras literarias, según la metáfora platónica del buen carnicero (S1954b, comentario de *Alfanhui* de Sánchez Ferlosio). Desde un punto de vista sistemático, los planos que se debe distinguir en Sacristán son tres por lo menos -señalados por José María Ripalda en su texto de MT 30-31 ya mencionado-: ciencia, política, interioridad. Cada uno de esos tres planos han de ser concebidos sobre todo como actividad.

En el plano de la ciencia, la labor de Sacristán es de fundamentación. Se trata de una operación que Sacristán realiza en sintonía con Kant: fundamentación de la razón pura en la razón práctica; pero en Sacristán esto significa que hay que añadir al análisis epistemológico de la ciencia un postulado ontológico, que permita la afirmación de la voluntad humana de finalidad a través de la práctica. En un primer momento la

⁹ Sacristán ha recordado alguna vez la máxima de Eugenio D'Ors, según la cual *lo que no es tradición es plagio* (SPMI 333).

fundamentación es concebida a través de la filosofía de Heidegger; la interpretación de este filósofo por Sacristán constituye un existencialismo, que ofrece el análisis metódico de la finalidad humana como fundamento ético de la práctica humana, una de cuyas facetas es la ciencia. En un segundo momento la fundamentación es el marxismo, concebido como razón de la historia y como moral de la realización futura del hombre. Cuando el marxismo quiebra por sus problemas político-prácticos, Sacristán apela a la razonabilidad humana como fundamentación de una voluntad práctica de alcanzar esos fines universales de la especie. La ciencia debe estudiarse, entonces, como actividad práctica sociológicamente condicionada y, por tanto, no organizada según la finalidad humana de la historia, sino como objetivación negativamente alienada del género humano.

En el plano político, la línea de trabajo de Sacristán se estudia como leninista-gramsciana. Tiene sin duda diversas variantes, e incluso la época de los años 70 puede considerarse como postleniniana. Pero la inspiración leninista de Gramsci y el hecho de que Sacristán haya trabajado en esa dirección fundamentalmente, permiten suponer que, incluso en su giro hacia los movimientos sociales de los últimos años de su vida, existía una intención leninista de fondo: plantear la cuestión del poder político al movimiento revolucionario. Otra cosa es que considerase los medios de lucha como accidentales. Respecto de la interioridad se considera el pensamiento de Sacristán como personalista; existencialista primero, marxista después. En el primer punto de esta Introducción se ha hablado de ello.

La tesis está escrita en forma de comentario filológico de los textos sacristanianos. Se sigue así una forma tradicional de la filosofía y, al tiempo, se es fiel al principio de inmanencia en la historia. La única objeción es que así el texto se ha hecho un poco largo: se ha intentado tratar todos los textos disponibles de Sacristán dándoles un lugar en su vida y su obra. Esa minuciosidad parece necesaria y, en todo caso, todavía se ha quedado corta: hay múltiples textos sacristanianos que permanecen en manos privadas o sin publicar. Por eso, una parte esencial de la investigación de tesis consistió en el rescate de una serie de textos sacristaniano amenazados de quedar en el olvido: a) las intervenciones políticas en el interior del Partido, b) las cartas a György Lukács, c) los apuntes de los cursos en la Universidad, d) algunas conferencias inéditas cedidas amablemente por María Rosa Borrás. Los textos de a) y b) se encuentran en el Anexo documental. El texto c) está comentado en esta tesis doctoral.

CAPÍTULO I

Sacristán adolescente: un mundo en crisis (1940-1946)

1. Panorama histórico español y mundial.

El día 1 de Abril de 1939 señaló la victoria de las tropas que el 18 de Julio de 1936 se habían alzado contra la II República mandadas por general Franco, en nombre de lo que la ideología falangista denominaba los "valores eternos". Con ello comenzó el largo período de la historia de España caracterizado por el dominio del Estado autoritario y conservador, y que terminó cuarenta años más tarde mediante un proceso de democratización del Estado y la sociedad españolas.

El falangismo era el totalitarismo español. Como afirma José F. Marsal en su estudio sobre los intelectuales bajo el franquismo,¹⁰ no parece demasiado ambiguo denominar como 'fascismo' al conjunto de estos totalitarismos de derechas que consiguieron triunfar en la Europa en la segunda y tercera década del siglo XX, aunque existan diferencias de matiz entre ellos. Pero la peculiaridad española, como la portuguesa, la italiana y cualquier otra, merece un análisis diferenciador de los otros movimientos fascistas europeos desde la historia peninsular. El análisis que importa aquí, en una tesis de filosofía, es el ideológico; en él aparece con claridad la peculiaridad española.

Pero no se puede hacer un análisis de la ideología sin caracterizar brevemente la forma de organización económica y social a la que esta ideología responde. Si en Portugal el fascismo tuvo como base la organización de una economía basada en la explotación de las colonias, en España la economía del franquismo consistió en la creación de un espacio económico relativamente autónomo, fundado en la sobreprotección de la economía y la industria nacionales, completamente autárquicas hasta los años 60; características de esa economía hasta los años 60 fueron la especulación y el fraude en el mercado negro, la baja productividad, el desmantelamiento de la industria, y, en un primer momento, hasta principios de los 50, la ruralización de la economía, esto es, la vuelta al sector primario de la economía de franjas urbanas de la población a causa de la desindustrialización y la carestía de los alimentos. La economía española, después de los destrozos producidos por la guerra, no alcanzará los niveles de producción de la República hasta 1956.

Esta economía misérrima de las dos primeras décadas del franquismo, con grandes capas de la clase obrera viviendo en condiciones de penuria, si no de miseria, se corresponde con un Estado ultrarrepresor que no tolera la más mínima divergencia política. En la construcción de este Estado coinciden las diversas tendencias que confluyen en el alzamiento contra la república: falangistas, católicos integristas, tradicionalistas, ejército y derecha conservadora. La ideología que anima a estos grupos se caracteriza por el rechazo de la modernidad y la idealización de la sociedad orgánica medieval.

¹⁰ Juan Francisco Marsal, *Pensar bajo el franquismo*, Barcelona, Península, 1979. Sacristán no participó en la elaboración del libro de Marsal, aunque fue invitado por éste. En el prólogo de su libro, Marsal cita una carta de Sacristán en la que le pide disculpas por no participar en esa elaboración.

Pero desde 1945 el totalitarismo de derechas desaparece en la mayor parte de Europa, derrotado por las armas aliadas en la Segunda Guerra Mundial. A partir de ese momento la Falange y su ideología totalitaria serán orilladas cada vez más de los aparatos de Estado y de los centros de poder. Quedará como una organización marginal sustentadora del Sindicato vertical, organismo mediante el que el Estado franquista impone disciplina a la clase obrera. Será a partir de entonces y cada vez con más profundidad y extensión -sobre todo con la firma del Concordato con la Santa Sede en 1953-, cuando las diferentes organizaciones católicas conservadoras, encuadradas políticamente en Acción Católica primero y más tarde el Opus Dei, tomarán el relevo en la provisión de cuadros dirigentes para el Estado autoritario. La política que realizan es la de mantener la rígida jerarquía social de la sociedad española al tiempo que intentan el desarrollo económico. Visto, por tanto, en perspectiva, puede decirse que el movimiento contrarrevolucionario que acabó con la experiencia y los proyectos de la II República tenía como principal sustento ideológico la tradición católico-conservadora peninsular, y sólo como ropaje circunstancial un totalitarismo que fue la ideología política de ciertas capas de la pequeña burguesía campesina y ciudadana. En cuanto las condiciones internacionales lo aconsejaron la dictadura franquista abandonó los rasgos totalitarios más acusados.

Para describir algunos detalles de cómo fue vivido este proceso por las capas pequeño-burguesas encuadradas por la Falange, seguimos el testimonio de Francisco Ferreras Valentí en el libro de Juan F. Marsal, *Pensar bajo el franquismo*. Éste es especialmente interesante en relación con Manuel Sacristán, puesto que es de su grupo de edad, participó en la redacción de la revista *LAYE*¹¹ y era además miembro de la Falange:

«Jamás fui franquista. Franco era el general que ganó la guerra y el Jefe del Estado, pero nunca le consideré como jefe político[...] nosotros pensábamos más allá, en el futuro en la "revolución pendiente", en el "relevo" [...] En 1943 Franco, a remolque de los acontecimientos mundiales, cambió su disfraz totalitario por el de una "democracia orgánica". Los jóvenes falangistas consideramos aquel acto como una verdadera traición. En algunos locales del Frente de Juventudes falangista se hicieron disparos contra los retratos de Franco. La organización de Barcelona se colocó en abierta rebeldía contra los mandos nacionales, al mismo tiempo que muchos jóvenes entusiastas abandonaron sus filas[...]» (op.cit. 96).

2. Primeros compromisos políticos e ideológicos de Manuel Sacristán.

Manuel Sacristán tenía 17 años cuando sucedieron estos acontecimientos y estaba encuadrado en la Falange, como tantos jóvenes de las clases medias en aquellos años. Su padre era administrador del Sindicato Español Universitario, institución fascista que encuadraba a los estudiantes en la universidad española. Al año siguiente, Sacristán aprueba el examen de Estado y entra en la Universidad para estudiar Derecho. Durante los años del Bachillerato en el Instituto Balmes y el primer curso en la Universidad, Sacristán ha pertenecido a la Falange y estudiado los textos de su fundador José Antonio Primo de Rivera. Hay una cita y un recuerdo de ese estudio, en un artículo posterior publicado en 1951 en la revista *LAYE*, número 16. Escribiendo sobre José

¹¹ *LAYE* fue una revista publicada en Barcelona, de la que vieron la luz 24 números entre los años 1950 y 1954, y en cuya redacción participaron jóvenes escritores catalanes, entre ellos J.M. Castellet, los hermanos Joan y Gabriel Ferrater, Juan Carlos García-Borrón, Juan Francisco Marsal, Jesús Núñez, Esteban Pinilla de las Heras, Jesús Ruiz y Manuel Sacristán. En algunos números se publicaron también poemas de Alfredo Costafreda y Jaime Gil de Biedma.

Antonio, Sacristán dice: [...]otro párrafo joseantoniano: «Una de las cosas que más me temo es la implantación de un falso fascismo conservador[...]» con todo lo que sigue cuyo tenor literal he olvidado de puro vivido. (op.cit. 44-45).

El tenor de la cita en el contexto de una crítica al régimen político que se vivía en España entonces, permite identificar a Sacristán con la posición que Farreras ha descrito en su confesión personal publicada en *Pensar bajo el franquismo*. Sacristán pertenece al grupo que los intelectuales entrevistados por Marsal para elaborar el libro citado denominan 'falangismo de izquierdas'¹²: un joven falangista identificado con los ideales 'revolucionarios' del credo de José Antonio. Pero son justamente estos ideales los que le enfrentan con un Estado que ha usado la fraseología falangista, para enmascarar su operación de liquidar las instituciones democráticas republicanas, sin haber puesto realmente nunca en práctica ese proyecto político. Es muy posible que esos ideales falangistas hayan sido hueca ideología sin contenido real que pudiera proyectarse en un Estado realmente nuevo. Pero es justamente esta aspiración al ideal lo que su educación falangista va a aportar a Sacristán.

También su amigo íntimo Juan Carlos García-Borrón afirma haber participado de los *ideales revolucionarios de la Falange*, (J.F.Marsal, op.cit.133). Lo peculiar en Sacristán es el modo de aspirar a esta idealidad: con radicalidad. Pues radicalidad es lo que manifiesta la cita que hemos entresacado arriba: su asimilación de estos ideales no fue pasiva, sino vivida. La vivencialidad que Sacristán expresa en esas líneas significa la movilización de toda la personalidad en pos de la idealidad: esto sería precisamente radicalidad en el sentido existencialista de autenticidad.¹³

Su aspirar radicalmente a los más altos ideales humanos, su obrar radicalmente en consecuencia con sus ideas, caracterizará posteriormente toda la actividad intelectual de Sacristán; como caracteriza a todo filósofo de verdad -filosofía es tomar las cosas por la raíz, ser radical, decía Marx, y también, en otro contexto intelectual, Ortega-. La palabra 'radical' tiene, pues, varios sentidos diferentes y Sacristán se relacionará con esos sentidos a lo largo de su vida: primero, un sentido existencialista –vivir con autenticidad-; en segundo lugar, un sentido orteguiano -explorar los primeros principios-; y por fin un sentido marxista-ilustrado -obrar en consecuencia-. Cada sentido está determinado por una antropología diferente que Sacristán asumirá en distintos momentos de su vida. Pero la radicalidad fue asumida por Sacristán como el rasgo propiamente filosófico de la actividad intelectual. Sacristán ha tomado precisamente esta cita de *La noción de principio en Leibniz* de Ortega: *La filosofía, que es radicalismo o extremismo intelectual, se resuelve a llegar por el camino más corto a esa línea última donde los principios últimos están, y por eso no es sólo conocimiento desde los principios como los demás, sino que es formalmente viaje al descubrimiento de los principios.* (SPMII 124).

¹² Elías Díaz denomina 'falangismo liberal' al grupo de más edad, que participó en la guerra y cuyos representantes más conocidos son Dionisio Ridruejo y Pedro Laín Entralgo (*Notas para un historia del pensamiento español actual (1939-1972)*, SISTEMA, números 1,2,3, Madrid, 1973, y *Pensamiento español 1939-1972, Cuadernos para el diálogo*, Madrid, 1978-. El 'falangismo de izquierdas' sería el ala más joven y radical de ese grupo.

¹³ Esa cita de Sacristán pertenece a un momento de su trayectoria intelectual en que su pensamiento se desarrolla bajo la influencia de la filosofía de Ortega y el existencialismo europeo.

En el sentido de la radicalidad es como podría interpretarse el rasgo de carácter que Francisco Fernández Buey en su artículo-homenaje a Manuel Sacristán en *MIENTRAS TANTO*, números 30-31, ha descrito como "*llevar enseguida muchas de las discusiones precisamente a situaciones-límite*" (*op.cit.* 63); pero considerando que esta observación acerca del carácter de Sacristán puede aplicarse no sólo a las discusiones, sino también a las actitudes ante los diferentes problemas de toda índole -no sólo políticos, aunque sí fundamentalmente-, que la vida le fue presentando: la presencia de Sacristán en nuestra historia es una presencia-límite -en el límite de la legalidad política, en el borde de la Universidad, en los márgenes del Partido Comunista que no pudo encontrar para él una integración efectiva,...-.¹⁴

Esa radicalidad está en relación con la aspiración a la verdad. La propia evolución intelectual de Sacristán se refleja en las palabras que él dedicó a Gramsci: *Pero la verdad 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[...] (SPMI,73)*. Hemos de ver cuáles eran estos problemas y cómo los resolvió Manuel Sacristán.

3. Ruptura con el movimiento fascista.

Si a través de la educación falangista se ha forjado en Sacristán la radicalidad de su aspiración a los ideales (verdad, libertad, conocimiento, humanidad, justicia, igualdad, ...), la decepción de su ruptura con la Falange puede haberle proporcionado otro rasgo característico de su modo de pensar: su intransigente rechazo de la ideología. La experiencia juvenil de la traición franquista a la "revolución pendiente" y a los "valores eternos" proclamados como justificación del Estado impuesto por la sangre de la guerra civil, puede haber sido el origen de un desengaño -que se hizo desconfianza permanente en Sacristán-, ante las explicaciones ideológicas, que ocultan precisamente lo que es más importante saber: las posibilidades de realización de las ideas, su efectividad práctica, su coherencia con la situación histórica.

El descubrimiento práctico, vivido, del sentido de la ideología como falsa conciencia, el sentido más marxiano del término, se hizo de un modo simple -por experiencia directa- para toda una generación de jóvenes, la primera educada por el Estado franquista. Juan Carlos García Borrón, en la página 135 del libro de Marsal citado, explicita el sentido de la decepción generacional de los jóvenes falangistas:

¹⁴ La expresión situaciones-límite fue utilizada por Sacristán para explicar la filosofía de Jaspers, dentro del escrito para la voz 'Filosofía' (1958) del *Suplemento de la Enciclopedia Espasa* aparecido en 1961. Son situaciones de la existencia libre, por medio de las cuales el hombre irrumpe hacia el ser y que no pueden resolverse por ningún actos; son situaciones que no pueden ser superadas: la muerte, la necesidad de lucha, el azar, la culpa (SPMIII 98-99). La caracterización de Fernández buey podría estar indicando la permanencia en el Sacristán marxista de modos de pensar que pertenecen a su primera juventud existencialista. Pero lo que caracteriza a Sacristán a partir de 1956 -cuya concepción marxista prioriza la práctica, la acción (como señala Ripalda en su artículo de *Mientras Tanto* 30-31 ya citado)- es una actividad cuyos fines son en cierto modo antitéticos a los de Jaspers. El análisis existencial en el sentido de Jaspers, sería entonces una metodología de acercamiento a la verdad, aquella que busca la conversión de la persona; y el postulado marxista-ilustrado de coherencia obligaría a la materialización práctica de ese análisis filosófico.

«De esta parte místico-romántica del Frente de Juventudes, de su espíritu, es de lo que hablaba antes cuando decía que más que una aceptación de la ideología lo que nos movía era ese espíritu [...] Para nosotros lo indiscutible era la disconformidad entre lo que queríamos y los que se estaba haciendo: queríamos más limpieza en los gobernantes[...] Me parece que no fue el descubrimiento de que una línea ideológica debía ser sustituida por otra, sino que lo primero fue la decepción ante la disconformidad entre lo que habían sido unos ideales difusos y la realidad, que no tenía nada de vaga y difusa, pero que era lo más opuesto a lo que pretendíamos defender.(Esta apreciación no se dio en mí si no que creo que fue general)»

También Carlos París en Madrid, describe la misma situación en la página 204 del mismo libro de Marsal: "*Creíamos que el ideal revolucionario había sido traicionado manifiestamente por el franquismo*". Los testimonios son unánimes entre los intelectuales que, educados por el Régimen, formaron parte del 'falangismo de izquierdas' y creyeron en la verdad de ideal revolucionario falangista: la decepción ante la realidad del franquismo les llevó a renegar de los postulados en los que habían sido educados. Ellos son los que en los siguientes años, y aprovechando la tímida apertura del ministerio de Ruiz Giménez crearán los primeros focos de pensamiento libre de la España franquista: las revistas *QVADRANTE*, *LAYE ESCORIAL*, *ALFÉREZ*, *ALCALÁ*, ... Sacristán se ha referido retrospectivamente a estos años en una entrevista que concedió a Sergio Vilar en 1967, para el libro *La oposición a la dictadura*:

«yo creo que la ideología falangista estaba en el ambiente universitario completamente en crisis desde 1943 o así. En 1943 casi no había más que tres clases de personas en el SEU de Barcelona, en mi opinión: o bien gente intelectualmente muy limitada; o bien gente sin ninguna idea, puros gamberros; o gente que se mantenía en el SEU pero en realidad tenía poquísima afinidad ideológica con ninguna clase de fascismo» (op.cit. 239).

1943 es el año en que Franco proclama que el Estado español es una democracia orgánica provocando la rebelión de los falangistas de izquierda. Sacristán se mantuvo en el SEU todavía dos años más sin afinidad ideológica con el organismo franquista. Al cabo de este tiempo la situación se hizo insostenible cuando los falangistas universitarios torturaron a unos estudiantes catalanistas. En protesta por estas torturas Sacristán abandonó definitivamente el Sindicato fascista.

Otro hecho político de importancia, al que Sacristán se ha referido retrospectivamente – en la sección *Entre sol y sol* de *LAYE16*, noviembre-diciembre de 1951- para explicar su ruptura con la ideología falangista, fue el movimiento de protesta de las juventudes falangistas para pedir la recuperación de Gibraltar, movimiento que fue reprimido por el Estado franquista: *Tal vez eso contribuya también a que los jóvenes que protagonizaron el único movimiento popular español por Gibraltar que se ha producido en todo el siglo XX, sepan que tienen mucho más que ver con Ortega o con Picasso que con el Charlatán cuyas inquietudes nacionales funcionan bajo la consigna del oportunismo.* (SPMIII 19)

El abandono de la organización universitaria franquista y de la ideología fascista, fue mayoritario entre los estudiantes españoles de aquellos años: *entre el 1943 y el 1950, ese abandono de los últimos restos de ideologías fascistas en general, y falangista en particular, se produce, que yo sepa, en casi todos los distritos universitarios.* El grupo generacional al que perteneció Sacristán, el de los estudiantes universitarios de los

primeros años de la dictadura franquista, abandonó casi completamente la ideología fascista. De este grupo, continúa Sacristán, *un sector muy importante se desanimó, dejó de interesarse por problemas históricos, sociales y políticos, refugiándose en el estudio de especialista y hasta emigrando en muchos casos al extranjero; otros se desinteresaron de los temas de filosofía social por vías mucho más cónicas, ingresando en la producción como técnicos y aspirando a hacerse una solidez burguesa; y el último grupo emprendió un camino de intensificación del estudio de temas filosófico-sociales"* (La oposición a la dictadura, 242)

Esta percepción de Sacristán de la existencia de un grupo de personas de una sociedad que parten de la misma situación compartiendo un determinado momento histórico, que, por tanto, viven experiencias comunes y evolucionan en común, aún con distintas opciones personales, puede verse como el sentido en que J.F. Marsal ha trabajado en su libro ya citado: recoger la consciencia que tiene de su propia historia un grupo de personas de la misma generación y que por serlo han adoptado, al menos durante algún tiempo, una respuesta similar ante las situaciones que su tiempo histórico les ha planteado. El libro de Marsal recoge la trayectoria vital e intelectual de los jóvenes más significativos entre aquellos que Sacristán describe como el tercer grupo de universitarios, los que intensificaron su estudio de los temas económico-sociales. Y lo interesante es que, desde perspectivas diferentes, los testimonios apuntan a descripciones similares.

En esa entrevista a Vilar, Sacristán se describe como perteneciendo a un grupo generacional, y hace una pequeña teorización sobre ese tema. Partiendo de un apunte de los cuadernos de la cárcel de Gramsci, engloba el problema de su grupo generacional en la perspectiva más amplia de la rebelión juvenil en las sociedades capitalistas, rebelión manipulada demagógicamente por el fascismo. Esta rebelión *es natural porque ésta es una época en la cual los viejos, quiere decirse los adultos, los adultos característicos, dominantes de un orden social que está muriendo, no tienen ya autoridad sobre los jóvenes porque la sociedad que representan está muriendo. Y no son capaces de educar a los jóvenes [...] Me parece que esto cuenta, por lo menos, para sectores estudiantiles, más que los traumas de la guerra civil.* Esta situación es probablemente mayoritaria en los jóvenes españoles de los años 40. Pero quizás podamos ver excepciones en aquellos cuyas familias estuvieron más directamente implicadas en la guerra civil del lado de los vencidos y que sufrieron más duramente la represión fascista, como es el caso, por ejemplo, de los hermanos Goytisolo o de Alfonso García Seguí o de los estudiantes catalanistas; la rebelión proviene de una marginación respecto al sistema político-social franquista, ni superada, ni con deseos de superarla.

Por otro lado, es natural que, en líneas generales y con las excepciones apuntadas, para los sectores estudiantiles pertenecientes a la pequeña burguesía o a los cuadros medios de la sociedad franquista -que más o menos tenía que encuadrarse en las instituciones fascistas para poder seguir manteniéndose-, el esquemático análisis de Sacristán describe con bastante aproximación la evolución de los hechos.

Otro elemento clave de esta evolución de los universitarios españoles en aquel momento histórico hay que verlo en las diferencias de ritmo histórico que se dan, tanto en aquel momento como en otros de la historia española, entre España y Europa. El régimen franquista que, durante los primeros años de su existencia como Estado en consonancia

con la situación mundial, educó en el fascismo a los hijos de la pequeña burguesía, aquellos que llegarán a formar las capas intelectuales, se encontró de pronto con que sus aliados políticos eran derrotados en la Segunda Guerra Mundial y se vio obligado a cambiar de piel. Esto no lo hizo repentinamente, sino con la parsimonia que caracterizó a la política franquista durante cuarenta años, parsimonia no exenta de violencia como bien se recordará. Pero tampoco lo hizo sin tensiones, como acabamos de ver. Ahora bien, estas tensiones no llegaron nunca a resquebrajar el sistema político, porque el núcleo fundamental del contenido ideológico y político de su sistema fue siempre el catolicismo integrista propio de las clases oligárquicas del país y tradicionalmente dominante. El conflicto que nos ocupa, el de los estudiantes universitarios, es sólo el de una pequeña fracción de clase subordinada, la pequeña burguesía, que en algún momento llegó a hacerse ilusiones sobre la 'revolución de las minorías' y el 'imperio de los valores eternos'. Todos ellos, los intelectuales de la pequeña burguesía educados en el fascismo totalitario, acabaron convencidos profundamente de la importancia de la democracia y la libertad.

En el año 1953, dos hechos de política internacional iban a cambiar radicalmente el grado de reconocimiento del Estado franquista por el resto de las naciones: la firma del Concordato con la Santa Sede y los acuerdos hispano-norteamericanos sobre el uso de territorio español por las fuerzas militares de los Estados Unidos de América. La victoria en la guerra civil lo fue del bando católico-conservador, del integrismo tradicional de la oligarquía española. Pero en la interpretación que el joven Sacristán, junto con el grupo de 'falangistas de izquierdas', pudo hacer de esta victoria, ya en el marco de la guerra fría, debieron intervenir elementos del desarrollo histórico de los acontecimientos. En 1951, la guerra de España debió ser una batalla parcial de una guerra ganada por las fuerzas políticas que diseñaban una nueva Europa: algo a liquidar con el resto de la guerra. La no liquidación del franquismo descubría el núcleo duro de su contrarrevolución y la profundidad y extensión de sus alianzas. Este núcleo duro, la oligarquía integrista española, no fue nunca para el sector de las clases medias españolas que participó de la reacción contra la República, más que un aliado circunstancial que posteriormente resultó ser el que dominara la situación.

El grupo de intelectuales universitarios de los años 40, fue el primero de una larga lista en romper con el régimen franquista. Más allá del horizonte de éste, en la marginación exterior, sometida y humillada, estaba la clase obrera española. Pero si la clase obrera es en España la gran derrotada de la guerra civil, en Europa, en cambio, salió vencedora de la guerra mundial. Los ejércitos rusos jugaron un papel fundamental en la lucha contra el fascismo y el hitlerismo, al igual que los partidos comunistas de Europa occidental en la organización de la resistencia nacional contra el fascismo, papel reconocido en su participación política en los gobiernos que organizaron la reconstrucción postbélica. En un lugar tan cercano a la frontera, tan europeo y cosmopolita, como es Barcelona, el cambio de situación debió percibirse con especial fuerza. Esta situación se refleja en un artículo de Sacristán en LAYE 14, junio-julio 1951, "Una humilde verdad": *Porque, tanto como siegas de mieses humanas, las guerras son grandes talas de selvas ideológicas. La experiencia de la lucha y de la derrota ha quitado a su sistema teórico todo valor[...](p.36)*. La simpatía que despierta en Sacristán Leon Degrelle, *viejo totalitario[...]* que entró en la vida de Europa con una fuerte carga totalitaria que se creyó semilla y resultó lastre, evoca su propia historia personal de joven falangista convencido de los ideales totalitarios. Pero quizás en ningún sitio como en estas frases

se refleja con tanta claridad el reconocimiento de la derrota de la idea totalitaria, al tiempo que se reconoce el error que esa derrota corrobora. Sacristán alaba en el libro de Degrelle que comenta, *La campaña de Rusia*, el reconocimiento de la derrota y el abandono de la idea equivocada. Una cierta alegría recorre estas páginas, una alegría de comprobar que se puede comenzar de nuevo y de pensar que el vencido, si equivocado, no es malo. La estrategia de guerra de los vencedores -la desmoralización del enemigo mediante la destrucción de la población civil en la retaguardia- se funda, en cambio, en una forma de racionalidad que Sacristán no podía aceptar. Éste será uno de los motivos por los que Sacristán irá mucho más allá de la ideología liberal.

La acción humana ético-política es vista aquí por Sacristán como lucha vital por la idea, lucha que exige el sacrificio y la renuncia del guerrero; desde esta perspectiva puede entenderse también la dedicación de Sacristán al guerrero indio Gerónimo en 1972. Esto ha sido señalado por Francisco Fernández Buey en el artículo citado como una característica propia de Sacristán refiriéndose a una época muy posterior a la que ahora se trata: *Es significativo el que durante el periodo del que me estoy ocupando [1974-1976] casi todos los elogios escritos por Manolo estén dedicados a hombres y mujeres que lucharon hasta el final, a "guerreros" (MT30-31,76)*

No es tan importante, desde cierto punto de vista, la idea por la que se lucha o la forma de lucha, como el hecho de luchar. Pues la consecuencia con que un "guerrero" busca llevar hasta el fin sus principios obtendrá siempre su propia recompensa, que no será necesariamente la del éxito, pero sí la de saberse de acuerdo consigo mismo, incluso en la derrota, por haber puesto en juego con total convicción la propia vida. Pero además la acción humana necesita la idea verdadera por la que luchar: el sentido más profundo de la labor intelectual de Sacristán es, como se ha de ver en esta tesis, la relación entre verdad y libertad.

En el marco de la situación descrita, debe entenderse la siguiente afirmación de Sacristán en la entrevista ya citada de Sergio Vilar: *en aquellos años [1943-1950] leer por ejemplo El Capital era verdaderamente difícil. Y ése fue el primer libro que se buscó después de la crisis falangista, por considerarlo el más central en lo que había ocurrido en la historia desde el XIX (op.cit.244)*. La evolución de Sacristán hacia el marxismo arranca de la crisis misma de su falangismo, de la derrota sin paliativos de una ideología en el terreno que ella misma proclamaba como fundamental, en el campo bélico. Pues el totalitarismo había proclamado las virtudes guerreras y la victoria en la guerra como elemento decisivo en la bondad de las ideas. La consecuencia de la derrota es el reconocimiento de la bondad de las ideas de los vencedores. La apuesta ideológica del fascismo conllevaba, por tanto, a través de su belicismo, el reconocimiento del 'otro' en el enemigo, el reconocimiento de sus métodos de lucha, de su expresión como 'otro' que se afirma a través de la lucha, y si éste lucha limpiamente y vence, al reconocimiento del valor de sus ideas. Es algo que más adelante Sacristán podrá explicar como lucha de clases bajo el concepto de hegemonía gramsciano, ya con los parámetros totalmente cambiados a través de la experiencia política y la intensa reflexión filosófica que se forjará en el próximo decenio de su vida.¹⁵

¹⁵ En el pasaje de la *Fenomenología del espíritu* donde Hegel explica la dialéctica del señor y del siervo a través del enfrentamiento a muerte y la lucha por el reconocimiento, está el núcleo explicativo de la

CAPÍTULO II

La intelectualidad europea de la segunda posguerra

1. El descubrimiento del 'otro' en la clase obrera victoriosa de la guerra (situación cultural de la sociedad europea tras la experiencia histórica de la Segunda Guerra Mundial).

En la voz "Filosofía" escrito para la Enciclopedia Espasa -escrito en 1958 cuando ya militaba en el Partido Socialista Unificado de Cataluña- Sacristán ha situado tres corrientes como las principales de la filosofía europea de la posguerra: el existencialismo, el positivismo y el marxismo; si bien el marxismo aparece disfrazado - las condiciones políticas no podían permitir probablemente otra opción- junto con dos apartados más: "El movimiento racionalista" y la filosofía de Teilhard de Chardin, bajo el nombre de "Filosofías de intención científica y sistemática" (SPMII, 171 y ss.).

Esto no es, desde luego, un mero disfraz. A veces las 'condiciones políticas' -por denominar con un eufemismo la brutal represión fascista, pero también para denominar más ampliamente los condicionamientos de la necesidad política que muchas veces no deja expresar abiertamente lo que se diría de otro modo- obligan a adoptar formas de expresión que, por el rodeo que realizan para mostrar lo que se quiere decir, establecen mediaciones nuevas para la teoría defendida y enriquecen su lenguaje y su alcance. Del mismo modo que la práctica proletaria, realizada en difíciles condiciones de opresión, origina nuevas formas de institucionalización social que apuntan hacia una nueva sociedad. Es el caso de los *Quaderni del carcere* de Gramsci con sus valiosas investigaciones parabólicas y sus aportaciones al lenguaje marxista. En el artículo de la Enciclopedia Espasa, al agrupar junto al marxismo a la corriente racionalista y a los cristianos progresistas, representados éstos por Teilhard de Chardin, Sacristán muestra cuáles son por derecho propio los interlocutores privilegiados, y al mismo tiempo los aliados políticos por excelencia, del marxismo.

La descripción por Sacristán de la filosofía en la Europa de los diez años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, se centra en las tres corrientes mencionadas; aparte hay algunos elementos secundarios que son mencionados colateralmente para completar la descripción. Estas *corrientes principales de la posguerra* son: el existencialismo y corrientes afines, cuyo interés se centra *en el análisis del sujeto humano, y no de la realidad física, por ejemplo, ni el de los principios del conocimiento* (SPMII 95); el positivismo y corrientes afines, reflexión sobre los procedimientos y la epistemología de la ciencia y cuya crisis a mediados de los años 50 recoge Sacristán; y el marxismo -además de las filosofías de intención científica y sistemática-, este último predominante en la U.R.S.S. y en el proletariado europeo desde la revolución soviética, y que Sacristán ve como heredero del humanismo europeo progresista.

organización jerárquica de la sociedad desde el punto de vista de la subjetividad; ese mismo pasaje explica también la superioridad a largo plazo del igualitarismo y la solidaridad en las relaciones sociales.

Respecto del existencialismo, Sacristán subraya siguiendo a Copleston que *todo pensamiento existencialista desemboca, con mayor o menor claridad, en una propuesta de «conversión» del hombre a determinada «autenticidad»* (SPMII, 95). Dentro del existencialismo de mediados de siglo, Sacristán señala distintas corrientes, y cita como principales representantes a Karl Jaspers y Martin Heidegger en Alemania, Jean Paul Sartre y Gabriel Marcel en Francia y Nicola Abbagnano en Italia. Como corrientes afines se encuentran el personalismo de Mounier y el historicismo del último Ortega.

Una versión del existencialismo, el personalismo, fue el pensamiento que fue adoptado por el grupo de estudiantes universitarios que entraron en colisión con el régimen de Franco en los años 40. La penetración del existencialismo en España tuvo varios momentos. En primer lugar, la filosofía de Unamuno, búsqueda del hombre concreto y sed de inmortalidad que sólo en la experiencia mística encuentra satisfacción. Después está la influencia de Heidegger y Jaspers en Ortega¹⁶, cuya filosofía es una racionalización de los temas existencialistas. En tercer lugar, dos filósofos españoles alcanzan su madurez de pensamiento durante los años 40-50, recibiendo la influencia existencialista aunque su pensamiento está dirigido por las nociones tradicionales: Zubiri y García Bacca. La formación del pensamiento de Sacristán está en relación con todos ellos, pero la influencia de Ortega ha sido fundamental para la educación filosófica de las jóvenes generaciones españolas de la posguerra. Teniendo en cuenta que Ortega era en aquellos tiempos un pensador subversivo para el régimen franquista, no es difícil comprender que aquellos jóvenes hicieran además una interpretación que acusaba rasgos contra el Estado franquista. Por ello a este grupo de intelectuales habría que denominarle orteguianos de izquierda, y sus miembros, que fundaron diversas revistas culturales, provenían de la ruptura izquierdista de la Falange, el 'falangismo liberal' o 'de izquierdas', al que se le añadieron algunos elementos provenientes de los sectores no integrados de la sociedad española de los 40.

¿Qué era, pues, el existencialismo europeo de los años 40?. Ante todo rechazo del cientificismo de la filosofía positivista y reflexión sobre la subjetividad humana, sobre la libertad humana como proyecto personal y sobre la ética como búsqueda de autenticidad. Para los existencialistas quedaba claro que la ciencia no era capaz de resolver los problemas esenciales del hombre, como la tremenda crisis europea de la primera mitad del siglo XX, acompañada de las dos guerras mundiales, habían dejado bien patente: al tiempo que un gigantesco desarrollo científico y tecnológico, se producía una creciente inestabilidad de las sociedades humanas y una alienación mayor de los seres humanos en sociedad. Se trataba entonces de llegar, mediante el análisis de la conciencia del sujeto, a los elementos esenciales de la subjetividad para conducir al ser humano hacia su libertad por la creación de un proyecto personal forjado en la autenticidad del encuentro consigo mismo.

En realidad, el existencialismo era una respuesta, desesperada en buena medida, a las sacudidas económicas y sociales que producía el inestable desarrollo del capitalismo de

16 Ortega ha afirmado que su primera toma de posición filosófica es un precedente de la filosofía de Heidegger, señalando que su principio 'yo soy yo y mis circunstancias' -en *Meditaciones del Quijote*- anticipa las afirmaciones del filósofo alemán sobre el 'Dasein'. Pero afirma después no haber desarrollado esa intuición primera. En todo caso, Ortega llegó a conocer a Heidegger, y sus escritos acusan la influencia existencialista, especialmente la de Jaspers, del que fue amigo personal.

principios de siglo¹⁷. El concepto de 'angustia' heideggeriano refleja el desvalimiento de la sociedad alemana ante la desastrosa economía de la Alemania de la República de Weimar. Es el horizonte de la proletarización creciente de la sociedad, anunciado por Marx como tendencia ineludible del capitalismo, lo que capas medias de la sociedad rechazaban con tanta violencia como mostraron las guerras mundiales. Nada lo pone de manifiesto de modo más claro que la náusea que siente ante una tranquila tarde de domingo el personaje de una novela de Sartre, que se hizo famosa hasta el punto de llegar a ser símbolo de una generación de europeos.

El existencialismo fue, desde su origen en Kierkegaard, una llamada al irracionalismo frente a la racionalidad económico-productiva de una sociedad burguesa que se imponía cada vez más irremediabilmente en la Europa de los dos últimos siglos. Una llamada a la poesía frente al cálculo de beneficios, a la subjetividad frente al 'Absoluto objetivo' de la sociedad y el Estado burgueses teorizados por Hegel, al valor de la élites 'auténticas' frente a la democratización radical de la sociedad exigida por la clase obrera.

Esto cambió con el fin de la Segunda Guerra Mundial. El caso paradigmático para lo que me interesa mostrar aquí es Sartre. No porque Sacristán, buen conocedor de la filosofía de Sartre, haya sido un seguidor incondicional de sus tesis. Para Sacristán, Sartre ha sido un objeto de estudio de mucho interés, pero con distancia. Por ejemplo, en las conferencias que pronunció Sacristán sobre el pensamiento de Sartre con motivo de su muerte, se refiere a él como no marxista. Sin embargo, algunas de las posiciones intelectuales y vitales de Sacristán tienen una afinidad indudable con las de Sartre; especialmente, su reflexión juvenil sobre la libertad, el matiz kantiano de su marxismo con su crítica de la epistemología marxista y la importancia concedida al compromiso político, deben verse como un paralelismo entre ambos pensadores. Si Sacristán se alejó rotundamente de los postulados existencialistas fue especialmente por el desprecio generalizado en los existencialistas hacia la ciencia. Pero lo que ahora nos interesa de Sartre es que éste ha sido el existencialista que ha confesado más sinceramente los condicionamientos sociales de su trayectoria vital.

Me refiero a la primera sección de las *Cuestiones de método* que fueron publicadas como prólogo a la *Crítica de la razón dialéctica*. Esta sección, que se denomina "*Marxisme et Existencialisme*" y tiene apenas 25 páginas fue publicada primeramente en dos entregas sucesivas de *LES TEMPS MODERNES*, revista dirigida por Sartre, (13e année, n.139, Septembre 1957, y n.140, Octobre 1957). Entresaco las citas importantes de este escrito:

«Pero lo que por el contrario empezaba a cambiarme era la **realidad** del marxismo, la pesada presencia en mi horizonte de las masas obreras, cuerpo enorme y sombrío que **vivía** del marxismo, que lo **practicaba** y que ejercía a distancia una atracción irresistible sobre los intelectuales de la pequeña burguesía [...]: lo que nos turbaba no era la idea; tampoco era la condición obrera de la cual teníamos

17 El propio Sacristán ha analizado indirectamente la situación histórica europea de los años 30 en su texto de 1970 *La Universidad y la división del trabajo*, cuando afirma que la división manufacturera del trabajo podría haber sido superada en 1930, sustituida por la división del trabajo propia del maquinismo. "Pero" -añade- "las clases dominantes fueron más fuertes, subjetivamente, sobreestructuralmente, que las dominadas" (SPMIII 141-142). Probablemente Sacristán está pensando aquí en los análisis gramscianos sobre americanismo, fordismo y taylorismo (*Antología*, 479: "Los residuos pasivos son los que en Europa se resisten al norteamericanismo [etc...]").

un conocimiento abstracto pero no la experiencia. No; era la una unida a la otra; era, como habríamos dicho entonces con nuestra jerga de idealistas en ruptura con el idealismo, el proletariado como encarnación y vehículo de una idea»¹⁸

Veremos concretamente -en los textos de los intelectuales barceloneses de LAYE que constituyen el grupo generacional catalán de Manuel Sacristán y en los de otros intelectuales españoles de su generación- la verdad de estas palabras, más allá de la personalidad de Sartre y del grupo de edad al que éste perteneció y al que se refiere el plural de su texto. La clase obrera está ahí en el horizonte de la sociedad burguesa: se trata de una clase social sometida que está trabajando por su propia hegemonía social, y que posee sus propios instrumentos conceptuales que oponer a la ideología dominante; ideología a la que, en cambio, están sujetos los pequeños burgueses, intelectuales y cultos, pero no independientes, clase también subordinada, aunque no explotada.

La rebelión pequeño burguesa contra el inestable capitalismo surcado de violentas crisis económicas en los años 30, dio origen a los movimientos fascistas, con su demagogia que imitaba la simbología de las organizaciones obreras. El propio Sartre confiesa respecto de sí y sus compañeros de edad que corrían *el peligro de desembocar en el fascismo* (op.cit.p.26). La ambigüedad de las actitudes en la época anterior a la guerra, que Sartre describe en este esquema autobiográfico, son características de una época: es el querer jugar un papel histórico de una clase a la que este papel no le correspondía: la construcción de la sociedad nueva, que sólo podía ser socialista. Todo esto cambió con la guerra. Vuelvo al texto de Sartre:

[...]pero hizo falta toda la historia sangrienta de este medio siglo para que llegásemos a alcanzar la realidad de la lucha de clases y para situarnos en una sociedad desgarrada. Lo que hizo saltar el envejecido marco de nuestro pensamiento fue la guerra (op.cit.p.27).

Sacristán leyó estas páginas, que aparecieron primero en la revista TEMPS MODERNES - la publicación dentro de *La crítica de la razón dialéctica* es de 1960-. Las debió leer con mucha atención, como lo demuestra el que entresacase una cita de esta misma página, 27 en la edición de Losada, para hablar de Sartre en la voz "Filosofía" de la Enciclopedia Espasa (1958):

«Estábamos convencidos **al mismo tiempo** de que el materialismo histórico constituye la única interpretación válida de la historia, y de que el existencialismo sigue siendo la única aproximación concreta a la realidad. No pretendo negar las contradicciones de esta actitud» (SPMII, 106).

Más adelante, cuando veamos la relación entre existencialismo y marxismo en el propio Sacristán, tendremos en cuenta estas páginas. Ahora nos interesa fundamentalmente su contenido biográfico. Encontramos en las declaraciones sartreanas que el fenómeno que se podía comprobar en la evolución intelectual de los jóvenes universitarios españoles, se da también, salvando las distancias, entre la pequeña burguesía intelectual francesa. Es el siguiente: se da un momento de ascenso de la ideología fascista en los años 20-30, que atrae a los jóvenes de clase media hacia la rebelión radical. Este proceso se invierte a partir de los años 40, cuando estalla el conflicto mundial, y especialmente desde el año 43, cuando la victoria de las fuerzas aliadas es ya tan sólo cuestión de tiempo. Lo que diferencia a las situaciones de cada grupo de edad específico es la diferente situación

18 *Crítica de la razón dialéctica*, volumen I, Editorial Losada, Buenos Aires, 1963, pp.25-26.

histórica de su nacionalidad; pero dos hechos generales deben anotarse para entender la evolución de una buena parte de estos intelectuales: uno, la atracción que la clase obrera ejerce en las capas medias de la sociedad -hasta el punto de que la ideología fascista sólo puede ganárselas a través de una falsa imitación de las instituciones de aquélla-, y dos, que el hecho de la guerra y más aún la victoria aliada en la Segunda Guerra Mundial marca un cambio de rumbo en las actitudes de estos intelectuales.

Y es que la guerra fue para Europa la victoria de las clases populares encabezadas por el proletariado. Fueron los partidos comunistas los que organizaron la resistencia e hicieron posible la liberación. Fue la U.R.S.S. el país que más contribuyó a la guerra en víctimas y en esfuerzo bélico. Como consecuencia de esta victoria varios países del centro de Europa entraron en el socialismo. China hizo la revolución en 1949. El balance de la guerra fue netamente favorable a las fuerzas de izquierda. La consciencia de esta situación política, de esta correlación de fuerzas en la lucha política favorable para la izquierda liderada por el Partido Comunista, fue expresada por el Secretario General del Partido Comunista Italiano, Palmiro Togliatti, en su discurso al X Congreso en 1962:

«Hace diecisiete años que terminó la Segunda Guerra Mundial con la victoria de las fuerzas democráticas y socialistas. En estos diecisiete años se ha desarrollado, en los principales países y sobre la arena internacional, una lucha sin cuartel... El progreso ha sido más fuerte que la conservación y la reacción. El socialismo ha obtenido victorias decisivas».¹⁹

También el filósofo marxista húngaro György Lukács ha sido consciente de la importancia política de la victoria contra el fascismo en la Segunda Guerra Mundial y de las perspectivas abiertas para el socialismo con esta victoria. En una conferencia celebrada en 1956, Lukács afirmaba:

«[...] esta guerra mundial trajo una inconmensurable ampliación del socialismo. En Europa tuvo como consecuencia la realización de las democracias populares; nació la gloriosa revolución china. Esto significa: La contradicción según la cual nuestra estrategia y nuestra táctica estaban determinadas no por la oposición fundamental de la época, la oposición entre capitalismo y socialismo, sino por la que existía entre fascismo y antifascismo, era una auténtica contradicción dialéctica, la expresión del movimiento histórico real».²⁰

Nada expresa tan bien la alegría de esta victoria como los escritos de Ernst Bloch. Especialmente, *El principio esperanza*. Pues como ha dicho György Lukács al comienzo de sus *Prolegómenos a una estética marxista* -traducida por Manuel Sacristán en

19 *Sono diciassette anni che è finita, con la vittoria delle forze democratiche e socialiste, la seconda guerra mondiale. In questi diciassette anni si è sviluppata, nei paesi e sull'arena internazionale, una lotta senza soste[...] Il progresso è stato piú forte della conservazione e della reazione. Il socialismo ha riportato vittorie decisive.*

20 [...] *dieser Weltkrieg brachte eine unermeßliche Ver-größerung des Sozialismus. In Europa hatte er das Zustandekommen der Volksdemokratien zur Folge; die ruhmreiche chinesische Revolution wurde geboren. Das heißt also: Der Widerspruch, daß unsere Strategie und Taktik nicht von dem fundamentalen Gegensatz der Epoche, vom Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus bestimmt war, sondern von dem zwischen Faschismus und Antifaschismus, war ein dialektischer Widerspruch, der Ausdruck der wirklichen historischen Bewegung. (Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur. Conferencia en la Academia Política del 28 de Junio de 1956, recogida en el volumen, György Lukács, *Ideologie und Politik*, Luchterhand, Berlin, 1967, 609).*

1966-, lo que hacía valioso el sentimiento de esperanza en aquel momento era la inmensa posibilidad, abierta por la revolución leninista en Rusia, de construir un mundo nuevo. A llenar esa posibilidad con los contenidos utópicos que forman el sueño de la humanidad, con los proyectos de liberación humana contenidos en los mejores deseos de la humanidad reflejados en mitos, leyendas, religiones y utopías, estaba dirigido el libro de Bloch. Su intención era mostrar los modelos de la liberación que estaban prefigurados en la fantasía milenaria de la especie humana. Con ello podía ofrecer una orientación a las poblaciones de los estados socialistas acerca del camino a seguir. La consecución de la paz, la fraternidad, la igualdad y la libertad, el desarrollo de una tecnología que permita a los seres humanos dominar la naturaleza sin destruirla, la redención y la felicidad para los desheredados, las utopías de la felicidad terrenal y las del orden justo y armonioso de la sociedad humana, todo ello constituye un material riquísimo que hay que explorar e investigar y que debe servir para fijar los fines que una sociedad socialista debe proponerse alcanzar. Hoy que aquella posibilidad ya se ha cerrado, lo que más podemos lamentar es que Bloch tuviera que abandonar un país 'socialista' por no poder decir lo que pensaba.

El fenómeno que nos interesa y que he venido comentando, la atracción de la pequeña burguesía hacia la clase obrera -ese fenómeno inverso al potenciado por las ideas dominantes-, es manifestación de una necesidad de libertad en la experimentación de la propia vida no ceñida a las convenciones y prejuicios de una sociedad clasista, y manifestación, sobre todo, de la necesidad de reconocer al 'otro' más allá del narcisismo predominante en la cultura burguesa. La clase obrera se ha constituido en el 'otro' para la pequeña burguesía intelectual en un determinado momento de la historia de modo difuso y seminconsciente, según muestra Sartre. Para éste, el sentido del auto-reconocimiento de los intelectuales pequeño-burgueses en la clase obrera se explica del siguiente modo: *Este proletariado lejano, invisible, inaccesible, pero consciente y agitado, nos daba la prueba -oscuramente para muchos de nosotros- de que no estaban resueltos todos los conflictos (op.cit.p.26)*. Los jóvenes burgueses pueden sentir en su sentimentalidad que los conflictos no están resueltos. Pero la sentimentalidad no prueba la realidad de una subjetividad desencajada: sólo una realidad desencajada puede mostrar la verdad de una subjetividad rota. Entonces las afueras se hacen interiores, identificaciones propias, al mostrar la exterioridad real del conflicto interno.

Nadie sintió tan fuerte en su espíritu esta atracción 'hacia abajo' que la clase obrera ejerce sobre la pequeña burguesía de la posguerra como una mujer, que abandonó su puesto de profesora del Liceo para hacerse obrera de la Renault, Simone Weil. Ella se convertiría en símbolo para los jóvenes intelectuales de LAYE. Pues para muchos de estos jóvenes, y principalmente para Sacristán, la mascarada fascista de la imitación pseudo-'obrero' habría descubierto una verdadera vocación: para él las contradicciones del credo joseantoniano fueron algo *puramente vivido*. Pero no sólo para los falangistas de izquierda, ya en ruptura con la Falange, fue Simone Weil un ejemplo de acción ética. También personas tan alejados de este ámbito como los hermanos Ferrater y que se unieron al grupo de los disidentes falangistas, sintieron la llamada de la vocación de Weil como ejemplo de acción ética. ¿Quién era, pues, esta mujer? ¿Cuál fue esa experiencia suya que resultó ser tan importante?.

Simone Weil nació el 3 de febrero de 1909 en una familia de intelectuales parisinos y estudió en el Liceo la enseñanza secundaria con aprovechamiento y buenas calificaciones. Después de licenciarse en filosofía, a partir de 1931 enseña en diversos Liceos. Pero en 1934 abandona la enseñanza para ponerse a trabajar en la fábrica Renault como peón no cualificado. En 1936 participa en la guerra de España durante unos meses dentro de un grupo internacional de anarquistas. Vuelve a Francia en 1937 y después de la ocupación de este país por las tropas alemanas, en 1940 tiene que emigrar por su condición de judía. Muere en agosto de 1943 en un hospital inglés.

Simone Weil, que escribió bastante en sus pocos años de vida, estaba hondamente interesada por el cristianismo, especialmente en su lado místico, aunque era totalmente opuesta a la Iglesia como jerarquía, y por el marxismo como pensamiento de la clase obrera, aunque militó en grupos muy próximos al anarquismo. Pero lo que interesó especialmente a los intelectuales catalanes, como grupo, fue principalmente su práctica de desclasamiento, su participación de la vida de la clase obrera desde dentro; y esto, no como mero cuadro del movimiento obrero o como intelectual orgánico del mismo, aunque, sin duda, esto también lo fue con grandes contradicciones. Sus experiencias directas como parte de la clase trabajadora, experiencias de desclasamiento, fueron recogidas en un volumen, *La Condition Ouvrière*²¹, que fue traducido y publicado en Barcelona en 1962 por la editorial Nova Terra, con el título *Ensayos sobre la condición obrera*. Su aparición en francés en 1951 fue saludada por una reseña de Gabriel Ferrater en las páginas de *L'AYE*, número 18 -en números anteriores de la revista Sacristán había recensionado otros libros de Weil ya publicados-.

Su experiencia como militante en el movimiento obrero organizado fue la siguiente: el grupo de referencia básico fue en un principio para ella el de los sindicalistas más duros, un grupo que se habían entusiasmado por la revolución soviética y después se habían desengañado por la burocratización stalinista. Se agrupaban alrededor de la revista *RÉVOLUTION PROLÉTARIENNE*, grupo cercano a la CNT española. Sin embargo, su participación en la guerra de España cambió su perspectiva: las atrocidades de la guerra la alejaron de la revolución armada por su crueldad y promovió el pacifismo durante los años inmediatamente anteriores a la guerra mundial. Después pudo comprobar que algunos de los activistas del pacifismo colaboraban con el nuevo régimen francés apoyado por las tropas hitlerianas y sufrió un profundo desengaño. Es en este momento cuando se acentúa su acercamiento al cristianismo.

Esta vida es una auténtica lección de arrojo y valentía al servicio del ideal de justicia. La veracidad con la que Weil afronta los problemas fundamentales de la sociedad capitalista -la división en clases, la alienación del proletariado, la esperanza de una nueva organización de la producción que termine con la alienación proletaria y con el estado de injusticia-, es incuestionable. La contradictoriedad en la que su propia acción se movía, animada por la pasión y no por el cálculo racional, también. Es esta característica de su personalidad la que hace que Weil pueda ser encuadrada en el existencialismo. La primacía del elemento ético inmediatamente sentido y actuado; la autenticidad de su vida personal, con sus consecuencias: incapacidad para insertarse en la acción colectiva acordada en el grupo, refugio en la interioridad, anhelo de lo

21 Simone Weil, *La Condition Ouvrière*, París, Gallimard, 1951.

absoluto de la personalidad individual. Weil es una pequeño burguesa que, como Sartre, siente la presencia de la clase obrera en su horizonte; pero a diferencia de éste, su mayor arrojo, su pasión por la justicia y el sentimiento de esperanza que suscita la Revolución soviética²², la llevan a una vida de total entrega a una experiencia que es clave en la sociedad capitalista desde sus orígenes -puesto que ésta se funda en la creación y explotación de una clase que debe vender su fuerza de trabajo para sobrevivir-: la proletarianización y el desclasamiento. Ofrezco un resumen de los puntos principales de la experiencia obrera de Simone Weil: dificultad para vivir con absoluta autenticidad la experiencia del proletariado industrial por su condición de intelectual; la sujeción brutal al trabajo de la fábrica le produce sentimientos de docilidad; cada instante libre de sufrimientos y de humillaciones tiene que ser recibido como una gracia; la tentación más fuerte de la vida proletaria es no pensar; el obrero que quiere conservar su dignidad se ve constreñido a luchas cotidianas consigo mismo, a una ruptura interior prolongada, a un perpetuo sentimiento de humillación, a sufrimientos morales agotadores, puesto que se ve en la necesidad permanente de rebajarse para satisfacer las exigencias de la producción y de volverse a levantar para no perder su propia estima.

2. El caso español: el grupo LAYE.

Esteban Pinilla de las Heras, miembro del grupo que editaba LAYE, ha escrito un libro de memorias sobre aquel período de la vida intelectual española, *En menos de la libertad* (Barcelona, Antrhopos, 1989), y en especial, sobre aquella revista de principios de los años 50, LAYE. *No basta recordar* -dice Pinilla de las Heras- *que aquellos eran unos años de dictadura militar y de opresión clerical, de cierre forzoso del país a tendencias intelectuales y vitales transpirenaicas, de cartillas de racionamiento, de tuberculosis, de hambre, emigración a Argentina o Venezuela. Fueron años también de intensos debates y luchas [...] (op.cit..17)*. En ese país sumariamente descrito aquí por Pinilla, LAYE fue instrumento de expresión y centro de debate político para el grupo de intelectuales barceloneses que se apartaron de la aceptación pasiva y generalizada del régimen franquista por la sociedad española de aquellos años.²³

LAYE pudo salir a la luz como boletín profesional y cultural del Colegio de Doctores y Licenciados en Barcelona, gracias al apoyo financiero de la Delegación de Educación Nacional en Barcelona. La línea de pensamiento predominante en ella es el existencialismo, pero con deslizamientos conceptuales que muestran la influencia marxista. Los autores de filosofía más comentados son José Ortega y Gasset -especialmente por

22 Pero fue consciente de las dificultades de esta revolución proletaria para cambiar realmente las cosas: *El nombre de opio del pueblo que Marx aplicaba a la religión,... conviene por esencia a la revolución. La esperanza de la revolución es siempre un estupefaciente (op.cit. 263)*. Citado y traducido por Gabriel Ferrater en la recensión de *La Condition Ouvrière*, LAYE 18, 73.

23 Los rasgos de aquel grupo de jóvenes son sintetizados por Pinilla de las Heras del siguiente modos: a) *Éramos lo bastante jóvenes para no haber tomado parte de la Guerra Civil.* b) *Éramos lo bastante maduros para no aceptar acríticamente los mitos y los argumentos ideológicos del Régimen.* c) *Lo bastante rebeldes para no aceptar la interiorización de su poder ni de su autoridad.* d) *Lo bastante cosmopolitas para no asumir un nacionalismo retórico, carpetovetónico, castellano-imperial, divorciado de las angustiosas realidades económicas, sociales, y humanas, del subdesarrollo.* e) *Lo bastante enterados de las realidades del mundo para no creer la propaganda del Régimen.* f) *Lo bastante escépticos para no compartir el espectacular y aparente fervor religioso, ni ser subyugados por su pompa, ni creer en la necesidad de la unión de la Iglesia y el Estado.* g) *Lo bastante perdedores con el resultado de la Guerra Civil como para estar amargados por la comparación de una situación de mayor prosperidad y mayor libertad, con otra de mayor mediocridad y de menor libertad.* (op.cit.p.19)

Sacristán-, Xavier Zubiri -cuyo filosofar en aquel momento frisaba con el existencialismo-, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre y Simone Weil. Esta última era objeto de una admiración especial. Pinilla de las Heras afirma a este respecto:

«Manuel Sacristán y Gabriel Ferrater publicaron en LAYE extensos comentarios a las primeras ediciones (obviamente póstumas) de los escritos de Simone Weil, e incluso LAYE llegó a anunciar la confección de un número monográfico²⁴ dedicado al estudio de los textos de quien ya entonces era juzgada como una de las grandes figuras intelectuales europeas en los tormentosos años que condujeron a la Segunda Guerra Mundial. Ese número de LAYE no llegó a publicarse» (op.cit.p.12)

Sí se publicaron estudios sobre Zubiri y Heidegger -éste de muy especiales características, como veremos- y numerosas recensiones, entre éstas la reseña por Sacristán de la traducción de José Gaos del *Sein und Zeit* de Heidegger. Aparte de numerosos artículos de contenido cultural. Pero lo característico de las inquietudes intelectuales del grupo LAYE es la centralidad de su interés por Simone Weil. Centralidad que hemos de comprobar inmediatamente y se ha intentado explicar. Esta centralidad es la de su voluntad de proletarización, como rasgo característico no tanto de su personalidad sino de la época, y, aún más que de la época que vivió Weil, de toda la época capitalista.

Los análisis marxistas del fenómeno fascista en la Europa de entreguerras apuntan a su explicación a través de fenómenos estructurales del desarrollo capitalista de la época y de la reacción de las distintas clases sociales ante esos fenómenos. La forma subjetiva que tomó esta reacción entre las clases medias puede verse retratada en la filosofía de Heidegger: es la angustia del desclasamiento, la negación del valor de la vida en común, el misticismo de la subjetividad puesta en relación con el Ser manifestándose en el tiempo. Pero esa angustia y esa negación -como muestra Lukács en *El asalto a la razón*- no son sino reacciones de la subjetividad individualista ante el proceso inexorable de proletarización de la sociedad entera que produce el desarrollo de la sociedad industrial. De ahí la contradictoriedad y la ambigüedad básicas en la que se mueve el fascismo: rechaza demagógicamente el capitalismo al tiempo que procura mantener las relaciones de producción existentes.

El caso de Weil es justamente el contrario. Ha comprendido el sentido de la historia y quiere ir lo más rápidamente hacia él con una inmensa voluntad alimentada de esperanza. Ella se guía por un sentido innato de la justicia y una fe en el proceso de la historia como proceso de salvación que tienen hondas raíces en la religión judía. Por eso es tan llamativa su decisión: en una Europa en la que las clases medias se aprestan a la defensa de sus privilegios, preparando la guerra más atroz de la historia de la humanidad, ella con sencillez y humildad va hacia los condenados. Su acción no se funda en el cálculo ni en un análisis marxista que le indique la futura victoria proletaria: ella no sabe que esto sucederá, ni confía en milagros revolucionarios, ni tampoco llegó a ver el fin de la guerra mundial. E incluso el horror que comprobó en la guerra de España le hizo confundirse y defender un dudoso pacifismo en el momento de mayor peligro.

¿Por qué los jóvenes intelectuales barceloneses de LAYE se interesaron por este problema? Por diversos motivos. Sacristán y los falangistas de izquierda por desengaño

24 Ver LAYE 14, junio-julio de 1951, página 8, nota de la Redacción.

ante el franquismo, y también por la educación falangista recibida, demagógica pero idealista: la autenticidad de Simone Weil suponía una mediación para su acercamiento a la clase obrera. Los otros jóvenes burgueses que participaron en la revista desde afuera del régimen, como el catalanista Gabriel Ferrater, probablemente por recuerdo de la experiencia histórica de una República en la que la alianza de clases entre la pequeña burguesía y el proletariado estuvo a punto de dar un vuelco a la historia de España. Y todos ellos por la intuición de que aquella experiencia de Weil era algo más que mero heroísmo personal, que sin duda lo era.

La reseña de Gabriel Ferrater en LAYE del libro de Simone Weil, incide en tres puntos: primero, en las críticas de Weil al proceso seguido en Rusia después de la Revolución soviética; segundo, en la cuestión obrera, llegando a la conclusión que Weil no ha descubierto nada nuevo a pesar del valor de su experiencia; tercero, la conclusión positiva es que la experiencia le ha servido para algo, de todos modos, a Weil: para descubrir la vaciedad del mundo burgués -algo que cualquier persona honrada e inquieta puede comprobar sin necesidad de ir a trabajar agotadoramente en la fábrica-. Lo importante de la reseña es que demuestra que Gabriel Ferrater está preocupado en buena medida por la problemática obrera y reconoce las inquietudes pequeño-burguesa por la explotación. La cala en la obra de Weil no es muy honda -en cierto modo se trata de un aprovechamiento anticomunista de Weil-, pero se ilumina desde el conocimiento de los teóricos clásicos de la Economía Política, Marx incluido.

Gabriel Ferrater reconoce que la cuestión obrera es *precisamente la más grave y urgente cuestión*. Que el tema del trabajo y de la clase obrera es una cuestión de importancia para el grupo de LAYE, viene demostrado por bastantes textos. Por ejemplo, el poema de Jaime Gil de Biedma publicado en el número 16 de la revista, noviembre-diciembre de 1951, página 38, "*Alguien que duerme*". En este poema leemos que, *Alguien está presente/ que duerme en las afueras*. Las afueras de Barcelona, como las de Madrid o las de París, están pobladas por los grandes barrios obreros, barrios que en alguna ocasión se han denominado precisamente barrios dormitorio: *Las afueras son grandes/ abigarradas, profundas*, Gil de Biedma evoca en estos versos la presencia de la clase obrera en su horizonte de pequeño burgués. Y esa presencia, sin ser hostil -es alguien que duerme-, sí es extraña e incomprensible para su sensibilidad:

«Si subiera al salón
familiar del octubre
el templado silencio
se aterraría.

Y quizá me asustara
yo también si él me dice
-irreparablemente-
quién duerme en las afueras».

Precisamente, unos años más tarde, Luis Goytisolo escribiría una novela que tituló *Las afueras*. Para Gil de Biedma la presencia no es hostil, pero sí extraña. Esta presencia es el descubrimiento de otro universo vital y humano, el universo de las clases explotadas, que produce espanto, como una acusación muda, en las convenciones cálidas que sostienen la vida de las capas acomodadas. Es un 'otro', un otro que posee un conoci-

miento aterrador, cuyo descubrimiento podría cambiar irreparablemente la vida del poeta. En la invocación inquietante de este otro hay también el semidesvelado descubrimiento de una vocación, de una llamada. ¿Puede aventurarse que detrás de estos versos hay una lectura de Weil y una meditación sobre la 'condición obrera'? Pienso que sí. En el número 14 de LAYE, junio-julio de 1951, habían aparecido las recensiones de Sacristán sobre cuatro libros de Simone Weil: *La pesanteur et la grâce*, *Attente a Dieu*, *L'Enracinement* y *La Connaissance surnaturelle*. Y el tema de Weil estaba en el ambiente del grupo aquel año.

La clase obrera duerme en las afueras, en el límite u horizonte de los jóvenes burgueses. Tal vez algún día despierte. De hecho, el 24 de marzo de 1951, para mostrar que no todos los conflictos estaban resueltos, se había producido la huelga de los tranvías en Barcelona, una gigantesca movilización ciudadana seguida por una huelga obrera. La censura reinante impide que en LAYE se haga mención de ello. Por el contrario, el número 12 de marzo-abril de 1951, se disfraza -para no levantar sospechas como el coñac de las botellas de los versos de Lorca- con un artículo del canónigo Jesús Montagut Roca encabezado por la pregunta "*¿Conduce el regionalismo al separatismo?*" y salpimentado con elogios a José Antonio, *indiscutible maestro*, y otro de José P. de la Puente, "*Sobre la democracia liberal*", con citas de Hitler y Mussolini.

Pero el tenor subversivo de la experiencia de Weil se puede encontrar subrepticamente manifestado por doquier en los artículos de la revista. En el número 18, Gabriel Ferrater comenta la pintura de Miguel Villà, acompañando su comentario de la lámina de un cuadro, *La Taberna*. En este cuadro un personaje -un personaje que se puede identificar como perteneciente a la bohemia artística- con indumentaria obrera está sentado en una mesa de café, una típica mesa de mármol redonda de las que hay en muchas tabernas en este país. No lleva camisa y la chaqueta va sobre una prenda sin cuello, un jersey. Sobre la mesa pipa y botella. Gorra de obrero, barba de unos días sin afeitado. La cabeza se apoya sobre el puño cerrado de la mano y el codo se apoya sobre la mesa. Es el pensador de Rodin, el pensador clásico, transfigurado en moderno, proletarizado. Su mirada está perdida, fija en las ideas y no en el mundo real. Tal vez un poco melancólica. El artículo de Gabriel Ferrater no dice una palabra sobre el tema; se limita a registrar la técnica. Pero esta imagen recuerda la exclamación de Sacristán cuando visita Heidelberg: *[...]si la tradición cultural es esencial y no estúpidamente formalista, resulta compatible con la proletarización más radical del modo de vida* (LAYE 7-8, p.9).

El grupo de LAYE aprovecha las experiencias de los artistas en el terreno del desclasamiento, lo que se ha denominado la bohemia, para señalar la tendencia a la proletarización en la sociedad. Que uno de los máximos inspiradores de esta toma de conciencia haya sido Sacristán se puede demostrar a partir de sus textos. Pero antes se puede mostrar cómo esta tendencia aparece también en los otros textos de LAYE. En LAYE 11, enero-febrero de 1951, en las páginas de la separata de la revista que trata de los temas profesionales de los licenciados, O.Galindo escribe un artículo sobre la situación del profesorado titulado "*En torno a las nuevas Bases de trabajo y algo más*". En él hay un cierto tono corporativista y de distanciamiento frente a las clases proletarias, y no sólo de reivindicación social. Sin embargo, este prejuicio se ve sobrecompensado por la protesta:

«Logrado el salario suficiente y con el fin de garantizar su efectividad, deberían aplicarse medidas drásticas contra los agiotistas, intermediarios sin escrúpulos y, en general, contra aquellos que, guiados por su egoísmo y haciendo honor al homo homini lupus de Hobbes, perjudican los intereses de la comunidad, y someter, a toda esa picaresca de gentes que no trabajan, y cuyos medios de vida son un interrogante, al cumplimiento inexorable del precepto bíblico: "ganarás el pan con el sudor de tu frente». (op. cit. 7)

Es el recuerdo de la política del Frente Popular de la II República, alianza de la pequeña burguesía intelectual con la clase obrera, lo que late en el fondo de este alegato. No es una política revolucionaria del proletariado lo que aquí se propugna, sino una política de renovación y reformas profundas de la sociedad española, una política que restablezca la solidaridad entre las capas sociales por el respeto al trabajo honrado y el desprecio de la especulación y el fraude, alimentados tradicionalmente en España por las formas económicas y el sistema político de las clases dominantes.

En este mismo número de la revista, Jesús Ruiz, en la sección de comentario político titulada Entre sol y sol, y que lleva como epigrama la significativa frase *Hasta en el sueño son los hombres obreros de lo que pasa en el mundo*, habla de la política interior de los Estados Unidos. Señala el robustecimiento político del proletariado, del despertar de su conciencia política con el *New Deal* de Roosevelt y de la elevada sindicalización de la clase obrera americana. No hace falta recordar que Roosevelt fue el aliado de la U.R.S.S. en la guerra contra el fascismo europeo y que su política interior puso las bases del Estado del Bienestar, que ha sido la política socialdemócrata de la posguerra hasta hoy en día. El robustecimiento político del proletariado ha sido, en la experiencia histórica de la pequeña burguesía intelectual catalana, la garantía de la democracia, quizás no tanto desde las posiciones revolucionarias de la Confederación Nacional de Trabajadores anarquista, como desde la moderación estratégica del Partido Socialista Unificado de Cataluña, afiliado a la III Internacional.

El concepto de trabajo se hace central. Es posible que no todos los redactores de LAYE hayan sido plenamente conscientes de esta tendencia. Pero un curioso artículo de Alberto del Campo en el número 21, noviembre-diciembre de 1952, de la revista sobre "*El trabajo material en la filosofía de Martin Heidegger*" muestra la fuerza con que estos jóvenes reivindicaban la noción de trabajo. Del Campo en su artículo quiere enmendar la plana a la traducción del *Sein und Zeit* de Gaos. Lo hace de modo que muestra qué es lo que verdaderamente le importa a aquel grupo de intelectuales del que forma parte, y en esto carece de significado que sus propuestas tengan poca verosimilitud.

La traducción de Gaos de *Sein und Zeit*, como señala Sacristán en la reseña que hace para el número 17 de la revista aparecido meses antes, es de gran calidad. El artículo de Alberto del Campo es, por tanto, un juego en parte retórico, pero que le permite llegar hasta donde quiere. No se puede fabricar un Heidegger de izquierdas sin grave engaño. Pero, conociéndose el engaño de antemano, la retórica, al tiempo que se hace finos humor e ironía, sirve para mostrar cómo puede aprovecharse la filosofía de Heidegger para fines más humanos que la defensa del nacional-socialismo. Cito este artículo en la p.9 de LAYE 21:

«El hombre está determinado a un trato continuo y forzoso con los entes que encuentra en su mundo y a esta determinación de su ser que le acarrea tales tareas, Heidegger le denomina *Besorgen* (*Sein*

und Zeit 57), término que J. Gaos ha traducido por 'curarse de'. Pero si pensamos que en todos estos modos concretos de la Besorgen siempre encontramos un trato con las cosas, un quehacer, un trabajo, ¿por qué no traducir, pues, Besorgen por trabajo, expresión mucho más viva y eficaz que la que propone Gaos? [Y a continuación se remacha el clavo:] Y aún podríamos concretar y perfilar más esta traducción, si entendiéramos por trabajo, el "trabajo manual"».

Este texto opone a la problemática de la autenticidad en Heidegger, las formas de la propiedad y la impropiiedad en la existencia, al tema de la caída del *Dasein* en la cotidianidad, su realidad social. Pero Sacristán ha rendido homenaje a esa interpretación, que pudo ser la suya en 1952, recordándola con una cita del artículo en su tesis doctoral sobre Heidegger. La justificación consiste recordar *ciertas raíces hegelianas del pensamiento de Heidegger*.²⁵ Lo que permite a Sacristán la superación de la filosofía de Heidegger es un análisis de la inautenticidad existencialista que le lleva a descubrir la alienación en sentido marxista-hegeliano y a distinguir entre vida cotidiana alienada y vida cotidiana auténtica allí donde Heidegger negaba toda autenticidad.

Ahora bien, con esta forma de no querer entender a Heidegger desde Hegel, del Campo muestra la verdad de la angustia heideggeriana y la huida del mundo: no hay más autenticidad que la del mundo del trabajo para el ser humano y querer escapar a él es descender a los infiernos. Al final del párrafo, a vuelta de página, Alberto del Campo concluye su razonamiento: *Al adoptar este término [la traducción de 'Besorgen' por 'trabajo'] vinculamos a Heidegger nada menos que con Hegel, el cual definía la actitud del hombre frente a la naturaleza como trabajo.*

Es claro cómo las categorías marxistas o racionalistas en general, aquí la categoría de trabajo acuñada por Hegel, subvierten el discurso de los filósofos de la derecha en manos de estos intelectuales obligados a guardar silencio bajo el régimen represivo de la dictadura fascista. Estos jóvenes se han hecho orteguianos de izquierda -del Campo cita a continuación a Ortega: *La vida es quehacer-*, utilizan su filosofía, encuentran siempre un punto de divergencia con él, la democracia y la libertad frente al elitismo, y se posicionan junto a la clase obrera. En el mismo artículo de del Campo se dice: *el hombre trasciende, pues, el mundo natural para crear un mundo nuevo, el de su trabajo, que es propiamente donde vive y se mueve: el verdadero mundo de sus ocupaciones, de sus intereses y tareas.*

Se habla de Heidegger, pero parece que se esté pensando en Engels. En el existencialismo predominante en LAYE se han filtrado ideas que responden a la experiencia de la clase obrera. El rechazo de la corrupción y la falsedad del fascismo les lleva al encuentro con el marxismo. Por eso, estos intelectuales están tan cerca de Simone Weil. Y si bien es cierto que reconocen el magisterio de Ortega, encuentran el modo de no someterse a sus categorías.

Síntesis de hegelianismo marxista y existencialismo pretende ser la posición de Sartre en LES TEMPS MODERNES; o al menos Sartre ha valorado la filosofía que pretendía esa síntesis; véase, por ejemplo, el artículo de LES TEMPS MODERNES comentado más arriba. Esta relación del existencialismo con Hegel -y con su continuación natural en Marx- desarrollada por diversos pensadores franceses de los años 50, y que Sacristán ha

25 Manuel Sacristán Luzón, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, CSIC, 1959, 270, nota 32.

tenido en cuenta para elaborar su artículo Filosofía para la Enciclopedia Espasa (SPMII 204-205). ¿Cuál es la relación de Sacristán con estas corrientes hegelianas del existencialismo? El punto teórico central del existencialismo respecto de la filosofía de Hegel es la subjetivación de la teleología: Sacristán defenderá en sus escritos la inexistencia de una finalidad objetiva en la historia y éste es el rasgo básico de la persistencia del modo de pensar existencialista en el Sacristán posterior.

Los jóvenes del grupo Laye, además, están lo suficientemente al tanto de la evolución del pensamiento como para estar informados de lo que pasa en Madrid. En los números 19 y 20 de la revista, Jesús Núñez informa del ciclo de conferencias de Xavier Zubiri en la Cámara de Comercio de Madrid. El título de este artículo publicado en dos entregas es *"En Madrid: Zubiri y la libertad"*. En estas conferencias, Zubiri, después de haber dado un repaso a las concepciones de la libertad en las distintas filosofías, expone su posición. *En primer lugar -dice Jesús Núñez al exponer la filosofía explicada por Zubiri- es un error creer que la conciencia es una realidad substantiva[...] Su contenido es puramente formal; es el modo con que el hombre recibe las impresiones del exterior (LAYE 20, 100)*. El concepto de substantividad es central en Zubiri y será recogido y utilizado por los miembros del grupo Laye, y en especial por Sacristán, aunque éste, como veremos, lo utiliza siempre adjetivado. Lo substantivo para Zubiri es lo que tiene una correspondencia en la sensibilidad humana, frente a lo formal de la conciencia. La exposición de Zubiri tiene un matiz kantiano, pero Zubiri acentúa los rasgos sensibles del sujeto humano frente al formalismo intelectualista kantiano y define al sujeto humano como 'sensibilidad intelectual'. Estos conceptos son importantes para el desarrollo del pensamiento español de aquellos años. Pero lo que en aquella coyuntura más importó probablemente a los intelectuales de LAYE, lo que se puso de relieve, fue la temática de la libertad en Zubiri, anclada en la consideración de la persona humana, como contestación a la censura franquista y eclesial: *El ser humano no es persona porque exista una ley moral, como la filosofía tradicional afirma, sino por la misma capacidad de ver realidades, o en suma, porque es inteligente (op.cit.102)*.

Ver la realidad es lo que ha hecho que los falangistas de izquierda hayan abandonado, en medio de un profundo desengaño, la demagogia de sus ideólogos. Ver la realidad es, por tanto, lo que les ha hecho personas, lo que les permite comprender el tremendo error del elitismo falangista, de querer mantener la desigualdad y el orden por encima de la justicia. Esta frase de Núñez pide a los intelectuales que comiencen un nuevo camino. Importa menos que la doctrina de la libertad de Zubiri no sea adoptada en otros aspectos más concretos, como en su afirmación, bastante tradicional, de la libertad como indeterminación frente al estímulo. Lo importante es que Zubiri al hacer hincapié en la decisión fundada en la capacidad de ver realidades, en la decisión inteligente como elemento constitutivo esencial de la personalidad libre -y esto lo hizo con matices propios de la tradición existencialista por ser el lenguaje más asequible en aquel momento- y no en la responsabilidad moral como fundamento de la ética, resumió una experiencia histórica, descargando la conciencia de los intelectuales del pesado fardo del pasado e invitándoles a comenzar una nueva tarea. Era, sin duda, lo que la situación del país estaba exigiendo.

Por otro lado, al decir de Núñez, Zubiri centró en Sartre su exposición del existencialismo en aquellas conferencias (*op. cit.* 99). Otro dato sintomático del acercamiento del país a la izquierda existencialista, como forma encubierta de hacer un

discurso subversivo. Ni Zubiri acepta la posición de Sartre, ni éste había escrito todavía la *Crítica de la razón dialéctica*; pero Sartre era ya interlocutor privilegiado del marxismo, y charlar sobre éste sería, sin duda, una especie de guiño para el entendido del auditorio.

En un terreno más político, más inmediatamente crítico y con menos mediaciones filosóficas, se encuentran los artículos de Pinilla de las Heras -firmaba con el seudónimo de «Arévaco»-, recogidos en una sección titulada "*Honor a quien cultiva su hacienda*". Preocupado por *el problema de la facultad de creación e innovación de los hombres y de la sociedad española* (LAYE 18, p.29), su programa no podía dejar de ser subversivo. Escribía en LAYE 16: *Solamente una consciencia crítica es capaz de llevar siempre adelante al hombre, haciéndole señor del conocimiento y del mundo* (p.27). El llamamiento ético a *la consciencia crítica* es paralelo al de Zubiri. Pero la referencia está ampliada más allá del marco católico de Zubiri cuando se pide que el hombre sea *señor del conocimiento y del mundo*. Todo ello supone superar la tradición de oscurantismo que domina la historia española desde el final del Renacimiento, y buscar una tradición humanista que, aun existiendo, ha sido perseguida generalmente por las clases gobernantes.

En el terreno de la crítica literaria, José María Castellet hace este llamamiento a la tradición humanista española en sus artículos. En LAYE 12, 46, en el artículo *Las técnicas de la literatura sin autor*, dice: *Ahora deberíamos hablar del verdadero sentido de la novela contemporánea, del nuevo humanismo que nos llega de su mano, de su significación ascética, de su posible arribo a las playas de una nueva mística*. Humanismo, ascetismo y mística, son los componentes de una de las mejores tradiciones españolas, la de Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y Fray Luis de León. Otra tradición que Castellet ve renacer en las obras de Camilo José Cela es la picaresca. En LAYE 18, 55, en un artículo titulado "*La colmena (Notas con estrambote)*", escribe: *Si no estuviéramos convencidos de la exactitud de la conocida frase de Eugenio D'Ors "todo lo que no es tradición es plagio", La colmena vendría a demostrarnos la implicación afirmativa del apotegma[...]*

El hacer uso de la tradición de la picaresca ha permitido a Cela describir la problemática que llevaba consigo el español de los años cincuenta. En fin, para finalizar esta descripción somera de alguno de los aspectos más importantes de aquel oasis en la cultura española de la posguerra que fue LAYE, nada más que mencionar, aparte de la crítica al nacionalismo conservador de Prat de la Riva en LAYE 11, el artículo de Enrique Badosa en LAYE 18, titulado "*La conciencia de la muerte en la poesía de Miguel Hernández*", que levantó polvareda y promovió la crítica desde otras páginas impresas por su atrevimiento; los homenajes a Pedro Salinas en su muerte y a Blas de Otero por su *Redoble de conciencia*, y finalmente un bello artículo sobre estética de Joan Ferrater en LAYE 19, titulado "*Aspectos de la obra de arte*" y encabezado por un epigrama de Shaftesbury: "*The beautifying not the beautified/ is the really beautiful*".

3. El caso Sacristán: el personalismo existencialista.

Si el existencialismo y la filosofía de Ortega han transmitido a Sacristán que el hombre es actividad tanto como pensamiento -pero atribuyendo a la actividad práctica una

cualidad peyorativa tradicional en la filosofía desde los griegos-, Sacristán, ya desde sus primeros escritos, ha tomado esa idea con una consecuencia que se aparta en la dirección opuesta. Dentro del grupo de LAYE, es en Sacristán en quien la tendencia a la proletarización que caracteriza a la sociedad capitalista aparece de modo más consciente. Las primeras reseñas de Simone Weil, escritas por él, aparecen en LAYE 14, es decir, en el número de junio-julio de 1951. Pero los primeros libros publicados de esta autora aparecieron en Francia en 1948 cuando ella ya había muerto y constituyeron un notable suceso cultural y filosófico. Si Sacristán leyó estos libros nada más publicarse o lo hizo más tarde, cuando hizo las reseñas para LAYE, es prácticamente lo mismo: el tema de la experiencia de Simone Weil estaba en la atmósfera cultural de la Europa de la posguerra como experiencia generalizada. Se verá ahora cómo Sacristán ha captado este momento histórico.

En LAYE 3, mayo de 1950, Sacristán escribe el primer artículo sobre el tema. Se titula "Comentario a un gesto intrascendente". En éste trata Sacristán de explicar una experiencia alemana: [...] *en una Universidad de Alemania los estudiantes han decidido establecer un intercambio con los obreros de determinadas industrias de la ciudad. Los obreros acudirán a las aulas en el período de vacaciones de los estudiantes, que les sustituirán en los talleres. La medida, por último, obliga a un trabajo permanente a los profesores que se han adherido a ella (SPMIII 12)*. Sacristán aplaude la medida y la describe como una toma de conciencia crítica frente a la sociedad de clases (SPMIII 14). Esa conciencia crítica está inmediatamente unida a una práctica que busca formas de superación de la sociedad clasista. Al mismo tiempo Sacristán realiza una reflexión teórica que justifica su actitud: la crítica de la visión orteguiana de la sociedad como un todo orgánico -*Nunca un conjunto de personas puede constituir un cuerpo (SPMIII 15)*- , organicismo que proviene de la sociedad medieval. Por eso la única manera de mantener la cohesión social es compartir las experiencias de los demás seres humanos, e incluso vivir como ellos al menos por una época: *Unos obreros del espíritu -"perfectum opus rationis"- y unos obreros de la materia han sabido cederse mutuamente sus ventanas sobre la vida[...] Éstos han prestado un angosto ventanuco, cada vez más cerrado por la costra de ciegos sudores milenarios, pero que permite hundir la vista en insospechadas profundidades vitales (SPMIII 16)*. Esta última frase permite sospechar que Sacristán había leído a Weil antes de escribir el artículo.

Deducción a partir de la cual se ofrece un principio político para la reconstrucción social: *La sociedad debe poner al alcance de todos los hombres en cuanto tales, al margen de toda especialización, los medios adecuados para la profundización de la existencia (SPMIII 15)*. Sacristán es en estos momentos un humanista. Ha recibido, por la mediación de Ortega²⁶ -en este texto puede verse implícita la crítica de Ortega a la

26 José Luis Abellán ha estudiado el tema del humanismo renacentista hispánico en su libro *El erasmismo español* (Madrid, Espasa-Calpe, 1982, (1ª ed.1976)). La influencia de Erasmo en España habría sido enorme, según la opinión de Abellán: *En la situación española de aquel momento Erasmo ofrecía una respuesta muy atractiva. Por un lado, el carácter crítico y satírico de sus obras respecto de las costumbres inmorales y del estado de corrupción. Por otro lado, sus ataques y su desprecio por la filosofía escolástica, que había llegado a una verdadera degradación. Y, en fin, su programa de elevación espiritual de una religión que había caído en ceremonias y ritos sin contenido [...]* (op.cit.p.97). Estas características de la filosofía erasmista la hacían apropiada también para el momento histórico de LAYE, y Sacristán recogió también esta tradición del pensamiento español; sus citas de Cervantes y San Juan de la Cruz -en su comentario al *Alfanhui* de Ferlosio- nos hablan de su conocimiento de los clásicos

"barbarie del especialismo"-, la tradición cultural del Renacimiento y del Barroco españoles. Pero no es todavía un ilustrado con un programa de educación universal del género humano por las luces de la razón. Esto ha de llegar después, cuando profundice en su estudio de la filosofía contemporánea y se despierte su inquietud por la ciencia, cuando reciba plenamente el influjo marxista de lucha por la creación de una nueva cultura.

Y al mismo tiempo, en esas breves líneas están condensados los temas que constituyen la reflexión sobre la sociedad en el período de la posguerra: la proletarización forzada por el desarrollo capitalista; la necesidad de aceptar esa experiencia al modo de Weil, como un bien que enriquece la personalidad; la abolición de la división de la sociedad en clases que aliena a unos y otros; la visión materialista de la sociedad que supera falsas imágenes organicistas de tipo feudalizante, como es la de Ortega; la reflexión sobre la sobreexplotación de los trabajadores que introduce el modo capitalista de producción.

Ese humanismo renacentista, con su concepción del hombre integral y su modelo en Leonardo da Vinci, es también el que inspiró la filosofía de Spinoza²⁷. La separación de cuerpo y alma, de actividad espiritual y actividad corporal en la división social del trabajo, es vista como uno de los grandes males por el humanismo. Es también la idea que inspira la utopía de Goethe como muestra Sacristán en su estudio sobre ese autor (SPMIV 103-104) -y éste es un motivo de su congenialidad con él-²⁸. La sociedad y cada uno de sus miembros debe hacer lo posible -en palabras del Sacristán más joven y apasionado- para evitar esta deformidad que consiste en ser sólo cuerpo embrutecido por el trabajo corporal extenuante, o sólo alma alienada o inauténtica por su incapacidad corporal y la necesidad de la servidumbre de los otros. Veremos cómo Sacristán ha vuelto una y otra vez sobre este problema a lo largo de su vida para encararlo de distintas maneras, buscando siempre una solución equilibrada que permita avanzar hacia la abolición definitiva de la sociedad de clases.

españoles. Además Abellán en su obra sobre Ortega, (*Ortega y Gasset en la filosofía española. Ensayos de apreciación*, Madrid, Tecnos, 1966), ha señalado su trasfondo humanista: *Ortega se nos destaca como un pensador humanista, continuador de la tradición del humanismo occidental o, mejor aún, como uno de los más fieles al arquetipo intelectual que en esta dirección creó el Renacimiento (op.cit.p.49)*. En el mismo libro, poco más adelante Abellán afirma: *La empresa de las 'salvaciones' adquiere así en Ortega el carácter de un 'amor intellectualis', resucitando el nombre spinoziano (op.cit. p.59)*. Como Gramsci ha señalado, el erasmismo fue un movimiento elitista frente al protestantismo que alcanzó dimensiones de masas (*Antología* 259-260). La superación por Sacristán de la influencia orteguiana tiene relación con la superación de ese elitismo humanista. Por otro lado, Spinoza está más cerca de la revolución protestante que de la estrategia católica de la educación de las minorías gobernantes, y éste es un punto que Abellán no ha considerado suficientemente.

27 Cito la *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, parte IV, Proposición XXXVIII: *Lo que dispone al cuerpo de tal suerte que pueda ser afectado de muchísimos modos, o lo que lo vuelve apto para afectar a los cuerpos externos de muchísimos modos, es útil al hombre; y tanto más útil cuanto más apto vuelve al cuerpo para ser afectado y para afectar a los otros cuerpos de muchísimos modos; y, por el contrario, es nocivo lo que vuelve al cuerpo menos apto para eso*. Lo que se complementa con la Proposición XXXIX de la Parte V: *El que tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma cuya mayor parte es eterna*.

28 En palabras de Lukács: *En el centro del Werther se encuentra el gran problema del humanismo revolucionario burgués, el problema del despliegue libre y omnilateral de la personalidad humana (Goethe y su época, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1968, p.75)*.

El deseo de abolir las clases sociales con la práctica, o al menos de aminorar sus efectos, produjo algunas interesantes experiencias. Cito el testimonio de Carlos París en la entrevista que concedió a Juan F. Marsal:

«Otra cosa en la que colaboré con el SEU de aquellos años fue en el Servicio Universitario de Trabajo (SUT). Era un organismo que se creó con el objeto de que los estudiantes universitarios participasen en la vida de los trabajadores incorporándose durante los veranos al trabajo en fábricas, en minas, en construcción de pantanos, en la pesca, en el campo. Era un intento de llevar a la práctica algunos de los ideales revolucionarios o, más genéricamente, sociales. Se pretendía romper la incomunicación de clases y dar al estudiante la experiencia del trabajo físico del obrero y su forma de vida. Yo estuve en una mina de carbón en Barruelo de Santillán, en el verano de 1955. En parte fue una idea impulsada por el padre Llanos [...] La idea tenía un significado un poco ascético en el sentido de desarrollar al hombre completo, el 'ora et labora'» (op.cit. 205).

La idea, por tanto, no era exclusiva de Sacristán. ¿Conocía el padre Llanos a Simone Weil y los artículos de LAYE? ¿O es que la idea surge en las cabezas españolas naturalmente como una continuidad de la propia tradición cultural en las nuevas condiciones sociales? En todo caso, lo que resulta también significativo es que estos hombres, Llanos, París, Sacristán, acabaran todos en el Partido Comunista de España. Recordemos de paso que el padre Llanos se fue a vivir a uno de los barrios de chabolistas más pobres de Madrid para compartir su vida con los desheredados; también que posteriormente se produjeron movimientos de sacerdotes hacia el trabajo en las fábricas tanto en España como en otras partes de Europa y que en los años 70 hubo grupos de estudiantes que abandonaron la Universidad española para enrolarse en el mundo del trabajo fabril.

El tema que nos ocupa vuelve a salir en los escritos de Sacristán pocos meses después del texto arriba citado. En octubre de 1950, LAYE 7-8, Sacristán narra sus experiencias de una estancia en Alemania durante el verano. El artículo se llama "*Heidelberg, agosto de 1950. Notas de un cursillista de verano*". Sacristán describe aquí la vida espartana de los estudiantes alemanes y alaba su participación en duros trabajos físicos: *¿Quién incluyera en el Examen de Estado una prueba de desescombros!* (p.11). Necesidad de superar la sociedad de clases; y especialmente esa característica propia de la sociedad española, atrasada y feudalizante durante el franquismo, de establecer castas herméticamente cerradas en sus mundos jerarquizados. La democratización que en Europa han traído las consecuencias de la guerra, la victoria de la clase obrera imponiendo sus representantes en los gobiernos y forzando constituciones igualitarias, este hecho habrá de ser percibido por Sacristán como la auténtica medida de sus deseos de renovación de la vida social: cultura y proletarización.

Otros detalles de eso mismo. En LAYE 13, el artículo escrito en colaboración con Juan Carlos García-Borrón, titulado "*Acerca de los cursos de seminario en la facultad de letras*", habla de *los proletarios de levita*, de los que dice *el profesor de letras es a la vez el más proletario* (p.11). Sacristán ve claramente el proceso básico de la sociedad capitalista y se siente, y quiere sentirse, proletario. Es una actitud de entrega ante lo ineludible del destino, de aceptación total de las condiciones de existencia de la vida humana. En el mismo LAYE 13, en la crónica de la ciudad que escribe en cada número titulada "*Un mes de Barcelona (Mayo 1951)*", nos dice que su pensamiento está con los trabajadores manuales: *¿Qué lector piensa en el linotipista? (Perdón. Yo sí me*

acuerdo)(p.45). Sacristán, tan irónico a la hora de contemplar la bajeza moral, no ha puesto aquí ni una gota de ironía, sino más bien al contrario, un profundo respeto. El linotipista, el hombre que maneja los tipos de imprenta para que su pensamiento pueda salir a la luz, es **otra** persona que trabaja en coordinación con su propio pensamiento. La ruptura con la imagen organicista, medievalizante, del cuerpo social, que se realiza en el proceso de individuación de la sociedad moderna, pone directamente a la persona enfrente de la otra persona como un otro, no vinculada a él, plantea directamente el problema de la organización social sin mistificaciones y exige el reconocimiento de la igualdad natural entre los seres humanos. Impide recurrir a la ignorancia hacia las clases trabajadoras -como la conciencia hace caso omiso del esfuerzo muscular-.

Finalmente, en LAYE 15, en el artículo "Las vacaciones de Barcelona", afirma: *las clases medias europeas amenazadas por un descenso de nivel social han derrumbado resueltamente los símbolos de su antigua posición para intentar mantener los sustantivos de la misma (op.cit. 44)*. Esto es, las clases medias europeas han dado pasos hacia la democratización verdadera de la vida social, derrumbando los símbolos de *status* para quedarse con su significado: la cultura y el bienestar. Pero derribar símbolos, sobre todo si éstos representan posiciones sociales de clase, es también derribar barreras entre los hombres.

Lo curioso de las reseñas de las distintas publicaciones de Simone Weil por Sacristán, es que lo que más parece interesarle es el aspecto místico de esta mujer. Todavía más importante que la proletarianización de Weil, le parece su experiencia mística y, en algún momento, su método de trabajo intelectual. Como hemos visto, la reseña de *La Condition Ouvrière* corrió a cargo de Gabriel Ferrater. Pero es que quizás precisamente aquí hay una clave por desentrañar.

Sacristán ha hablado poco de la mística; lo ha hecho especialmente en relación con Weil. Hay pocos fragmentos que se dediquen a ese tema. Existe la referencia crítica al misticismo de Unamuno en *Tópica del marxismo y los intelectuales* -cf. NUESTRAS IDEAS, n.7, diciembre de 1959, 17-. Y en LAYE 19, mayo-junio de 1952, se publica su reseña del libro *Teología de la mística* de Anselmo Stolz. Polemizando con el reduccionismo de Stolz, que presenta la racionalidad de la mística ligada exclusivamente a lo sacramental, Sacristán muestra que *la mística moderna [...] es realmente psicológica en sus caminos, en su método*, añadiendo que *en sus grandes figuras ha sido del todo consciente de que lo psicológico es sólo un camino* (SPMII 503). Sacristán desarrolla una concepción de la mística como forma de racionalidad que supone trabajo interior, lucha por el autocontrol, aceptación y consentimiento espirituales -que no impiden la lucha por la transformación, sino que, como muestran los grandes místicos, son una estrategia de transformación- de la realidad material y social del mundo externo, transfiguración de los límites humanos en fundamento de la libertad. Y Sacristán subraya además la universalidad de esta operación.

Si Sacristán se preocupa por otra faceta de la personalidad de Weil aparentemente muy alejada del tema de la proletarianización es, sin duda, por hondura de concepción. En el horizonte está el ideal humanista del ser humano completo, capaz de alcanzar habilidades y conocimientos muy diversos; está también el *ora et labora* del padre Llanos y el

ascetismo de la vida monacal y de la vida auténtica. Pero más en profundidad está una concepción sublimizada del amor. Por eso, aunque Sacristán haya hablado pocas veces de Spinoza, esta concepción conecta con la intuición de la Ética de Spinoza: el ser humano, cuya alma en su mayor parte es eterna por haber sido capaz de tener un cuerpo apto para muchas cosas. Y un alma eterna, según Spinoza, es aquella que posee el *amor intellectualis Dei*, el amor intelectual a Dios, que es la naturaleza entera, la *natura naturans* y la *natura naturata*. Pues aquí resulta que el amor a Dios, el amor que es compenetración con la naturaleza, es al mismo tiempo capacidad de ascetismo, de renuncia, de *consentement*, dice Weil. Y es pasión por la justicia, por el reconocimiento de sí mismo en el otro: *el daño que le hacéis a éste, me lo hacéis a mí mismo*. El humanismo es amor a la humanidad, cuya naturaleza no por ser convención es menos naturaleza.

Él mismo, Manuel Sacristán, tradujo el primer texto de Weil al castellano, al idioma de San Juan de la Cruz. Es un pequeño fragmento que narra una experiencia mística y se publicó incluido en una de las reseñas de LAYE 14. Sacristán no era creyente; pero tenía un alma capaz de ser afectada por muchas cosas, un alma capaz de *sufrir la propia herida en la herida de otro*, que decía Ortega. Precisamente en la reseña de un libro de Weil, subraya esta frase: *Quelle que soit la croyance professée à l'égard des choses religieuses, y compris l'athéisme, là où il y a consentement complet, authentique et inconditionnel à la nécessité, il y a plénitude de l'amour de Dieu; et nulle part ailleurs. Ce consentement constitue la participation à la Croix du Christ* (francés en el original, SPMII 479). *Incluido el ateísmo*. Para Sacristán la participación en la Cruz de Cristo no pasó por la fe, sino por el *consentimiento completo, auténtico e incondicional a la necesidad*. Y para una personalidad apasionada por la justicia esa necesidad es política e histórica. Lo veremos.

Posteriormente Sacristán escribió un ensayo sobre Weil para un proyecto editorial que acabó no llevándose a cabo. Por tanto, el ensayo no fue publicado. Pinilla de las Heras en su libro *En menos de la libertad* hace mención de la existencia de este escrito y publica algunos fragmentos. Según Pinilla de las Heras es el personalismo de Weil, apoyado por ciertas reflexiones de Ortega, lo que unifica las actitudes de Sacristán en los distintos planos de su personalidad y su pensamiento -político, ético, subjetivo-existencial, estético, antropológico, y filosófico en general-. Este sería un punto en común con el resto de los componentes del grupo LAYE. Pero el rasgo diferencial con el resto del grupo fue su radicalidad filosófica, que fue su **forma** de relacionarse con las ideas y que tuvo un contenido de verdad: su radicalidad fue también una vocación ética. Lo que marcó la diferente evolución de Sacristán con respecto a la matriz común, fue la recepción específica del personalismo que él hizo, sintetizado con vastos conocimientos de la tradición filosófica y profundos intereses en lo humano; y esta recepción diferencial fue una necesidad de coherencia ética entre las ideas y la práctica. De aquí la profundidad histórica de su trayectoria individual.

El contenido concreto de la radicalidad ética de Sacristán podemos deducirlo de los fragmentos del artículo para la Enciclopedia Univesal Argos -éste era el proyecto editorial- transcritos por Pinilla de las Heras; tomo las siguientes frases: «Simone Weil lleva a cabo, en primer lugar, una armonización del principio personalista con el principio del amor [...] como quiera que el fin primordial del individuo es su propia perfección como

persona y ésta requiere ante todo cumplimiento de los imperativos básicos de la conciencia, la persona que ha sido colocada en el centro del reino del ser, es, ante todo, **la persona del otro**. [...] La formulación de esta solución por S.W. adopta una terminología jurídica: «La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonnée et relative» (L'Enracinement, 7) (op.cit. 200-201)

El principio fundamental de la persona es el amor, significa que cada cual tiene el principio de su fundamentación como ser, existencial, en el otro. Por eso el derecho, entendido como derecho del individuo, que funda la privacidad y el orden moral de la sociedad capitalista, es, en el orden teórico del personalismo de Weil y en la práctica que funda auténticamente la realidad personal, sólo relativo a la obligación moral respecto al otro; puesto que realmente, existencialmente, se es en el otro, existe la obligación de amar para **ser en otro** plenamente uno mismo. O mejor dicho, existe la obligación de **ser amor del ser que se es en otro** -*conatus* spinozista-. Que la clase que está obligada, por la naturaleza misma de ser la clase que es, a poner su ser en **lo otro**, sea la más propiamente compuesta por personas, o de individuos más cerca de ser persona en la medida que adquieran conciencia de su situación, es una deducción lógica. No podría fundamentarse mejor la tesis marxista de la clase obrera como sujeto revolucionario de la sociedad: en una sociedad de individuos egoístas persiguiendo su interés individual, -'vicios privados, públicas virtudes'-, el principio de Weil subvierte el orden de principios establecido.

También escribió Sacristán un artículo titulado "Persona" para esta Enciclopedia, y transcrito parcialmente por Pinilla de las Heras en el libro que se viene comentando. En éste se subraya la posibilidad de establecer una teoría política desde la teoría de la persona, y se mencionan las teorías sobre la persona de Ortega y del argentino Francisco Romero. Desde la teoría de la persona Sacristán hace una crítica del liberalismo jurídico y del liberalismo económico, que termina con esta frase: *La des-personalización de principio llevó al gregarismo propio de la última fase del capitalismo. Las reacciones antiliberales vieron claramente este fracaso de su enemigo y lo subrayaron fuertemente.* (op.cit.p.204).

El proceso de individuación en la sociedad moderna conduce a la anomía, a la destrucción de los vínculos sociales, que la teoría personalista quiere reconstruir afirmando la naturaleza social del individuo humano. Esa afirmación es el principio del que se deduce la necesidad de una nueva sociedad socialista, y así lo entendió Sacristán a la hora de entrar en el partido comunista. De ese modo Sacristán recoge plenamente el principio revolucionario y anticapitalista de la teoría personalista, teológico-política hubiera podido decir Sacristán, de Weil. Más adelante él verá este principio personalista de la existencia humana como comunismo y sus experiencias políticas y sociales le llevarán a militar en el partido de la clase obrera.

CAPÍTULO III

Sacristán joven: la necesidad de la libertad

(primera síntesis, 1946-1956)

1. La recepción de la raíz humanista de la cultura europea por Sacristán (elementos prácticos de la libertad, 'libertad para').

En LAYE Sacristán ha realizado una crítica de la cultura de primera importancia. Comentador de libros, de teatro y cine, de acontecimientos culturales de la ciudad de Barcelona; crítico de los críticos y censores, del mal gusto de la cultura oficial que impide cualquier actividad realmente creativa; alentador de nuevos valores literarios y artísticos, de nuevos modos de expresión de la cultura; enemigo infatigable de la chapucería, la fealdad y la ramplonería, que se quiere imponer a los ciudadanos como cultura; degustador exquisito de las manifestaciones de vida intelectual de sus coetáneos. Sus artículos son una llamada a la participación ciudadana en una vida más plena, alimentada de arte y contemplación de la belleza de las formas artísticas, ávida de curiosidad intelectual y capaz de comprensión de las peculiaridades del mundo moderno a través de la reflexión sobre sus formas auténticas de manifestarse, presta al combate por un mundo más humano construido con los mejores sentimientos y emociones de los hombres y mujeres de la ciudad.

Hay que leer cuidadosamente al Sacristán de LAYE para entender bien al Sacristán comunista. Cuando uno lee los papeles de combate político del Sacristán de los años 60, se puede admirar su capacidad de organizador de la lucha clandestina, su capacidad de sacrificio por la idea; e incluso la dureza de sus posiciones políticas. Cuando uno lee los escritos teóricos del Sacristán marxista, se le admira por su claridad y capacidad de exposición, por el aire fresco que introduce en una cultura esclerotizada como era la del marxismo de los años 70. En el Sacristán más maduro, que prevé de los desastres del comunismo como sistema, uno puede admirar la elegancia -la elegancia, decía Quine, se mide por la simplicidad en el acierto para señalar las soluciones a los problemas complejos- y la veracidad con las que busca una salida a la crisis. Pero en los primeros escritos es donde puede uno entender la raíz humana de su personalidad.

El proyecto político que se diseña en los artículos de Sacristán en la revista LAYE pasa por la reconstrucción del humanismo. El humanismo es lo que se ha perdido en la España oficial vencedora de la guerra, frívola hasta la saciedad tras el millón de muertos²⁹ dejados en los campos y cárceles de la España vencida. El humanismo habrá que encontrarlo en otra parte y Sacristán irá a buscarlo entre la clase obrera. Ya había advertido Ortega en *La rebelión de las masas* -rara esta advertencia en Ortega- que: *En cambio, no es raro encontrar hoy entre los obreros, que antes podían valer como el ejemplo más puro de esto que llamamos 'masa', almas egregiamente disciplinadas.* La

²⁹ El número es simbólico: viene ofrecido por una novela de José María Gironella que se hizo famosa en los años 60.

frase puede referirse a algún dirigente socialista de la España de principios del siglo XX. En todo caso, ahí está Miguel Hernández para demostrar su veracidad. Este párrafo de Ortega puede relacionarse con la siguiente observación de Sacristán:

«Para entender *'El Cónsul'* hay que ser o un proletario cultural de ojos limpios porque desnudos, de oído puro porque virgen, capaz, en suma, de apasionarse por una fábula; o un aristócrata del arte, con los sentidos ya ascéticos por renuncia y abandono de instancias intermedias, híbridas de arte y 'verdad' social, mostrenca en el sentido de Ortega. Las clases medias[...] están absolutamente incapacitadas para la comprensión del arte que el siglo XX legará» (*El Cónsul*, de Gian Carlo Menotti, LAYE 21, noviembre-diciembre de 1952, SPMIV 46-47).

Libertad para entender *El Cónsul* de Menotti. El párrafo es una afirmación de elitismo. Pero ese elitismo del Sacristán joven tiene la característica de afirmar la existencia de élites proletarias como auténticas. Quizás no parece haber percibido aquí el tema de la vanguardia como característico del arte moderno. Su pensamiento está todavía demasiado mediatizado por el estudio de Ortega. Pero en la confrontación con el ambiente cultural de la España franquista Sacristán irá percibiendo la necesidad de superar los marcos estrechos del pensamiento elitista. Por otro lado, la experiencia del movimiento obrero en sus luchas políticas ha llevado a la superación de un elitismo de corte anarquizante hacia la organización de la clase a través de las vanguardias políticas. El reconocimiento de Sacristán de las élites obreras contiene una tendencia a la fusión con ellas. Pero esas élites se han hecho ya vanguardias: el movimiento obrero catalán ha pasado del anarquismo al comunismo.

Hemos visto que una de las características básicas del humanismo es la recuperación del ideal renacentista del hombre completo, cuyo modelo o ejemplo de acción ética es Simone Weil, intelectual, obrera manual y mística. La crítica de la cultura es la forma en la que se expresa el humanismo de Sacristán. Esa crítica de la cultura contrapone la belleza utópica de un ideal de armonía expresado en el arte a la mediocridad de la realidad social; y éste es el camino que lleva a Sacristán al marxismo: su marxismo será la búsqueda de medios reales de transformación del mundo humano según normas ideales de organización social. Es el camino que lleva de la élite a la vanguardia.

En el artículo ya citado de octubre de 1950 en el que Sacristán narra su experiencia de cursillista en la Universidad de Heidelberg, donde se nos muestra un Sacristán plético de entusiasmo por la tradición cultural europea y por la capacidad de la universidad alemana para la conservación y transmisión de los valores de esta cultura. Incluso después de una terrible guerra que ha dejado al país destruido. Sacristán encuentra incluso una definición para Europa: *Ahora ya tengo hasta una definición provisional de cara al futuro: Europa es la posibilidad de seguir encontrando en una casa del paralelo 51 el mismo libro que te has dejado en tu mesilla del paralelo 41.*

Europa, una Europa unida por la cultura, es lo que Ortega ha pedido con insistencia, ante el peligro del conflicto mundial que se avecinaba, en *La rebelión de las masas* y en otros escritos. Sacristán encuentra que en Alemania se lee a Unamuno y a Ortega, y se citan las palabras de Dante, Cicerón y Píndaro. Esto es lo que significa cultura: la posibilidad de entenderse por la existencia de un lenguaje común construido a través de los siglos y renovado siempre por las generaciones presentes. Y ese lenguaje común

existe en Europa, no por que se hable una sola lengua, sino porque los referentes experienciales, recogidos y sistematizados en un arte, una literatura, una ciencia y una filosofía comunes, son los mismos. Sin embargo, el gran peligro de la cultura europea, del que Ortega advirtió, es la ruptura de la tradición cultural³⁰.

Porque el lenguaje no es mero formalismo, ni mero instrumento para la dominación técnica de la naturaleza o del hombre en sociedad, sino además y sobre todo transmisión de experiencia vivida, nos pone en relación con la tradición, con los valores y la cultura. Por eso, la racionalidad pragmática y positiva de los vencedores occidentales de la guerra no llega a convencerle. En este artículo -anticipando el tema del próximo punto- las quejas de Sacristán por las ciudades arrasadas y por el trato de los conquistadores a la población civil alemana son constantes. El humanismo es rechazo de la brutalidad que degrada la verdadera imagen de lo humano. Esa degradación de lo humano ha sido realizada también por los vencedores por su brutal bombardeo de la Alemania y el Japón ya vencidos, por su trato a la población civil y por su reducción de la técnica a una mera pragmática de la dominación. Se trata de un rechazo de la racionalidad pragmática sin horizonte valorativo, que en Sacristán perdurará a lo largo de su vida; frente a esta forma de pragmatismo, Sacristán opone la idea del humanismo como positiva transmisión de cultura y valores. En un artículo de LAYE 15, a continuación de un comentario a las fiestas de la Merced, Sacristán hace una reflexión sobre el significado de la tradición española. El conocimiento de la tradición, como conocimiento de la experiencia histórica, vertebró su humanismo: cultura es transmisión de valores adquiridos por la experiencia histórica. No porque sí, ha situado Sacristán a los filólogos entre los formadores de la conciencia del ser humano, sino porque ellos presentan la tradición de modo asimilable al contemporáneo: interpretan las formas del pasado para extraer el elemento inteligible para el presente que estas formas contienen³¹.

Esta preocupación por hallar una auténtica vía de acercamiento al contenido de la tradición aparece también en otros escritores de LAYE, como ya se ha visto. El tema de la tradición era fundamental en la propaganda del Régimen de Franco y no puede dejar de estar presente a los españoles de este momento histórico, al menos como crítica. Hacer la crítica de la concepción franquista de la tradición sirve para desarmar ideológicamente al Estado fascista. Lo que este Estado promueve como tradición es sólo folklore, tradición saducea, respeto de la letra y olvido del contenido. El folklore era, se podría decir, la expresión ritualizada de los 'valores eternos' por los que se había hecho el movimiento militar contra la República. Pero este ritual era una forma de olvidar el específico modo español de hacerse humano que es la tradición, de la misma manera que los valores eternos la demagogia fascista eran sólo una mera fachada delante de las ruinas reales del país. Por ello, *resultará mucho más interesante echar sobre ellos la sonambúlica mirada con que se suele sorprender a las esencias, grandes amigas de los*

30 Sacristán cita a Jaspers para indicarlo: *Wir leben im Bewußtsein von Gefahren, die vergangene Jahrhunderte nicht kannten: die Kommunikation mit der Menschheit durch die Jahrtausende kann abreißen...* (original en alemán. Jaspers, *Der philosophische Glaube, I*).

31 Pero en España sucede lo contrario: *Nuestro pueblo, que tan enciclopédicamente ignora lo substantivo de la tradición, se ha visto obligado desde el siglo XVII a desarrollar un sentimiento tradicional saduceo. El tradicionalismo del pueblo español está fijo en formas literarias porque ha perdido casi totalmente contacto con el contenido de esas formas. Es fanático. Pero formalmente fanático, fanático de la letra: saduceo (46).*

despistados y de los miopes (47) -las esencias es lo que la filosofía tradicional ha prestado al lenguaje falangista para fabricar su mixtura ideológica-. Y, finalmente, la mención del siglo XVII, el siglo de Oro, el infausto siglo imperial del Barroco y la Contrarreforma que tan caro salió a los pueblos peninsulares en hombres, cultura, riqueza e industria, sirve para redondear la crítica poniendo en relación aquella decadencia con la presente a los ojos de Sacristán.

Pero además de sufrir en la España de la posguerra, Sacristán se va haciendo con una concepción del ser humano. Cito de nuevo el artículo de LAYE 10 sobre Thornton Wilder: *El ideal del hombre está pues en sintetizar estas dos funciones suyas antitéticas* (SPMIV 11). La noción de síntesis hace aquí su primera aparición. El ser humano es compuesto y, más que de órganos, de funciones orgánicas muchas veces contradictorias que deben ser coordinadas como elementos complementarios. Según explica Sacristán, en la obra teatral de Thornton Wilder se representan dos aspectos opuestos del ser humano: son la función emprendedora, representada por el hombre, y la función conservadora, representada por la mujer; ambas se sintetizan en la función faústica, que es la fusión de hombre y mujer por el amor, la constitución del género humano. Pero no es posible pensar que Sacristán -quien había hecho ya la crítica del organicismo de Ortega (SPMIII 15)- haya aceptado la imagen organicista de Wilder más que como metáfora. El esquema básico subyacente a la obra de Wilder, lo que tiene verdadera importancia para Sacristán, es dialéctico: un proceso de tesis, antítesis y síntesis. Pero no hay, como lo hay en Hegel, culminación y detención del proceso: *Nuestro proceso de integración parece ser eterno[...] Pero a cada paso en el camino de la totalización de nuestras virtualidades debe corresponder una victoria más en la conquista de nosotros mismos* (SPMIV 12).

El comentario termina recordando que la *esperanza hace falta*; irónica, críticamente se alude a la carrera de armamentos y a la guerra fría: la humanidad celebra sus *bodas de plutonio [...]* y *no parece oportuno felicitarla por tan fausto acontecimiento* (SPMIV 12). Será la política de paz de los comunistas -especialmente desde la perspectiva de Togliatti y de los comunistas alemanes-, frente a la agresividad del imperialismo americano, uno de los motivos de la militancia comunista de Sacristán.

Hay una referencia al Fausto de Goethe en ese comentario que es importante subrayar y que se debe comparar con el magnífico estudio de Sacristán sobre Goethe que se publicó como introducción a la versión de José María Valverde de las *Obras* de este autor en 1963: el *Fausto* de Goethe describe el surgimiento de la sociedad burguesa, la sociedad del progreso, en una interpretación paralela a la que hace Lukács en su ensayo *Goethe y su época* -traducido por Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1968-.

¿Cuál es el horizonte teórico de este texto?. En el esquema explicativo básico de la obra de Wilder como una dialéctica histórica, remarcada con la mención de Goethe, puede verse una influencia de la *Aufklärung* alemana.³² La dialéctica establecida por Sacristán

32 La interpretación de la filosofía subyacente a la literatura de Goethe como un momento de la Ilustración alemana y un antecedente de Hegel, ha sido hecha por Lukács en su libro *Goethe und seine Zeit*. Lukács señala que lo característico de la *Aufklärung* es la formulación de la dialéctica, como modo

entre función conservadora y función progresista, mujer y hombre, puede ser entendida por comparación con la dialéctica entre razón y sentimiento en la novela *Die Leiden des jungen Werther* de Goethe. En realidad, al igual que la oposición de razón y sentimiento en la novela de Goethe, la oposición de dos funciones eternas inscritas en la naturaleza humana es una forma predialéctica de conceptualizar el proceso histórico. Esta dialéctica no es, desde luego, la dialéctica de sujeto y objeto que caracteriza la filosofía clásica alemana desde Fichte como pensamiento de la actividad humana, de la praxis. Su principio dialéctico es un monismo inmanente -'identidad de la identidad y la diferencia' según Hegel y Schelling-, pensado como una estructura funcional de la humanidad, y su referente es tan romántico -o, desde otro punto de vista, tan platónico: amor como fusión de contrarios- como ilustrado -pensamiento racional del proceso histórico-; pero esta es precisamente la característica de la *Aufklärung*: situar el pensamiento ilustrado en un nivel muy cercano al romanticismo a través de su representación plástica³³.

El horizonte teórico en que se mueve Sacristán es entonces *El Banquete* platónico, o mejor una interpretación historicista de la dialéctica platónica bajo la inspiración de Goethe. Sacristán no parece haber encontrado aquí la solución marxiana al problema en los *Manuscritos de economía y filosofía* -el amor entre sexos es la expresión de la relación interna con su propia naturaleza del ser humano genérico-³⁴, en la medida en que establece una simetría entre diferencia sexual y diferencia funcional y no contempla la universalidad de cada ser humano. Por otro lado, la dialéctica de progreso y conservación responde al contexto político en que el texto está escrito: el reformismo liberalizador del Régimen apoyado en el ministerio de Ruiz-Jiménez: Sacristán está utilizando la dialéctica de conservación y progreso para conceptualizar teóricamente el proyecto político de reforma.

Ahora bien, otros textos de Sacristán parecen apuntar a una cierta asimilación de los esquemas hegelianos. En LAYE 11, febrero de 1951, inaugura Sacristán la sección de la revista en la que va a comentar, número tras número, el desarrollo cultural de la ciudad. Titula esta sección con el nombre 'Un mes de Barcelona'. En el artículo inaugural de la sección que aparece en este número de la revista, Sacristán hace una declaración explícita de intenciones: *Esta crónica quiere llegar a ser, con el tiempo y la ayuda de los lectores, una especie de autoconciencia de la vida espiritual de Barcelona. Aquí tenemos que reunirnos lectores y redactores dispuestos a rumiar un mes de la ciudad hasta dejarlo a punto de asimilación. Sólo entonces podremos olvidarlo impunemente: cuando ya sea medularmente nuestro* (37).

Varios comentarios merecen estas frases. En primer lugar, digamos que la llamada a la participación de los lectores fue escuchada por éstos. Pinilla de las Heras en su libro sobre el grupo de intelectuales críticos de principios de los 50 que ya hemos mencionado se refiere a la cantidad de originales que les llegaron y al eco que despertó la revista

específico de conceptualizar las contradicciones sociales, ya que esa formulación reflejaría la oposición de la burguesía al sistema feudal.

33 En palabras de Lukács: "las contradicciones de la evolución burguesa no se han expresado nunca con tanta pasión y plasticidad como en la literatura alemana del siglo XVIII" (op.cit.74).

34 Sacristán recoge la interpretación marxiana en la *Nota sobre la contradictoriedad de la vida sexual en la cultura* de 1969.

LAYE. Pero en lo que respecta al pensamiento de Manuel Sacristán, hay que subrayar que el eje del texto es la frase que habla de la *autoconciencia de la vida espiritual*; la pregunta es si este proyecto sacristaniano es el reflejo de una lectura de Hegel. En la elaboración de una revista que sea expresión de todos los ciudadanos, lugar de encuentro y diálogo, se concreta prácticamente el programa humanista. Pero el que a través de ella se origine una autoconciencia colectiva parece atender a una inspiración proveniente de Hegel. En este humanismo hay, pues, ya y cada vez más elementos ilustrados.

Sacristán afirma, a continuación del párrafo citado de LAYE 11 que venimos comentando, que *esta apelación de los lectores no es mero tópico periodístico*, pues su proyecto en esta sección consiste en *recordarnos metabólicamente las partículas de cultura que fagocitamos socialmente* (37-38). Esta relativización de la propia individualidad en Sacristán, este reconocimiento de la personalidad social que él entiende como autoconciencia, es un rasgo permanente de su carácter, de su actividad personal en lo público, que se vive subjetivamente en su juventud como mística del amor y el consentimiento. Es el *puro autoconocimiento en el absoluto ser otro* y la consciencia de las auténticas dimensiones sociales de su propia personalidad y de la cultura de la que esta personalidad vive. Sacristán avanza rápidamente hacia la superación del elitismo que hubiera podido aprender en la Falange y en la filosofía de Ortega. Esta superación del elitismo es también la superación del programa humanista clásico -Erasmus de Rotterdam- hacia una concepción marxista de la cultura que ha sido diseñada especialmente por Gramsci.

Ahora bien, se puede suponer por ciertos indicios que se encuentran auscultando los textos, que en Sacristán de 1952 se está fraguando ya un proyecto nuevo; hay motivos para pensar que lo que le ha ayudado a cambiar es el encuentro con la acción colectiva, que empieza a desarrollarse en la España franquista enfrentada a las formas políticas del Estado autoritario. Este comienzo es la huelga ciudadana y obrera de marzo de 1951. El mismo Sacristán se ha referido a esta experiencia, como una experiencia fundamental para los barceloneses de la posguerra, al hablar de la poesía de Joan Brossa en 1969. Podemos, en efecto, suponer como indirectamente autobiográfica la siguiente manifestación de Sacristán: *Inmediatamente después del primer movimiento obrero considerable de la Barcelona de posguerra, el poeta ve una inmensa capa que da un cambio brusco a su viaje y lo funde con la fuerza viva de su nación que también despierta [...] (op.cit. 26)*³⁵. Sacristán encuentra en esta forma de movilización política, que surge como protesta ciudadana ante las imposiciones del poder político dictatorial, un nuevo modelo de organización social en ciernes: la democracia. Desde esta experiencia Sacristán encontrará una vía para escapar a sus angustias: la organización de la lucha política, el desarrollo de la actividad política de los colectivos sociales.

Y también hay que subrayar la última frase del párrafo de Sacristán en LAYE 11 que se viene comentando: *...sólo entonces podremos olvidarlo impunemente, cuando ya sea medularmente nuestro*. Sacristán hace en este texto una interpretación de lo inconsciente

35 *La práctica de la poesía. Introducción a Poesía_rasa de Joan Brossa*, Barcelona, Ariel, 1970: *Arran del primer moviment obrer considerable de la Barcelona de postguerra, el poeta veu un immens mantell que dóna un canvi brusco al seu viatge i que es fon amb la força viva de la seva nació, també ja en desvetllament [...]*".

similar a la que ha hecho Lukács en la "Introducción" a su *Estética*, que Sacristán tradujo en 1966: lo inconsciente es aquello que no necesitamos tener presente porque nos es demasiado sabido –interpretación que proviene del análisis de las creencias que hace Ortega-. Aquí se nos presenta un motivo de la congenialidad de Sacristán con Lukács. Es en efecto, también una interpretación de la *Aufhebung* hegeliana -'superación con conservación'-. Pero esta interpretación debe en todo caso combinarse con el reconocimiento de la influencia del racionalismo platónico en Sacristán, influencia que ha sido también muy fuerte en el humanismo renacentista español: en el tema de lo ya sabido y por eso olvidado resuena la doctrina de las ideas innatas. Lo que acerca a Sacristán a la interpretación lukácsiana de Hegel, y lo aleja de Platón, es el carácter progresivo del olvido -su funcionalidad para la vida activa- frente a la regresividad platónica.

En LAYE 12, marzo de 1951, el humanismo es el tema del texto de Sacristán: *Cada vez más asustado de la caducidad de su viejo humanismo y de la ineficacia espiritual de su especializada ciencia, de su estéril polymathia, el europeo se repite a diario: "Necesito un nuevo humanismo". A diario[...] pero, desgraciadamente, sólo con la débil voz de su conciencia -la conciencia del europeo son sus filósofos y sus filólogos- y es conocida la lentitud con que se obedece a tan íntima llamada. (57-58)*³⁶ La búsqueda de una renovación espiritual basada en un nuevo humanismo que se constituya en matriz espiritual para el saber científico-técnico y que consista en una nueva universalidad que supere la insuficiencia de la especialización, tiene su fundamentación en la conciencia -una conciencia demasiado débil para tan ingente tarea, como se vio en la última guerra-³⁷; precisamente lo que el marxismo pide a la clase obrera es una toma de conciencia que es esencialmente práctica, acción política y combate por un mundo nuevo. Hay una diferencia entre esa conciencia práctica y la conciencia teórica del 'europeo'. Pero resulta interesante la afirmación sobre el material humano que constituye la conciencia: los filósofos y los filólogos. Con ello se ponen de manifiesto los componentes básicos de esa conciencia práctica: la posición de fines y al análisis de las formas culturales de la historia humana –la transmisión de una tradición-.³⁸ Pero es enfoque del problema cultural no excluye el reconocimiento de las nuevas circunstancias civilizatorias: al comienzo de este artículo, Sacristán propone una definición nueva de hombre, *el fabricante nato, el ser compuesto del alma, cuerpo e instrumento*, que justifica la búsqueda del nuevo humanismo. La clásica tradición cristiana que define al ser humano como compuesto de alma y cuerpo, ha sido superada por el desarrollo de la humanidad, y el instrumento entra a formar parte de la personalidad humana: el ser humano existe compuesto con el mundo -idea subrayada por el análisis existencial heideggeriano-. El *homo faber* sustituye al *homo sapiens*.

En LAYE 15, noviembre-diciembre de 1951, la sección *Un mes de Barcelona* se transforma en *Las vacaciones de Barcelona*. En la página 45 de esta revista, Sacristán vuelve al tema de la conciencia colectiva que la revista vehiculiza para matizar sus afirmaciones de artículos anteriores:

³⁶ Recordemos la sentencia de Heráclito: *el conocimiento de muchas cosas (polymathia) no da la sabiduría*.

³⁷ El párrafo podría tener una punta crítica contra el artículo de Joan Esterlich sobre el humanismo publicado en LA VANGUARDIA, Barcelona, 25 de agosto de 1949 (cit. en Pinilla de las Heras, *op.cit.*, p.44).

³⁸ La filosofía es tradición intelectual, como muestra conscientemente Aristóteles en su *Metafísica*, libro II.

«como se dijo en la primera crónica, sólo aspira el cronista a dar, de algún modo, estado consciente a lo que hace nuestra ciudad. Y una toma de conciencia es siempre subjetiva, por más objetividad que aspire a reflejar. Por eso es su cometido sugerir, sólo sugerir, para que el lector recuerde, apartándose, si quiere, de los juicios del cronista. El cual creará haber llenado tanto mejor su papel cuanto más lejos de sus opiniones lleguen sus lectores, impulsados por sus sugerencias» (45)

La reflexión de Sacristán ha avanzado un paso desde el último invierno, durante la primavera y el verano. Si antes, en los textos que hemos visto, él había hablado de la autoconciencia, ahora manifiesta la preocupación porque esta forma de hablar no se absolutice: más que la existencia de una autoconciencia objetiva se trata de crear conciencia. No se trata tanto de transmitir opiniones, de crear un estado de opinión favorable a determinadas opciones políticas, sino de enseñar a pensar, de hacer reflexionar a las gentes: su opción de trabajo intelectual es tanto la elaboración de un programa como la puesta en marcha de un método: ayudar a parir -*mayéutica* socrática, tarea de comadronas- las ideas que cada ciudadano debe encontrar por sí mismo; el propio método es también el programa. El acento en la autonomía crítica de la persona puede deberse a la asimilación del kantismo que predominará en los años de la inmanencia de la libertad.

Quizás por esto cabría interpretar los rasgos hegelianos que aparecen en los textos sacristanianos de principios de los 50, como una etapa de su formación de pensador; es interesante mencionar que en el artículo *Filosofía* de 1958 para la *Enciclopedia Espasa*, hay una referencia a la corriente filosófica que denomina allí 'neohegeliano existencial' representada por Jean Hyppolite y por Alexandre Kojève. El pensamiento de Sacristán puede haber tenido aquí una etapa de su formación: *La forma en que el hegelianismo pasa a existencialismo puede describirse brevemente diciendo que éste constituye una subjetivización de la dialéctica de aquél: el análisis existencial es una dialéctica del sujeto. (PMII 204)* ¿Hasta qué punto puede interpretarse con estas mismas palabras al Sacristán de LAYE, como influido por *la inspiración hegeliana del pensamiento existencialista?*. La hipótesis es plausible para los primeros momentos del año 51, si además se contrasta con su trabajo de tesis doctoral sobre Heidegger, que tendremos ocasión de ver: allí se habla explícitamente de la inspiración hegeliana de ciertas tesis heideggerianas. Pero es precisamente en este escrito donde la crítica de la influencia de Hegel en Heidegger manifiesta que Sacristán ha sido llevado fundamentalmente por la inspiración kantiana. Pero, en todo caso, el contenido que toma esta inspiración hegeliana es el de la mediación cultural: el de la tradición cultural y el de su recreación como nueva cultura adecuada a los tiempos. La reflexión sobre las formas culturales como elemento determinante de la constitución del sujeto humano, es un rasgo típico de la gente de LAYE que perdurará en el Sacristán posterior y que será la base de la congenialidad de su marxismo con el de Gramsci y Lukács.

La comprensión del mundo humano como proceso, se va afirmando en la crítica de arte hace en los artículos de LAYE. Por ejemplo, en el artículo *Tres grandes libros en la estacada* de LAYE 21, noviembre-diciembre de 1952, donde afronta el problema de la conciencia de la crisis en el mundo moderno desde la perspectiva de la obra *Doktor*

Faustus de Thomas Mann³⁹. Una vez establecido que las crisis en la historia son un elemento funcional (con cita de Buckhardt) y por tanto parte inevitable del proceso histórico, concluye que nuestra crisis del siglo XX será menos brutal que otras crisis de la historia, porque la conciencia manifiesta de la crisis significa que *la historia ha dejado de engañarnos* y que *por vez primera domina el hombre mentalmente al flujo que le arrastra* (SPMIV 28). Si bien es claro que aquí resuenan las ideas de Ortega, este optimismo ilustrado en las capacidades de la conciencia para amortiguar la crisis va a ser un elemento clave en el primer marxismo de Sacristán.

Volverá sobre este tema en una conferencia dentro del ciclo "Panorama del Porvenir" en el Instituto de Estudios Hispánicos. La conferencia se titula *Hay una buena oportunidad para el sentido común* y tuvo lugar el día 3.12.54. En ella se repiten, casi literalmente pero más precisados, los argumentos que se habían dado en el artículo de LAYE: las crisis son connaturales a la historia humana porque la característica humana es ser mudable, estar sujeto al cambio; ante toda crisis surgen apologías que defienden el cambio y diatribas que lo condenan; la época actual no es más terrible que otras y la historia está repleta de la crueldad humana; nuestra época tiene incluso una ventaja sobre las anteriores: la conciencia de la crisis fundada sobre el saber histórico de la humanidad que abre una esperanza para una solución racional de la misma.⁴⁰

El tema del humanismo es inseparable del arte y de la existencia de una teoría estética en el Sacristán de LAYE. Pero al mismo tiempo enlaza con una historia filosófica que busca definirse cosmopolita, universal. Pues la obra de arte es la expresión sintética de una cultura definida por sus coordenadas históricas. Junto a una filosofía de la historia caracterizada por la idea de progreso, se define una estética de la reflexión, de la captación intelectual de la forma y el contenido del objeto artístico como símbolo de lo humano; esta estética tiene sus referentes clásicos en Cervantes y Juan de la Cruz - *mayor artista y descubridor de verdades en lengua castellana* (SPMIV 84)-; su referencia teórica en la *Crítica del Juicio* kantiana -*la vocación del europeo hacia la meditación estética, impulso desatado por la Crítica del Juicio de las cadenas de un planteamiento inviable* (SPMIV 39)-; y posee elementos que parecen provenir de la reflexión sobre la ciencia -*una sensibilidad descubridora tiene que ser laboriosamente lograda[...]*- y orteguiana o vitalista -*[...]el industrioso pensamiento es coextensivo con la fuerza vital* (SPMIV 74).

Sacristán opina que la naturaleza humana es la convención social y que el arte consiste en hacer que esa convención se haga natural, naturaleza humana consciente⁴¹. Por eso

39 El tema de la crisis de la cultura moderna ha sido tratado por Ortega como una categoría de la historia en su ensayo *En torno a Galileo* (Obras 5, 69 y ss.).

40 Esta idea es una reformulación de una tesis de Ortega en *La rebelión de las masas: Civilización avanzada es una y misma cosa con problemas arduos. De aquí que cuanto mayor sea el progreso, más en peligro está. La vida es cada vez mejor, pero, bien entendido, cada vez más complicada. Claro es que al complicarse los problemas se van perfeccionando también los medios para resolverlos... entre éstos -por concretar un poco- hay uno perogrullescamente unido al avance de una civilización, que es tener mucho pasado a la espalda, mucha experiencia; en suma: historia. El saber histórico es una técnica de primer orden para conservar y continuar una civilización proveya*. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, selecciones Austral 4ª ed., 1981, 126.

41 Esta idea de Sacristán bien puede derivarse de la opinión de Ortega según la cual el hombre no tiene naturaleza, sino historia -cf. *La Historia como sistema*, Obras 6, 11-50.

alaba la ópera *El Cónsul* de Gian Carlo Menotti, en la que *el convencionalismo se transfigura en la más directa, espontánea y natural expresión* (SPMIV 42): *La transfiguración del convencionalismo en exhortación es la fórmula dramática de El Cónsul* (SPMIV 43). Del bello comentario del *Alfanhuí* de Sánchez Ferlosio, aparecido en LAYE 24, 1954, extraigo este pasaje: *Como todo el mundo sabe la naturalidad es algo de difícil conquista, a lo cual se llega tras muchos años de búsqueda retorcida[...] Sólo el muy rebuscado puede llegar a ser natural, cuando después de mucha rebusca haya llegado a construirse su naturaleza, su naturalidad. Lo mismo puede decirse de la sensibilidad* (SPMIV 73).

El convencionalismo de Sacristán es un postulado de la autocreación del hombre por la cultura. El humano es el ser que se construye a sí mismo, porque es esencialmente cultura, convención, espíritu -*Geist*-. La naturaleza humana es distinta de la naturaleza del mundo: *"sólo cuando no somos naturaleza podemos contemplarla, con lo cual está dicho que ella nos es esencialmente ajena* (SPMIV 83). Por esto, también la propia sensibilidad, elemento fundamental de la recepción del arte, depende de ese trabajo permanente del ser humano sobre sí mismo. El arte es precisamente la construcción laboriosa de esta naturalidad y esta sensibilidad humanas, y el artista es un obrero de la sensibilidad y la naturalidad. No hay posibilidad de acceder a una identificación absoluta con la naturaleza, porque nuestra propia naturaleza es trabajo, industria, artificio: *faber, obrero, dicen que es mejor determinación del hombre que la corriente, sapiens, sabidor; homo faber mejor que homo sapiens* (SPMIV 86)⁴² -y en esta acentuación de lo activo laborioso en el ser humano se muestra el lado hegeliano, premarxista, de la filosofía del Sacristán joven-.

En el comentario al estreno en Barcelona de la obra de teatro de Eugene O'Neill, *El deseo bajo los olmos*, en LAYE 21, en el artículo *Una pica en Flandes, un tiro por la culata y algunos nombres nuevos* de LAYE 23, abril-junio 1953, y en el artículo *En la muerte de Eugenio O'Neill*, LAYE 24, 1954, Sacristán desarrolla una concepción del teatro que proclama la imbricación del fondo con la forma. La obra de arte, si es auténtica, combina forma y contenido de modo que una y otro vienen determinados entre sí: *[...]el llamado 'fondo' nace ya informado, aunque sólo sea en esbozo, y el hallazgo de la forma en todos sus detalles no es un proceso de invención, sino de explicación de descubrimiento* (SPMIV 61)⁴³.

La tesis es una aplicación a la estética del apriorismo kantiano. Pero ese *a priori* de la forma sobre el fondo no excluye la creatividad: la forma no está dada de una vez por todas, es -como indica el comentario a *Alfanhui* de 1954- algo que el ser humano se forja, una sensibilidad laboriosamente lograda. Pero eso podría ser un indicio de que Sacristán en 1954, cuando escribe ese comentario al *Alfanhui* de Ferlosio, está en realidad un paso más allá del idealismo alemán nacido de Kant. Entonces el propio 'fondo' es la materia con la que se construye la forma. Hay por eso una proposición inversa de la cita, que implica la determinación de la forma por el fondo, que habrá de ser ganada por Sacristán para abrazar el marxismo y que tendrá la formulación general de 'consciencia de la necesidad'.

42 Este pensamiento ha sido formulado por Ortega en *En torno a Galileo* (Obras 5, 32).

43 En 1964, sin embargo, explicando a Heine, Sacristán descubre las tensiones entre forma y fondo en el arte moderno, a partir de la distinción entre arte clásico y arte romántico (SPMIV 191 y s.).

Pero lo que interesa principalmente a Sacristán en esta época es la defensa de la libertad. Por eso *con el arte de verdad no valen recetas* (SPMIV 61); no hay recetas para hacer buenas obras de teatro, sino hallazgo, rigurosamente trabajado, de formas y contenidos artísticos. En las crónicas de Sacristán hay una defensa de la creatividad artística frente a la censura, que supone la adhesión de Sacristán al desarrollo de la historia y le sitúa del lado de la vanguardia artística. Es la necesidad de una renovación permanente del arte que es también una experimentación continua con la materia artística. El propio Sacristán escribió una obra de teatro, *El pasillo*, publicada en *REVISTA ESPAÑOLA*, en el número de enero-febrero de 1954. La estructura dramática del desarrollo de la obra es una adaptación a la problemática española del *Esperando a Godot* de Beckett⁴⁴: unos personajes se ven obligados, por no tener otra alternativa, a esperar a otra persona a pesar de que en realidad les gustaría marcharse. El pasillo de la obra es representación de la vida, lugar de paso, tránsito hacia la muerte. Los personajes, padres ancianos de un muchacho perseguido por problemas políticos, están en la sala de espera de la muerte, pero tienen la esperanza de encontrar todavía a su hijo antes de morir. También es beckettiana la estructura vital de los personajes: representantes de una ética de la libertad, fundada en la dignidad humana, se enfrentan a un mundo sórdido que quieren abandonar. *El pasillo* repite elementos de la obra de Beckett y el tema recoge la idea existencialista de que el hombre es ser para la muerte. Pero la obra de Sacristán introduce algunas variantes respecto de su modelo. En primer lugar el espacio escénico no es un lugar geométrico abstracto como en *Godot*; es, por lo contrario, mucho más concreto y está naturalizado: una taberna del Ensanche de Barcelona. También los personajes son históricos y concretos, incluso han sido tomados de las noticias de la prensa -en 1950, año en que transcurre la acción, es ejecutado el anarquista Quico Sabater-. La abstracción de la obra beckettiana adopta una expresión histórica concreta; o mejor, el vacío de los personajes y su estar en el mundo ante la muerte es expresión de una situación histórica concreta: la falta de correspondencia entre los ideales subjetivos de una vida ética y la realidad de un mundo social dirigido por los cálculos de interés y corrompido. El realismo de la obra muestra la realidad de la sociedad española de los cincuenta. Pero, en segundo lugar, el desenlace es completamente diferente. Si *Esperando a Godot* diseña una espera abierta, en la que el suicidio está siempre pospuesto, *El pasillo* termina con el suicidio del personaje al que se espera -aunque desde luego no de los protagonistas-. Al final de la espera sólo hay muerte. No queda ilusión posible y lo único positivo es la actitud moral de los personajes. Es una moral estoica, precristiana: estos personajes sufren todas las derrotas y humillaciones sin renunciar a sus convicciones éticas; su propia personalidad se identifica con su ser ético. Finalmente, sólo resta señalar que esta actitud ética está identificada con las clases trabajadoras, campesinos propietarios arruinados, proletarizados, y que los héroes son los vencidos en la guerra civil.

Los rasgos del humanismo del Sacristán joven en la tercera década de su vida se han formado mediante una reflexión que se orienta por conceptos heredados de la cultura tradicional española y sobre experiencias vitales propias más o menos compartidas con otras gentes de su generación. Pero el marco teórico de su humanismo es la filosofía de Ortega. El orteguismo de Sacristán es marco teórico, estructura conceptual, con un relleno de contenidos muy diferentes a los de su maestro. Hemos venido viendo estos

44 Samuel Beckett, *En Attendant a Godot*, París, Les Editions de minuit, 1952.

contenidos, y pienso que no hará falta decir más de lo ya dicho para justificar la siguiente denominación de la posición filosófica de Sacristán entre 1946 y 1954: *orteguismo de izquierdas*. Esto significa: Sacristán interpreta el mundo con los conceptos de su maestro, pero el mundo que le interesa es otro muy distinto al que preocupaba a Ortega, las experiencias que son primarias en los intereses de Sacristán, son muy diferentes a las experiencias que preocupaban a Ortega. Esta contradictoriedad de Sacristán es lo que hace de él un personaje sumamente complejo y rico espiritualmente. Su vivencia auténtica de los problemas de su presente histórico hizo '*saltar el envejecido marco de su pensamiento*' y le condujo al marxismo.

2. La crítica del *statu quo* (presupuestos prácticos de la libertad, 'libertad de').

Sacristán ha subrayado las siguientes palabras de Gramsci: *¿qué me ha salvado de ser un pingo almidonado? El instinto de rebelión*. Ese instinto de rebelión aflora en las páginas de LAYE unido a la crítica de la política cultural fascista y católico-conservadora. Se han visto ya diversos motivos del enfrentamiento de Sacristán y de su grupo con el sistema social en el que se mueve: la falta de libertad de pensamiento, la superficialidad de la política cultural del fascismo, la injusticia social, la demagogia ideológica de la Falange, la fragmentación de la sociedad en capas jerarquizadas, aisladas e incomunicadas entre sí, y la ausencia de un humanismo universalista. El combate contra el poder político que vertebraba esa sociedad, fue realizado mediante las armas de la crítica por Sacristán. Éste tuvo una especial sensibilidad para apreciar el sentimiento irónico y ha hecho un uso frecuente de la ironía en sus artículos para LAYE. La ironía para el Sacristán joven de LAYE es un modo de afrontar la estulticia de las realidades humanas deformes que encuentra en su observación de la sociedad española.

La ironía fue el arma preferida de Sócrates⁴⁵ para destruir los prejuicios de sus interlocutores, o para poner de manifiesto la ignorancia del que cree saber algo sin saberlo realmente, es decir, sin tenerlo suficientemente fundamentado o sin saberlo argumentar. Arma contra la ignorancia y la vanidad humanas, técnica socrática de la concienciación, Sacristán la emplea como medio de expresión crítico en el medio cultural fuertemente represivo y cerrado, que es la sociedad española bajo la dominación del Estado franquista y la censura eclesial. En LAYE 10, diciembre de 1950, Sacristán, en un artículo sobre la pieza teatral de Thornton Wilder, *La piel de nuestros dientes*, afirma que *la ironía es la catarsis de nuestra época* (SPMIV 8). No se trata de un mero juego de palabras. Pues la clave de esta frase está en otro lado, en LAYE 16, noviembre de 1951, dentro del artículo sobre la crónica de la ciudad que escribe en cada número de la revista bajo el nombre de *Un mes de Barcelona*, donde Sacristán hace una extensa reflexión sobre *humor e ironía*" en la España de aquellos años:

«se da el caso de que en los hombres de hoy existen simultáneamente caracteres de apariencia contradictoria: una extraordinaria capacidad de ironía y de humor, por un lado, con un sorprendente rebrote de lo épico y lo utópico o paradisiaco por otro. En todos los terrenos: irónico es nuestro arte, irónica nuestra filosofía, irónica nuestra vida. Y, sin embargo, nuestro arte es a menudo paradisiaco, con voluntario olvido de toda verosimilitud, nuestra filosofía maneja conceptos más profundamente

45 Sobre el carácter socrático de Sacristán ha reflexinado Toni Domènech en su artículo de MT 30-31.

decisivos para la persona que nunca y nuestra vida ha permitido asombrosas manifestaciones épicas». (45)

A continuación celebra que *extensas zonas de españoles sean, por fin, capaces de humor*, al mismo tiempo que del heroísmo épico que se demostró en la guerra. Lo más interesante es a santo de qué viene este discurso: *Por eso, la experiencia aconseja mirar con ironía las estatuas ideales. "Ama mucho tu ideal -nos dijo la persona a quien en respetuosa discrepancia me permito dedicar los párrafos siguientes- pero no desees su triunfo"* (45). La persona que le ha dicho esta última frase entrecomillada a Sacristán, y a quien se refiere la expresión parabólica de *hombre experimentado*, es el Eugenio D'Ors que quería respetar las fórmulas sin caer en la superstición de las fórmulas, -*La filosofía del hombre que trabaja y que juega (Antología filosófica)* (1911)-. Al que Sacristán responde: *La vida es juego, saladísima catástrofe* (46). Y si Sacristán discrepa de la posición de éste no es sólo porque ha roto ya con el sistema político conservador que éste representa -al menos espiritualmente-, sino también porque él aspira a algo más que a banalizar alegremente la vida como un juego que él no puede ver sino como catástrofe. Pues ese juego ha sido el de la destrucción brutal de las esperanzas de renovación de un país humillado por siglos de ignorancia y dogma; y esto se hizo en nombre de los falsos ideales falangistas de su juventud, a los que Sacristán ha renunciado desengañado. Hay, sin duda, en estas páginas un instinto de rebelión, que libraré a Sacristán de ser un 'pingo almidonado'. La situación social española no es para menos. Pinilla de las Heras la describe así:

«por lo que atañe a Barcelona-ciudad, la situación aquí, en los primeros años del decenio de 1950, era todavía de estancamiento industrial, de empobrecimiento de las masas obreras, de incremento en la vejez de las estructuras urbanas[...] La emigración a Argentina y Venezuela es un fenómeno, si bien cuantitativamente minoritario, cualitativamente significativo entre la clase obrera y la clase media barcelonesa[...] Simultáneamente la gran burguesía y los especuladores del mercado negro poseían sus singulares oasis de lujo (y de extravagancia social) viviendo de espaldas a la inmensa escasez». (op.cit. 53, 54, 55).

Los párrafos de Sacristán en *Laye 16* que más arriba se han citado, son la continuación del texto sobre José Antonio comentado en el punto 1.2. Esas estatuas ideales no son para Sacristán sino los ideales de juventud falangistas. Y las referencias a la épica guerrera de los españoles que combatieron en la guerra civil son una acusación por las muertes habidas para nada -o para resultados demasiado flojos: *José Antonio murió para que los amigos del articulista salieran elegidos concejales* (44)-. El juego le ha salido muy caro a los españoles: la economía destrozada, la cultura barrida, la población diezmada, aterrorizada, humillada, vencida. Toda esta ironía -que roza en el sarcasmo por la violencia encubierta que contienen las palabras- es síntoma de una crisis interior al tiempo que método para su superación. Y la constatación de que es un estado de ánimo propio de sus coetáneos es índice para Sacristán de que su experiencia es colectiva. Pero la experiencia colectiva, al tiempo que personal, en la España de los 40, es la del desengaño ante las fanfarrias demagógicas de la Falange y del régimen franquista. Los hombres que han luchado 'épicamente' en la guerra civil se han dado cuenta de que los ideales por los que lucharon son falsas imágenes. Es sintomático que una de las revistas satíricas de la época, mencionada por Sacristán en el artículo, se denomine LA AMETRALLADORA. La ironía se convierte entonces en la catarsis de la época.

Es evidente por el contenido del artículo, que en estas fechas Sacristán está atravesando una crisis espiritual entre el descreimiento comprensivo sobre las actitudes pasadas: *nos*

resulta comprensible el raro pathos ético de nuestros años mozos (46, infra), y la esperanza de encontrar de nuevo un significado para los ideales: Aquí se abre un vasto paisaje que espero recorrer próximamente (46, supra). Afirmación que se redondea con una enigmática frase que parece un desafío a D'Ors, por su irónico jugar a un falso escepticismo: [...]cuando el hombre experimentado lanza el ¿para qué? incontestable, podemos suponer que él sí tiene un para qué (46). El texto muestra que Sacristán está sustituyendo los esquemas valorativos, sin caer en la trampa del escepticismo que, dando toda lucha por inútil, supone aceptar los valores establecidos. Hay en el texto indicaciones veladas a proyectos y esperanzas, que no pueden expresarse libremente en un país como la España de 1950. Y por otro lado, una concepción de la ironía como educadora de las gentes al modo socrático, como técnica de hacer consciente al género humano de su verdadera existencia: Mas la ironía -es decir ese decisivo mirar de reojo que, si nadie lo impide, acabará por hacer del hombre un ser realmente consciente-, ha caminado mucho desde los años veinte. (46)

La ironía, además de burla de lo deforme en los modos sociales, es educadora y que permite soportar la vida. Una vida que se hacía a veces difícil de soportar. La ironía juega un papel destacado a la hora de desarmar los argumentos del contrario; la ironía es manifestación de intelectualismo socrático: la maldad es ignorancia; o dicho de otro modo: *Tal vez los tontos no sean malos; mas, en todo caso, no hay tonto bueno (SPMIII 20)*. El intelectualismo de origen socrático será persistente en Sacristán: es quizás el antecedente directo de su apasionada defensa de la verdad en los medios comunistas - frente a las falsificaciones de la burocracia- y de su adhesión a la divisa de Gramsci: 'la verdad es revolucionaria'. Pero a esa noción vendrá a añadirse la crítica de la ideología marxiana: la ignorancia es interesada, una ideología es una forma de ignorancia que se construye de modo que sirva para proteger determinados intereses. Posiblemente en estos momentos, 1951, Sacristán ya tiene la experiencia, pero todavía no ha ganado el concepto. Pero lo que ahora interesa es mostrar que Sacristán va definiendo el ámbito en el que se va a mover su pensamiento, y esta definición va acompañada, si no precedida, de una toma de conciencia política.

La crítica de la cultura va unida a la de las instituciones culturales. El humanismo de los escritos de Sacristán de LAYE, un racionalismo de la cultura universal y de la universalidad de cada persona inscrita en su humanidad, tiene un referente clave en la Universidad. La concepción orteguiana de la universidad sirve de instrumento a Sacristán para hacer la crítica de la universidad franquista. Siguiendo el planteamiento de Ortega, se define la Universidad como *universitas*, lugar donde se construye la unificación del saber, la Universidad especializada en la *construcción de una totalidad*⁴⁶, en la construcción del humanismo; pero lo que caracteriza a la universidad franquista es inhumanidad: *[...]en la Universidad sigue sin existir la menor huella de formación humanística[...], nuestra Universidad no tiene masas de alumnos tan enormes que justifiquen ese desarraigo y anonimato de sus frecuentadores[...]* *Nuestra Universidad es inorgánica [...]* (LAYE 11, 38). Crítica de su incapacidad educativa en humanidades: *[...]no se puede esperar que salgan de Letras más que ficheros o heroicos autodidactas que se habrán fabricado todo, desde la erudición mínima hasta el método de investigación* (LAYE 13, 11). Y crítica del material humano que la compone: *[...]dar fe del insalubre estado en que se encuentra un importante miembro de nuestro cuerpo social. Los hechos indican una peligrosa pérdida de dignidad de los*

18 Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, primera edición, Madrid, 1947, volumen IV, 347. (citado por Sacristán en SPMIII 101).

*estudiantes de algunas Facultades y prueba también que los examinadores no consiguen sobreponerse al ambiente (LAYE 14, 49). Se puede hacer notar de paso, que el lenguaje organicista que aquí utiliza Sacristán en la expresión 'cuerpo social', es una herencia de Ortega, quien concebía a la manera medieval –y también a la manera de Hobbes-, la sociedad como organismo compuesto de miembros que realizan funciones necesarias y complementarias. Comienza así Sacristán una tarea intelectual que volverá a plantearse más adelante, desde un punto de vista marxista: la reflexión sobre la Universidad. Sobre este tema escribirá incluso uno de sus más importantes ensayos, *La universidad y la división del trabajo*.*

Los escritos de LAYE están llenos de quejas acerca del mal funcionamiento del país. Quejas que se presentan muchas veces en forma irónica, pero que algunas veces alcanzan el dramatismo. Dramático hasta la exageración es el artículo escrito para la crónica de la ciudad, *Un mes de Barcelona (Mayo de 1951)*, de LAYE 12: después de demostrar que la crítica oficial de la cultura es malintencionada y destructiva con las personas que trabajan por mejorar el nivel cultural del país, Sacristán da una muestra de desesperación: *[...]en todas las buenas ciudades hay un río decente por en medio, para tirar las cosas que hartan y para tirarse uno cuando ya todas las cosas hartan. Esta deficiencia debe ser causa de la superpoblación de Barcelona y Madrid.* (60) Y es que el ambiente en que se mueve la cultura española es verdaderamente asfixiante:

«no entiende que se insulte a unos hombres por hacernos ver maravillas[...] No se entiende que odie - no se puede insultar tan acremente sin odiar, porque Cristo ha supuesto que el que llama raza a su prójimo le odia- a quienes nos muestran lo que el teatro de verdad es hoy por el mundo, mientras que cualquier revista en que lo inmoral se suma a lo antiestético y a lo oligofrénico permanece en cartel sin que nadie se meta con ella, realizando su doble trabajo de demolición del sentido estético y del sentido moral» (61).

Poco se puede añadir a estas palabras tan descriptivas de una situación. Sólo mostrar que la desesperación que produce en Sacristán, puede estar causada por el convencimiento que tiene de que el arte es un medio de elevación cultural de las masas. Tal vez incluso llegue a albergar la secreta convicción de que el arte debe sustituir a la religión en la educación de los hombres comunes de la sociedad moderna. En todo caso, la idea está muy cerca de la sensibilidad que manifiestan sus escritos sobre la vida cultural de Barcelona.

Pero el tono con que Sacristán afronta la estulticia de las estructuras políticas represivas, que imponen una ideología ultraconservadora y medievalizante, es normalmente el de una ironía que a veces llega hasta el sarcasmo. Tal vez el artículo más logrado en este sentido es el publicado en LAYE 22, 1953, titulado *Nota acerca de la constitución de una nueva filosofía*. Todo en él es ficción que refleja parabólicamente y de forma invertida -no hay otro remedio-, la realidad filosófica del país. Sacristán habla como un representante de la cultura oficial establecida e imita el lenguaje de los censores del país. La tesis del censor que Sacristán simula ser es la de una supuesta equivalencia entre ciencia e higiene; según la doctrina tradicional que defiende este censor, sólo podría hacerse distinción de razón, mas no distinción real entre ambas disciplinas. De este modo, si la ciencia equivale a la higiene -la higiene de la que se habla es higiene ideológica identificada con la higiene corporal, en cuanto que el 'cuerpo social' es una metáfora de la sociedad- podría aplicarse sin estorbos la máxima que recomienda eliminar las cabezas llenas de ideas peligrosas y disolventes. Como se

hizo con Sócrates, Boecio, Bruno, Galileo... La la conservación, identificada con la higiene, del orden vigente por métodos fascistas de liquidación de toda discrepancia y disensión en interior de la sociedad autoritaria. Los que introdujeron la distinción real entre ciencia e higiene, es decir, aquellos que han defendido la libertad de pensamiento como el elemento imprescindible de la ciencia –propiamente es el método de la ciencia– son los disolventes de la sociedad humana articulada por los valores eternos, que es la sociedad cristiana de la Edad Media. Los tres hitos del avance de la teoría de la distinción real son el Renacimiento (Renacimiento), Kant y la Revolución Francesa (francesa). En medio del humor al contar esta historia hay una referencia interesante, doblemente irónica: [...]esta teoría [la teoría de la disolución filosófica] presenta un grave inconveniente: no es refutadora del marxismo. Pues justo es reconocer que la filosofía marxista es tan enemiga como nosotros de toda disolución filosófica [...] (SPMII 11). Pero éste no es uno de los motivos que acercaron a Sacristán al marxismo. En medio de la ambigüedad retórica, más bien podría ser que por el contrario ésta fuera una objeción que Sacristán presenta al marxismo. Aquí disolución filosófica es disolución de la sociedad antigua fundada en el recurso a la autoridad, por el libre pensamiento ilustrado, y el marxismo es visto como expediente para el sostén del orden social. Sacristán, aún no marxista, no ha establecido todavía la continuidad del marxismo con la ilustración, como harán Marx y Engels en su introducción al *Anti-Dühring* al reflexionar sobre su propia trayectoria intelectual. Mucho menos puede intuir que la disolución de las antiguas formas sociales se realiza por los cambios en los modos de producción, y si se ha acercado a la clase obrera, sin embargo, es todavía un pensador liberal.

Más adelante, en su polémica con Gustavo Bueno de 1968 publicada con el título *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, Sacristán ha considerado que la filosofía no es saber sustantivo, y que hay bastantes problemas para identificar un saber que caiga bajo tal denominación fuera de las ciencias. Su posición en el artículo, atacando a aquellos con quienes se identifica -por ejemplo, a Ortega, de quien afirma que posee una gran *vis dissolutiva*, por evidente necesidad de burlar la censura hablando al mismo tiempo de aquello que le interesa- y defendiendo la teoría contraria, permite suponer que Sacristán, si no se ha formado todavía una opinión sobre el valor de la filosofía como saber, al menos sí que sabe qué papel debe tener. Un papel 'disolvente', es decir, crítico y liberador del pensamiento de las cadenas del principio de autoridad, de los prejuicios sociales establecidos y de los equívocos corrientes del lenguaje. Y será consecuente cuando más tarde en la polémica con Gustavo Bueno llegue a decir que *la filosofía no es saber sustantivo* (SPMII 357). Pues en ese momento se tratará de evitar al pensamiento científico las servidumbres de la metafísica y mostrar que ésta es tan sólo pensamiento crítico y reflexión de segundo grado.

Hay una clara inspiración kantiana en el texto, del Kant de los escritos antropológicos que defiende la libertad y la autonomía del pensamiento y una nueva constitución de la filosofía en las Críticas. Y posiblemente también del Bacon empirista que afirmaba *de omnibus dubitandum*, y su continuación moderna en la ciencia positiva. También la crítica implícita del marxismo en el texto, indica con toda su ambigüedad cuál va a ser la actitud del Sacristán comunista posterior frente al mismo: Sacristán no aceptó acríticamente la ortodoxia, sino que reelaboró activamente las categorías marxistas adaptándolas a su interpretación crítica de la actividad filosófica. Apenas si merece la pena indicar -porque es algo que se podría dar por supuesto- que Sacristán es consciente de la tradición filosófica a la que pertenecen sus reflexiones. En unas frases brillantes

por su ironía desarma los argumentos de la propaganda reaccionaria contra el racionalismo:

«[...]defender a Descartes de las divertidas críticas que le hacen responsable -a él como a los demás genios del Renacimiento de la filosofía de la Edad Moderna- de todos los desastres morales, sociales y políticos del siglo XX, incluidos los descalabros americanos en Corea y la matanza de Katyn. (De ésta, sin embargo, el responsable directo suele ser Hegel, en las maravillosas exégesis de ciertos personajes.» (38)

No se debe caer en la falacia naturalista: no distinguir entre la teoría y la decisión de aplicarla es parte de la confusión típica entre los planos diferenciados del ser y del deber, tan común en las interpretaciones vulgares de la filosofía y cuya crítica constituye el eje de la reflexión kantiana tras la lectura de Hume. La crítica de esa confusión es también un motivo recurrente en el pensamiento de Sacristán, y uno de los modos de la distinción entre ser y deber,⁴⁷ aparece aquí como crítica sacristaniana de los argumentos reaccionarios con aire pragmático contra el racionalismo. No se pueden deducir las tragedias del siglo XX de las ideas que están en la base del desarrollo de la humanidad moderna, para justificar la vuelta a un orden social superado por la historia. La defensa del racionalismo muestra que Sacristán no está dispuesto a renunciar a los logros de la modernidad en base a una crítica fundada en argumentos que su propia experiencia ha refutado: la crítica relación de Sacristán con el falangismo, el pensamiento de José Antonio y la plasmación de su programa en el franquismo, debe interpretarse como descubrimiento de la distancia que hay entre la teoría y sus posibilidades de aplicación. Esa distancia es también la que se impone a través de las mediaciones entre teoría y práctica, mediaciones que vienen dadas por unos valores que no son deducibles de la teoría. Sacristán no se oculta los problemas que encierra el desarrollo científico y técnico de la humanidad -éste es un motivo de la crítica de la modernidad- y es perfectamente consciente de los riesgos que corre al apostar por el racionalismo, como prueba su crítica de la carrera de armamentos. La cuestión es que la apuesta contraria es peor: no se puede detener el desarrollo humano apoyado en la razón, hay que abrazar el desarrollo histórico real con todas sus consecuencias. En todo caso, se tratará de fijar los fines auténticamente humanos de ese desarrollo.

También en ese número 22 de LAYE, en la crónica de teatro de la revista, Sacristán escribe un artículo, pero este de un tono diverso. Hay en él aplauso para unos ciudadanos que están trabajando por elevar la cultura del país en medio de grandes dificultades: [...]en una sociedad estancada y hostil a la desnuda honradez del teatro nuevo, hay docenas de españoles escribiendo un teatro decente[...] (103). Pero este reconocimiento por la labor de tantas personas que tienen que enfrentarse a la incompreensión de un público inculto y las dificultades que les ponen las autoridades, aparece frecuentemente en los artículos de LAYE. Frente a estos hombres trabaja la prensa diaria, esa gran envenenadora de conciencias (101). El desprecio por la prensa

⁴⁷ Llamo 'falacias metafísicas' a la confusión del ser con el deber, esto es, confundir la descripción científica de la experiencia humana con la prescripción de normas morales. La falacia idealista consiste en deducir el ser o lo material a partir del deber o lo ideal. Por otra parte, Sacristán llama 'falacia naturalista' a la no distinción entre la teoría -o descripción del ser-, y la decisión de aplicarla -o prescripción del deber-. Más adelante trataré de lo que voy a denominar 'falacia naturalista', la deducción del deber a partir del ser, como un error metafísico descubierto por el análisis de Hume, aunque esa denominación no es aceptada por otros autores. Esta última acepción de 'falacia naturalista' es una variante de la acepción de Sacristán.

diaria es desprecio por el vehículo de expresión de la propaganda oficial contra el trabajo honrado de los artistas. Y sin duda también por la manipulación informativa de estos medios en manos de la Dictadura fascista.

En LAYE 19, mayo-julio de 1952, en la sección "Entre sol y sol" de comentario político, pide tolerancia al sistema político dominado por la extrema derecha con el argumento de que si siguen destruyendo con tanto ímpetu a sus enemigos, se van a quedar sin nada que destruir. Por esto da el sensato consejo: *aprendan del gato, que deja larga vida al ratón porque sabe que su actividad y la del roedor son polémicamente subsidiarias* (SPMIII 29). Sacristán apela a las ventajas de la diversidad social para apoyar la libertad de pensamiento. La imposibilidad de cambiar la situación se manifestará pronto cuando la propia LAYE deje de publicarse por motivos políticos. Por eso, Sacristán no se refugiará en un esteticista para el que, sin duda, estaba dotado, sino que bajará a la arena política desde el reino de las nubes del arte: *el caso es que apenas Sarastro, el Gran Sacerdote, había llevado a los tiernos amantes Tamino y Pamina ante el redondo sol del Gran Arquitecto, superadas ya todas las pruebas rituales[...] ¡zás! Mutación brusca: de los ringorranguescos terciopelos de la sala a la mugre de la Rambla [...] - "Oh Noche Eterna! ¿Cuándo desaparecerás?"*. (LAYE 11, febrero de 1951, *Un mes de Barcelona*, 37).

La crítica de la cultura española de los 50 tiene su complemento en la crítica de la racionalidad destructiva de los vencedores en la Segunda Guerra Mundial. Ya se ha comentado la impresión que Sacristán recibió en 1950, cuando visitó Alemania por primera vez para hacer un curso de verano (LAYE 8-9, *Heidelberg, agosto de 1950*): Sacristán no ahorra críticas a la destrucción que ve por doquier en las ciudades destrozadas por la guerra y al trato que merecen los vencidos por parte de los vencedores, especialmente los norteamericanos: *cuando el viajero llega a una ciudad como ésta, bombardeada en serio [...] cree que nunca podrá acostumbrarse al espectáculo*. Dentro de la tónica de crítica Sacristán define una nueva posición pacifista que es consecuencia de su experiencia histórica: *La guerra es un crimen, según nos han enseñado los americanos desde 1945. Por lo tanto, no iremos a ninguna guerra contra Rusia, para no volver a ser criminales*. (9)

En mayo de 1951, LAYE 13, en la crónica de la ciudad *Un mes de Barcelona*, Sacristán vuelve a afrontar el tema de la guerra, pero esta vez ya no es la guerra pasada sino la guerra fría presente:

«Es posible que cuando hayan estallado todas las cosas que tienen que estallar nos tengamos que meter los que quedemos en las cuevas que nos están preparando los autores de chistes [...] Pero resulta increíble que las explosiones por tremendas que sean, pulvericen hasta la última semilla del rosal. De donde infiero, tal vez un tanto precipitadamente, que las rosas son más importantes que nosotros» (48)

La angustia que fluye de estas líneas es la que produce la contemplación del futuro de destrucción que surge de la propaganda de la guerra fría. El humanismo de Sacristán no ahorra críticas a la miseria actual del género humano, en comparación con los ideales de la cultura. En especial, la guerra sin medida, la guerra fría, esa preparación calculada 'racionalmente' de la destrucción del ser humano por sí mismo, esa preparación metódica de calamidades sin cuento, apoyada por una propaganda acrítica que es cuna y expresión del odio más feroz, merece de él todos los reproches. Tal vez ha sido esta misma angustia la que ha hecho que Sacristán lance un grito de rebelión justamente en

la próxima entrega de la revista. En el artículo ya mencionado *Una humilde verdad* de LAYE 14, ha hablado de la guerra para justificar el final de la ideología totalitaria, *las guerras son grandes talas de selvas ideológicas*. Pero después de comprobar la derrota de estas ideologías, y por tanto su falta de validez y legitimidad para regir los destinos del mundo, comienza una dura crítica de la racionalidad destructiva de los vencedores en la guerra: *[...]esa posposición de lo vital y lo anímico en la constitución del mundo democrático se hace en beneficio exclusivo de algo tan pobre y esquemático como la razón discursiva simple, la razón de los geómetras.*(37)

Es en nombre de los conceptos orteguianos de Vitalidad, Alma y Espíritu, en el que se hace esta crítica de la razón discursiva simple. Más adelante Sacristán aprenderá a valorar más esta simple razón discursiva, pero de momento, quizás todavía insuficientemente liberado de la épica de su adolescencia, tiene un rebrote de idealismo vitalista que fundamenta en Ortega su apología. Pero lo verdaderamente interesante es la actitud y el sentimiento, no tanto los conceptos. Porque si los conceptos de Sacristán variarían a lo largo de su vida, las actitudes básicas, los movimientos anímicos fundamentales se mantendrán mucho más similares. Sacristán puede aceptar el sacrificio, y aun la crueldad, de una lucha que, como la que se llevó en el norte de Africa, se rige por principios y normas de guerra, especialmente por esta ley guerrera fundamental: *conseguir los mayores éxitos estratégicos con el menor número de bajas propias y ajenas*. Pero lo que es inadmisibles es la masacre que la aviación aliada ha hecho en Alemania -y al Japón-, incluso cuando la guerra ya estaba ganada. Y exclama:

«Al comprobar cómo esa dignidad vital se pierde hoy, por la pedestre racionalización de las directrices sociales, es inevitable cargar gran parte de la responsabilidad a la mentalidad de los vencedores[...] La Historia prueba ya que de las Cartas ingenuamente racionalistas nacen los generales que miden el terreno enemigo por toneladas de bombas de fósforo.» (38)

Esta percepción le impedirá ya en adelante ser racionalista 'ingenuamente'. Su racionalismo no busca la simplificación de los problemas sociales mediante la construcción de expedientes que imiten los algoritmos de las ciencias de la naturaleza; o mejor dicho, no busca soluciones simplistas a problemas complejos como son los de la ordenación social. La falta de eticidad de las costumbres que demuestra las guerras modernas es el fundamento de esa crítica a la racionalidad pragmática. Sacristán será racionalista, pero la razón es algo mucho más complejo que un mero algoritmo, que un simple discurso. La razón es también, y quizás antes y más que nada, comprensión de los fines racionales de la especie. Y la razón es sobre todo, por esto mismo, ética, comportamiento digno de la humanidad. El pacifismo del Sacristán de LAYE es uno de los elementos que más firmemente le acercan al marxismo.

En el texto de LAYE 14 no hay mención a Heidegger, pero en la voz Filosofía que Sacristán escribió en 1958 para la Enciclopedia Espasa se habla, junto con Ortega, de este filósofo en relación al tema de la guerra: *[...]la mentalidad científica y técnica moderna es considerada por muchos filósofos como agente principal de trágico destino de las guerras mundiales. Heidegger ha 'indicado que ya antes de que estallara la bomba atómica' aquella mentalidad cientifista, racionalista y 'cosificadora' había llevado a cabo la aniquilación del Ser* (SPMII 90). Sacristán no se muestra identificado con los filósofos que echan el problema de los males de la civilización a la ciencia, pero es claro que la opinión de Heidegger ha ejercido una influencia sobre él. Ahora bien esa

influencia ha sido la de abrazar un radical pacifismo: la crítica heideggeriana al pragmatismo es uno de los elementos de la superación del liberalismo por Sacristán.

La actitud sacristaniana hacia la ciencia se muestra en el texto de *Tres grandes libros en la estacada*, de LAYE 21, noviembre-diciembre de 1952. El primer libro que es motivo de comentario es el que Salinas ha escrito antes de morir en el exilio:

«Batallones de muertos en una tierra que se abre sólo al golpe de los explosivos y no a la herida del arado[...] Esa es la tierra que ha visto Salinas (poco antes de morir[...]). La bomba increíble de su fabulación (así titula su obra) trae de nuevo el amor a los hombres.[...] El ansia de destrucción masiva[...] es para Salinas el resultado de un ideal y de su logro: el ideal de dominio de la naturaleza» (SPMIV 17-18).

Se oponen aquí técnica moderna y amor a los hombres, repitiendo en otro registro el argumento de Heidegger. El segundo libro es *1984* de George Orwell, que Sacristán combina con el de Salinas: *Son necesidades de la técnica política moderna las que, para Orwell, determinan esa aniquilación de la persona. Técnica científica y técnica política son, pues, los dos raíles que conducen a la doble muerte de la persona.* (18) Pero el tercer libro es más profundo que los otros dos y manifiesta más claramente la problemática del hombre moderno más auténticamente. Es *Doktor Faustus* de Thomas Mann. Su tesis es que *la carrera de Alemania hacia la locura de la autodestrucción [...] tiene una causa de esencia no forzosamente política, sino moral* (19).

Pero a continuación, Sacristán hace una defensa de los valores de la sociedad moderna y del desarrollo tecnológico, rebatiendo las tesis de los tres libros. Esta paradójica conclusión, cuando todo parecía indicar que su pensamiento iba en dirección contraria, es un síntoma de nuevas lecturas y nuevas orientaciones en Sacristán. Frente al primer libro, el de Salinas, dirá que la ciencia no conlleva necesariamente destrucción; frente al segundo, el de Orwell, recordará que los crímenes contra la humanidad llevados a cabo por instituciones humanas no son fenómenos modernos sino desgraciadamente de gran solera en la historia de la humanidad -esta tesis se hace en medio de una exculpación del Partido Comunista-. Frente al tercero, el de Mann, esgrime la idea de la crisis como algo positivo.

¿Qué se puede decir de la comparación de los dos escritos el de LAYE 14 y LAYE 21?. Hay un año de diferencia entre ambos. En ese año Sacristán ha dado un salto de gigante en su reflexión. Notémoslo en la cita central, la referencia filosófica, que vertebrada cada uno de los textos. En el primero, *Una humilde verdad*, junio-julio de 1951, la referencia era Ortega y sus conceptos de Vitalidad, Alma y Espíritu; la ética es entendida como dignidad vital, como adecuación física del comportamiento humano a los parámetros biológicos de la persona, a los sentimientos de la salud y bienestar corporales, sentimientos expansivos: amor, felicidad, alegría... En el segundo, *Tres libros en la estacada*, noviembre-diciembre de 1952, la referencia central es la idea de funcionalidad de la crisis, que ahora se toma de Burckhardt, apoyando esa cita con Tucídides y con el Kant de *¿Qué es Ilustración?* El tema de la crisis es también orteguiano, pero lo que va a diferenciar a Sacristán de Ortega es su actitud ante esa crisis: la aceptación de la historia real humana, de la realidad histórica de la especie. Si Ortega quiere buscar en el pasado los modelos eternos de solución de la crisis -al modo de la utopía platónica-, Sacristán entiende que esa solución estriba en una creatividad institucional y cultural propia del ser humano. Si en el primero de esos dos escritos hay

descubrimiento de los males de la civilización, en el segundo hay el reconocimiento de la inevitabilidad de la tragedia humana y la esperanza de que la crisis descubierta en la civilización moderna sea el índice de una transición hacia formas más estables de humanidad. Hay en definitiva, entre ambos escritos, el descubrimiento del significado y la aceptación de la racionalidad moderna. El proceso de desarrollo de su pensamiento parece ir, pues, desde el humanismo de contenido renacentista, que es el contenido sistemático del pensamiento de los grandes clásicos de la cultura española, hacia la ilustración racionalista en la versión formulada por el idealismo clásico alemán.

CAPÍTULO IV

Enfoque teórico de la idea de libertad

La etapa de LAYE representa el primer momento en que Sacristán aparece como intelectual activo productor de ideas. Es también una etapa de búsqueda del compromiso ético-político. En estos momentos Sacristán se nos aparece como un liberal radical con simpatías anarquistas -por un lado, simpatía por el movimiento obrero anarco-comunista anterior a la guerra civil y los restos de la CNT todavía activos durante los años 50; por otro, su lectura de Marx a través de Maximilien Rubel-, que busca el modo de hacer coherente su práctica ética y su pensar filosófico en el marco de las circunstancias políticas, económicas y sociales de la España franquista y del mundo moderno. Sus referentes filosóficos principales en este momento son Ortega, Kant y Heidegger. Sacristán intentó en el año 53 hacer una síntesis filosófico-sistemática a partir del pensamiento de esos tres pensadores; esa síntesis estaba dominada por la idea de la inmanencia de la libertad, cuya expresión sintética es: «*la esencia de la verdad es la libertad*» (citado de *Vom Wesen der Wahrheit* de Heidegger en SPMII 37) y *la verdad es el fundamento de la historia* (SPMII 38).

Los elementos centrales del pensamiento de Sacristán de los años 1946-1954 fueron un humanismo culturalista y crítico y un progresivo acercamiento al modo de pensar ilustrado. Esos elementos se manifiestan como crítica de la cultura, que ha sido una actividad intelectual permanente en Sacristán. Pero al final del período, Sacristán realiza un intento de presentación sistemática de sus ideas. Para establecer la marcha del pensamiento más abstracto de Sacristán, antes de su viaje a Münster en 1954, vale la pena considerar especialmente los siguientes artículos -que servirán describir lo que se puede denominar la 'primera síntesis' filosófica de Sacristán-: *Reseña de Jean Wahl, INTRODUCCION A LA FILOSOFIA, FCE, México, 1950*, en LAYE 15, *Concepto kantiano de la historia* en LAYE 22, *Homenaje a Ortega* en LAYE 23, y *Verdad: desvelación y ley* en LAYE 23. El trabajo sobre *Concepto kantiano de historia* lo cito según la publicación dentro de AA.VV. *Hacia una nueva historia*, Madrid, Akal, 1976.

Considero que el arranque de esa elaboración teórica de Sacristán en el año 53 debe situarse en la reseña al libro de Jean Wahl⁴⁸ en LAYE 15 (1951). La tarea de Jean Wahl, dice Sacristán, consiste en *una formulación existencialista que, lejos de ignorar la especulación físico-matemática y epistemológica contemporánea, la incorpora y engloba como última capa de su fundamento*. (SPMII 484). Este programa filosófico de Wahl es adoptado por Sacristán y desarrollado en *Verdad: desvelación y ley*. La síntesis filosófica del Sacristán pre-marxista consiste en considerar la analítica existencial como la fundamentación ontológico-epistemológica del conocimiento humano en general, pero especialmente del conocimiento científico. El análisis de la existencia que realiza Heidegger, es considerado aquí como el desarrollo de la filosofía trascendental kantiana, es decir, como análisis del sujeto conocedor. La crítica de la racionalidad positivista es una constante en Sacristán -por el mismo hecho de que para éste se trata de la racionalidad de referencia-, y en los años 50 ese pulso toma la forma de considerar

48 Jean Wahl fue colaborador de la ya mencionada revista, dirigida por Sartre, LES TEMPS MODERNES.

necesaria la fundamentación de la ciencia en la investigación del sujeto cognoscente a través de la determinación de los factores esenciales de la personalidad humana. Sacristán quiere fundamentar la ciencia en la analítica existencial del mismo modo como Kant tuvo que fundamentar la *Crítica de la razón pura* en la *Crítica de la razón práctica*, con la idea de que el sujeto humano y su práctica son anteriores en el orden de la fundamentación a la razón teórica instrumental. Su posición filosófica es, en este sentido, kantismo consecuente: la moderna epistemología científica, Mach por ejemplo, tienen sus antecedentes en la reflexión kantiana de la primera *Crítica*, mientras que la reflexión existencialista sería una continuación de la investigación ético-antropológica kantiana. La tesis doctoral intentará mostrar que la reflexión epistemológica kantiana es antecedente directo de la gnoseología contenida en la analítica existencial heideggeriana. Esto mismo es lo que ha hecho Jean Wahl, según el Sacristán de 1951, *dar un orden dialéctico a la evolución histórica que de hecho parece constituir, por un lado, el pasado explicativo de las actitudes gnoseológicas emparentadas con la cosmología actual y, por otro, de la posición existencialista.* (SPMII 484)

Aunque la principal obra de Sacristán sobre Heidegger es nueve años posterior al período de su vida que ahora estamos tratando, es, sin embargo, aquí donde encuentra la explicación genética de su existencia como trabajo intelectual. Mi hipótesis es que la demostración de la génesis del pensamiento gnoseológico de Heidegger en Kant habría debido ser una pieza fundadora de la tesis defendida por Jean Wahl y aceptada por Sacristán en 1950. Pero la evolución del pensamiento de Sacristán hizo que lo que tenía que haber formado parte de un programa de fundamentación de esa tesis se transformara en una crítica del irracionalismo heideggeriano. La tesis doctoral de Sacristán afirma que los motivos trascendentales kantianos son isomorfos con las concepciones de Heidegger. Esta '*repetición*' heideggeriana del *trascendentalismo kantiano* es una ontologización de los criterios epistemológicos de Kant. Para apoyar su conclusión, Sacristán toma una cita de *Kant und das Problem der Metaphysik* de Heidegger: «[...] *el conocimiento trascendental no investiga el ente mismo, sino la posibilidad de la previa comprensión del ser, lo que significa al mismo tiempo: la constitución ontológica del ente*» (citado en *Ideas gnoseológicas de Heidegger*, 85)

Es sintomático del pensamiento de Sacristán el interesarse por la ontologización de la epistemología kantiana en Heidegger, pues el problema de la relación entre ambas disciplinas, ontología y epistemología, volverá a surgir como tema de su pensamiento más adelante como raíz de la crítica del neopositivismo; esa es, por ejemplo, la enseñanza de Scholz y luego de Quine. El interés de Sacristán por la ontología ha sufrido un proceso de estilización a lo largo de su biografía intelectual: la posición que Sacristán defenderá a partir de los años 60 será lo que podemos llamar el 'relativismo ontológico' de Quine. Pero en su juventud, Sacristán ha sentido debilidad por el racionalismo idealista -recuérdese que su primera traducción fue *El Banquete*⁴⁹-: *Como es sólito en Wahl, el espíritu de Platón fecunda a menudo el desarrollo de los temas* (SPMII 486). Que el espíritu de Platón sea fecundo es reconocer un valor al modo idealista de pensar.⁵⁰ Si el Sacristán posterior no dará gran valor a la reflexión filosófica

49 Platón, *El Banquete*, Barcelona, Fama, 1956. Reedición de ed. Icaria, Barcelona, 1982. El texto de Sacristán fue escrito en fecha anterior a la primera edición.

50 En 1959, en cambio, escribiendo para la revista teórica del Partido Socialista Unificado de Cataluña, *HORIZONTS*, un artículo titulado *Tres notas sobre la Alianza impía*, Sacristán será mucho más crítico con Platón.

mientras no vaya acompañada de conocimiento sustantivo⁵¹, esto es por temor a que se convierta en pura ideología, en ideales desconectados de cualquier realidad social, que sirven meramente para encubrir reales explotaciones humanas. La experiencia de Sacristán le ha hecho muy sensible al problema de la ideología como falsa conciencia, y este será uno de sus caballos de batalla dentro del movimiento comunista. Pero esta cuestión no debe confundirse con un tercer tema epistemológico que Sacristán están trabajando desde sus primeras reflexiones y que estará siempre entre sus cuestiones pendientes: el problema de la relación entre pensamiento abstracto y conocimiento concreto de la realidad.

Esos tres problemas -la necesidad de la consideración ontológica en la investigación lógica y por tanto en los fundamentos de las ciencias, la crítica de los presupuestos ideológicos y la fundamentación de los procesos de abstracción- constituyen la matriz polémica de Sacristán contra el positivismo y su lugar de distanciamiento respecto de la interpretación académica de Kant. A ello se añadirá la idea de la primacía de la práctica. En esta época de juventud, Sacristán considera que el idealismo trascendental kantiano es la matriz común de positivismo y existencialismo, y por eso contiene la clave de una posible síntesis de ambos. Pero ese intento de Sacristán manifiesta que su rechazo del positivismo se funda en la voluntad de encontrar una forma de conocimiento de lo concreto que el existencialismo le proporciona. El positivismo, por el contrario, afirma que el único conocimiento intelectual posible es abstracto, sin ni siquiera tomar en cuenta su carácter de abstracto. El rechazo del positivismo, visto desde otro ángulo, es el rechazo de la racionalidad instrumental, rechazo que se funda en la idea de la fundamentalidad de la libertad y que le conduce a buscar una forma de racionalidad alternativa.

Entre el texto sobre Wahl de 1951 y el texto sobre Kant de principios de 1953, ha transcurrido más de un año, que Sacristán empleó en hacerse con el dominio de la analítica de Heidegger, en perfeccionar sus conocimientos sobre el existencialismo y demás corrientes filosóficas de su tiempo, como el propio positivismo. Según las recensiones de LAYE 17, 1952, hay dos autores existencialistas que Sacristán conocía con profundidad, además de la influencia de Sartre y LES TEMPS MODERNES. El primero es Jaspers, como también lo atestigua Pinilla de las Heras en su libro ya mencionado. De Jaspers le interesa a Sacristán, como se ha visto más arriba, la reflexión sobre la tradición, *la tradición es para el hombre que filosofa el hilo conductor perfecto* (SPMII 490). También las temáticas que desarrolla: el amor como comunicación -*la verdad es cadáver si no se 'comunica'*-, que Sacristán interpreta en clave platónica (SPMII 489); temas como el de la trascendencia y la divinidad, y la cuestión de los contenidos de la

⁵¹ El adjetivo 'sustantivo/a' es de uso relativamente frecuente en Sacristán. Por ejemplo, en el Prólogo de 1968 a la obra de Labriola *Socialismo y Filosofía*, titulado *¿Por qué leer a Labriola?*, donde se dice: *Sustantivo es exclusivamente el conocimiento de lo concreto, el cual es un conocimiento global o totalizador que no reconoce alcance cognoscitivo material (sino sólo metódico-formal) a las divisiones académicas* (SPMI,124). Es claro, sin embargo, que esta definición busca expresar el pensamiento de Labriola. Aparece además en otros escritos de Sacristán como por ejemplo, en *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia* (1978) (SPMI,340), en donde 'sustantivo' o 'positivo', por un lado, y 'crítico', por el otro, califican a dos modalidades distintas del trabajo teórico; y en *Al pie del Sinaí Romántico*(1967) (SPMII,p.344), donde 'sustantiva' califica a 'certeza'. En todas estas acepciones la noción de sustantividad del conocimiento sirve de contrapunto crítico al conocimiento ideológico y alude a la referencialidad del conocimiento en la experiencia concreta y sensible.

creencia⁵². Pero, especialmente, Sacristán subraya la actitud de Jaspers ante la sociedad: el compromiso, *su deseo de contribuir a modelar su situación histórica* (SPMII 487). En esto Jaspers es modelo de la propia actitud de Sacristán, quien adoptará en cambio un tipo de compromiso radicalmente opuesto. En la voz *Filosofía* de 1958 para el *Diccionario Espasa-Calpe*, Sacristán subrayará también la condena del nacional-socialismo por Jaspers.

Pinilla de las Heras ha señalado el parentesco de Jaspers con Ortega, y es posible que este parentesco haya facilitado al Sacristán orteguiano de aquellos años el acercarse a la filosofía de Jaspers. Pero todos los testimonios escritos indican que, independientemente de la influencia que pudiera recibir de Jaspers, la verdadera lucha intelectual la tuvo con Heidegger. La síntesis que denomino 'inmanencia de la libertad', se hizo a partir de la raíz existencialista tomada de Heidegger injertada de reflexión orteguiana y con una dirección de desarrollo proporcionada por la filosofía kantiana. Entre las obras de Heidegger, Sacristán estudió *Sein und Zeit* con intensidad especial, a tenor de lo que dice en las reseñas de LAYE 17 y según se puede comprobar por la posterior tesis doctoral. Los comentarios de las reseñas son básicamente de tipo metodológico, acerca de la filología y la traducción.

Desde la lectura de Jean Wahl, Sacristán ha profundizado en Kant. Se diría que el interés que despertó Kant en Sacristán se deriva del reconocimiento del carácter matricial de la reflexión kantiana respecto de las diversas corrientes de la filosofía contemporánea. El texto de 1953 sobre Kant, *Concepto kantiano de historia*,⁵³ es la primera plasmación del historicismo sacristaniano, el cual se presenta como una concepción ilustrada de la historia (*op.cit.* 85). Comienza haciendo una crítica severa de las inconsistencias kantianas en materia de antropología. Sacristán acusa en Kant una falta de rigor crítico a la hora de formular la antropología, después de haber realizado la hazaña de fundamentar la física con la *Crítica de la razón pura*, afirmando que, si Kant en la *Crítica de la razón práctica* ha desesperado de encontrar el hilo conductor sistemático para todo el campo de la Ética, la resolución a este problema se encuentra, no obstante, en el Kant 'viejo'. En los escritos sobre la 'historia filosófica', Kant ha completado su sistema, aunque sólo de forma implícita; para explicitar esta integridad hace falta una sistematización que muestre como se constituye la antropología kantiana en los escritos mencionados: *determinadas tesis kantianas pueden entenderse sistemáticamente enlazadas a la moral crítica, aunque deben ser reestructuradas* (*op.cit.* 86)

Kant ha trabajado sobre una 'historia filosófica' en sus últimos escritos; pero este trabajo no se ha fundado en una crítica previa de las Ideas reguladoras de la antropología -las ideas de *Progreso* y de *Teleología natural*-. Ello se debe, según Sacristán, a que la investigación trascendental kantiana tiene un *rasgo funcionalista*, que implica prescindir del análisis ontológico de las ideas reguladoras de las ciencias⁵⁴. Esta situación no crea ningún grave problema a la investigación trascendental de la Física,

52 Las tesis de Jaspers sobre saber y creencia serán criticadas por Sacristán en 1967, ver *Un problema para tesina en filosofía* (SPMII 351-355). Este tema es también orteguiano, la diferencia entre ideas y creencias.

53 AA.VV., *Hacia una nueva historia*, Madrid, Akal, 1976.

54 *De este modo, la Idea se presenta como aquello que regula y 'define' cada campo de conocimiento, cada dominio o región científica [...] A Kant no le interesan estos conceptos (categorías e Ideas) en su posible objetividad conceptual, sino sólo en su faz de índices de funciones de la conciencia en general* (*op.cit.* 92).

puesto que la Idea 'mundo físico', que regula la *Crítica de la razón pura* está suficientemente clara gracias a la propia investigación científica desde Galileo. Ni tampoco para la biología -dice Sacristán-, puesto que la idea de 'organismo' que regula esta ciencia está aclarado para el pensamiento europeo desde las investigaciones de Aristóteles. Pero la falta de una investigación de la Idea reguladora de la antropología es lo que impide que se pueda hablar de una filosofía de la historia en sentido kantiano. Esta filosofía de la historia está, no obstante, implícita en la historia filosófica de Kant, y el trabajo que Sacristán se propone consiste en explicitarla. La explicitación consiste en una determinación de la antropología fundada en la moral: la filosofía de la historia tiene un fundamento moral.

Sacristán realiza esta operación teórica definiendo ontológicamente la gnoseología trascendental contenida en las '*Críticas*' kantianas, para después intentar alcanzar la esencia de la Idea reguladora 'Hombre'. La tarea que parece proponerse es adecuar la historia filosófica de Kant a la nueva ontología existencialista del proyecto entendido como finalidad subjetiva, pero superando el particularismo de la autenticidad por la angustia. Se trata de una proyección de los resultados de Heidegger sobre Kant, que consiste en *añadir al giro funcional de su sistema [de Kant] una etapa de descripción esencial* (op.cit. 95). En este punto de la investigación de Sacristán la referencia heideggeriana se hace evidente por dos notas claves a pie de página. La primera afirma la necesidad de investigar la idea de Libertad, insuficientemente aclarada en la reflexión kantiana. La Idea de Libertad debía ser el concepto regulador de la '*segunda Crítica*' kantiana, y por tanto de los datos de la moral; pero se halla incapacitada para ejercer esta función por falta de una aclaración crítica previa: la esencia de la libertad necesita ser investigada. La otra cita de Heidegger se refiere a cómo se ha de llevar a cabo esta investigación: por vía ontológica, puesto que según Heidegger incluso la *Crítica de la razón pura* es la elaboración de la ontología de la Naturaleza más que una teoría del conocimiento.⁵⁵

Esta investigación de la historia filosófica de Kant desde la ontología de Heidegger es tanto más sencilla cuanto que, como demostrará el propio Sacristán posteriormente en la tesis doctoral de 1959, *los motivos trascendentales kantianos [...] se muestran isomorfos con las concepciones heideggerianas*; pues la operación filosófica que Heidegger ha realizado consiste, especialmente en *Kant und das Problem der Metaphysik*, en la *substitución del enfoque epistemológico del filósofo de Königsberg por otro «ontológico» en el peculiar sentido heideggeriano* (*Las ideas gnoseológicas de Heidegger* 84). Ese isomorfismo está constituido por la trascendentalidad, que constituye la estructura fundamental de lo humano, de la razón en Kant y del *Dasein* en Heidegger, trascendentalidad que es *perenne lucha en torno a las cuestiones de fundamentación apriórica* (*Las ideas gnoseológicas de Heidegger* 85).

Esto es *una teoría del conocimiento antropológico (una delimitación del campo de la antropología por la Idea 'hombre')* (op.cit. 94), que supere las insuficiencias de la *Crítica de la razón práctica* kantiana. Sacristán admite aquí la idea de Heidegger que afirma que una teoría del conocimiento es equivalente a la delimitación de un campo existencial. Es decir, se puede y se debe definir el sujeto humano, el sujeto de la libertad, a través de una investigación de sus características esenciales, antes de obtener

55 Mucho años después, desde mediados de los 60 hasta los 70, Sacristán estará interesado por la investigación de la ontología del ser social realizada por Lukács y la Escuela de Budapest como solución marxista a esta problemática.

una teoría del conocer práctico: *hay que preguntarse por ese funcionalismo mismo que es el sujeto, y no ya en el modo del cómo, sino en el modo del qué* (op.cit. 97).

Pero el significado de esta operación filosófica en Sacristán, parece ser el siguiente: la insuficiente racionalidad del mundo moderno tecno-científico, forma específica de la civilización industrial, está expresada por la carencia de una fundamentación sólida en sus presupuestos filosófico-morales. Éstos prescinden de una clarificación ontológica de los elementos con los que se trabaja, pues consisten exclusivamente en una aclaración epistemológica, esto es, en una determinación de la posibilidad del conocimiento humano en sentido kantiano; estos presupuestos filosóficos de la racionalidad tecno-científica se basan en la relación de funcionalidad o utilidad, y no en una idea de esencialidad. De aquí su debilidad e insuficiencia. Para completar la racionalidad tecno-científica con una teoría del ser humano, un humanismo, se hace necesario fundamentar la epistemología sobre bases más sólidas, más esenciales, sobre bases ontológicas: el existencialismo debe fundamentar al positivismo. De ese modo, la finalidad definida valorativamente vendrá a determinar la acción práctica humana.

La Idea reguladora del campo antropológico, que es la Idea de Libertad, se encuentra aclarada, delimitada y explicitada en los escritos kantianos de la última época, el Kant 'viejo'. A través de la investigación de éstos Sacristán llega a una primera formulación de la Libertad: el ser humano es un organismo que se desarrolla sin forma final a la que tiende;⁵⁶ es un haz de posibilidades no previamente determinadas: *una esencia no substancial, no actual, sino siempre dinámica -es decir- no realizada[...]* La esencia del hombre no es sólo desarrollo, sino autodesarrollo. Consideramos que el término 'autodesarrollo' designa el resultado final del análisis del eidos kantiano Libertad (espíritu humano). (op.cit. 100-101). El motor de este ser autodesarrollo del ser humano no es otro que la propia Razón, que no se permite relajación ni subordinación a la legislación de la Naturaleza: *la razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos.* (op.cit. 103-104)

La razón es un constitutivo *a priori* del sujeto humano, que consiste en el despliegue unilateral de sus capacidades. Esa razón es eminentemente subjetiva e intencional, por lo que esa noción de Libertad es puramente biográfica, individual. Es necesario ahora comprender cómo de lo biográfico se pasa a lo histórico, cómo del autodesarrollo se obtiene el progreso. El desarrollo histórico va en el sentido de eliminar las constricciones que limitan el autodesarrollo del individuo hacia su máximo perfeccionamiento: *Progreso es: 1. el nombre de la realización (siempre in via) de la esencia hombre. 2. como quiera que esa realización (siempre in via de la esencia hombre) exige sociedad, progreso es el nombre de la realización de la esencia 'sociedad que permite la realización de la esencia hombre' o, más brevemente dicho, 'sociedad justa'* (op.cit. 106) [...] *Progreso es, en consecuencia, la nota portadora de sentido dentro de la idea kantiana de historia* (op.cit. 108)

⁵⁶ Para Aristóteles la teleología natural de un organismo vivo está predeterminada por su 'forma', a la que tiende todo su desarrollo biológico. Del mismo modo sucede con el ser humano como ser vivo, lo que más adelante será recogido por Sacristán por la expresión hegeliana 'llega a ser el que eres'. En cambio, la libertad supone una teleología diferente que es consciente: el plan de la vida humana es decidido por cada sujeto personal, no hay 'forma' final del proceso del desarrollo, y eso es la libertad.

Pero la consideración social de esa intencionalidad que es el ser humano y la consideración, al tiempo, de una ontología del ser social, no originan una idea objetiva de la teleología -la existencia de una finalidad objetiva necesariamente alcanzada en el desarrollo del espíritu-. Pues la garantía de realización de este desarrollo es el propio ser humano: *El desarrollo del hombre es autodesarrollo porque -en puro kantianismo- la razón es voluntad por una de sus caras* (op.cit. 106). Se manifiesta aquí un rasgo que define toda la actividad práctica de Sacristán: su voluntarismo, la consideración de una racionalidad fundada en la subjetividad que aspira a la fundamentación de su práctica en normas ideales. El ser humano es "dinamicidad esencial". La razón es el motor del progreso y la libertad la garantía de su realización. No se podía ser más claro en un país en el que *se sufre bajo ominosa opresión*. El artículo termina con la definición de esa filosofía de la historia que se estaba buscando: *La historia es el modo general y necesario (con necesidad experiencial) de realizarse la esencia hombre*. (op.cit.108)

La realización en la historia de la esencia hombre, haz de disposiciones y de dinamicidades naturales y morales, está posibilitada porque esa esencia es la voluntad libre del ser humano que se autodesarrolla más allá de las restricciones naturales fundándose en la experiencia; esa experiencia es social e histórica, trascendiendo así el ser humano individual: la inmanencia de la libertad en su sentido kantiano designa la fuerza con que el ser humano modela su propia naturaleza como un proceso dentro de la historia cósmica. Pero el tema de la *necesidad experiencial* es el punto en el que Sacristán supera el formalismo kantiano y su 'repetición' heideggeriana. Tiene un referente en la idea de la historia como experiencia de Ortega y, por otro lado, en la crítica de la especulación metafísica en el Kant de la *Crítica de la razón pura*; pero Sacristán ha radicalizado el concepto al hablar de necesidad experiencial, donde *necesidad* aporta la nota sustantiva. Por eso, el concepto es una síntesis veritativa propia que apunta a designar la propia experiencia histórica sacristaniana: la España de la posguerra y el desastre falangista. Esta idea apunta, pues, a la consideración ontológica del contenido de la experiencia que impone una dinamicidad propia por fuera de la forma: el contenido de la experiencia desborda el marco conceptual orteguiano. En el texto de Sacristán resuena la lección de Zubiri recogida por Jesús Núñez en su artículo de LAYE: 'ser inteligente es capacidad de ver realidades'. La libertad recibe un correctivo por la historia experiencial. Sacristán está tocando así la idea dialéctica -necesidad/libertad, forma/contenido, *a priori/a posteriori*- sin llegar todavía a apresarla.

El contenido ontológico de la historia es el progreso: *Progreso es, ante todo, ese autocrearse que es el hombre* (Concepto... 103). A partir de esta formulación, y poniendo en primer plano el trabajo como rasgo característico de la especie humana, Sacristán obtendrá una antropología marxista que define al ser humano como autoproducción. Y también el acento puesto en la socialidad humana es otro rasgo que le acerca al marxismo: es una *historia de las costumbres y de la totalidad de los hombres reunidos socialmente sobre la tierra* (op.cit. 105).

El esquema formal heideggeriano de la inmanencia de la libertad -formado por la relación entre verdad, libertad e historia- se corresponde con el contenido idealista de un platonismo difuso: la concepción humanista de la 'Idea Hombre' y las concepciones de la sociedad como actividad cultural autoconsciente y de la subjetividad como entrega mística a la experiencia del amor. Pero la experiencia histórica es el contenido material que trabaja las ideas sacristanianas desbordando los marcos teóricos en los que se forjó

su pensamiento de juventud. Esa tensión entre experiencia histórica e idealidad se articula en una teoría de la voluntad racional como esencia de lo humano.

Hay más notas que anuncian lo que será la posterior evolución de Sacristán. Una de ellas es precisamente la afirmación de la voluntad humana de dominar la historia como garantía del progreso de la especie. La formulación del modo específico en que se manifiesta esta voluntad humana en la historia, es una cita de Kant que es precedente de la marxiana tesis XI sobre Feuerbach, *los filósofos sólo han interpretado el mundo de diferentes formas; sin embargo, se trata de transformarlo* –y que también Gramsci repetirá.⁵⁷ Sacristán afirma citando a Kant: «¿Cómo se puede saber (sc. si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor?). Como la historia profética de lo que ha de acontecer en el tiempo venidero: por lo tanto, como una representación posible 'a priori' de los hechos que van a venir. ¿Pero cómo es posible una historia a priori? Respuesta: si el profeta él mismo hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación» (cita de *Der Streit der Fakultäten*, 392, *op.cit.* 106).

La creación de una historia *a priori* es la constitución racional del género humano. Pero la determinación mediante un *a priori* especulativo es abstracto e insuficiente. Sacristán ha subrayado en este texto la precariedad del concepto de progreso: la experiencia de la guerra mundial, las revelaciones de Nüremberg, las bombas atómicas, etc., la historia real del siglo XX reflejada en sus textos, todo ello resulta ser un elemento de juicio crítico respecto de la idea de progreso. El progreso no es, pues, automático sino que está en función de la voluntad humana de racionalidad. En este párrafo sobre Kant está el origen del voluntarismo sacristaniano; pero en el concepto de 'necesidad experiencial' está el embrión de su marxismo, pues es el reconocimiento tanto de las determinaciones de la libertad, de la existencia de alguna forma de legalidad histórica que determine las formas de desarrollo de la humanidad, como de las constricciones de la libertad, del reconocimiento de las tragedias a que conduce la no determinación de la esencia humana. Es el camino para el reconocimiento de la alienación humana en la historia.

Otra nota en este escrito, que indica una tendencia de la posición filosófica de Sacristán que se desarrollará en los siguientes años, es el rechazo de la existencia de una teleología natural, que supone la superación de una concepción mecanicista del desarrollo o progreso humanos: el progreso es una noción problemática que depende de la efectiva voluntad humana. Cuando Sacristán subraye que la crítica del mecanicismo es uno de los motivos fundamentales de la formación intelectual de Gramsci y la base de su posición revolucionaria estará reformulando una de las fuentes de su propio historicismo. Uno de los intereses de Sacristán en este ensayo sobre Kant ha sido expresamente rebatir estas ingenuidades desde el propio Kant. Por eso, Sacristán abandona la idea de 'teleología natural' como determinante de la idea de libertad y de progreso. El único determinante fundamental de la esencia hombre caracterizada por las notas libertad y progreso, es la propia voluntad humana, cuya racionalidad estriba en la sistematización de la experiencia histórica.

La debilidad de este texto de Sacristán consiste en la consideración *a priori* de la razón. Pero la racionalidad humana no habría de ser un *a priori* constitucional de la naturaleza

⁵⁷ Gramsci ha recogido la idea kantiana citada por Sacristán en este texto, formulándola en el párrafo «*Il concetto di scienza*» de los *Quaderni dal carcere* (Torino, Einaudi, 1975, 4 vols.) de la siguiente manera: *Realmente si 'prevede' nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato 'preveduto'* (vol.II p.1403).

humana, sino que debe ser mostrada como resultado del proceso histórico: sólo así se supera la concepción mecanicista de la historia. La noción de progreso que Sacristán defiende aquí se fundamenta en un optimismo histórico fundado en una noción de buena voluntad. Su concepción de la historia quiere garantizar el progreso sin ser determinista; pero puesto que el desarrollo histórico depende más bien de la voluntad ética y racional de los sujetos históricos, nada podría garantizar un progreso: la esencia humana sería aleatoria. La debilidad de *Concepto kantiano de historia* es no haber dominado dialécticamente sus propios presupuestos antagónicos: por un lado, el presupuesto de la determinación del ser humano por una esencia moral descubierta por la reflexión filosófica *a priori*; por otro, la determinación, siempre provisional y *a posteriori*, de esa esencia que es la suma de la experiencia histórica del ser humano. La coincidencia de ambos en la tesis de *Concepto kantiano de historia* ignora la existencia de la alienación negativa del ser humano en la historia, ignora la no coincidencia entre el ideal moral y la realidad práctica. Para reconocer la existencia de alienación se hace necesaria una concepción de la historia según la cual ésta contendría tan sólo la posibilidad de una finalidad inmanente cuya realización depende de la voluntad humana. El Sacristán marxista, especialmente en su última época, no afirmará la racionalidad de la historia, sino la voluntad de racionalidad de los seres humanos singulares.

Justamente mostrar que la teleología no es natural, derivada mecánicamente de las leyes naturales, sino elaboración de la reflexión filosófica, es lo que dice el Homenaje a Ortega de LAYE 23. Este es el punto en el que el estudio sobre Kant enlaza con Ortega. En unas líneas Sacristán homenajea a Ortega diciendo: *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 [...] si cumple su obligación señala fines.* (SPMII 13). Señalar fines podría entenderse desde la posición del Sacristán maduro, el de *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968), como el ser disciplina heurística de la filosofía respecto de la ciencia y el ser reflexión orientadora de la práctica política y social. Esta posición sería otra versión de la estilización, ya mencionada más arriba, de la posición existencialista del Sacristán de los primeros años de la década de los 50.

La influencia de Ortega en el Sacristán de los primeros años 50 ha sido considerable y el propio Sacristán ha reconocido este magisterio en un texto de 1960. Varias ideas fundamentales de Ortega vendrán a ser recibidas por Sacristán: el humanismo racionalista heredado de una tradición española que existe desde el Renacimiento; el historicismo y la noción de una razón histórica subyacente a la racionalidad tecnocientífica contemporánea; la importancia de la práctica en la explicación del ser humano que Sacristán reformulará como primacía de la práctica en sentido gramsciano; la idea de una crisis de la cultura contemporánea, que Sacristán traducirá como la necesidad de la fundación de una nueva sociedad. También la concepción de la filosofía expuesta en la *Defensa del teólogo frente al místico*: filosofía es -dice Ortega en este ensayo- *gigantesco afán de superficialidad, quiero decir de traer a la superficie y tornar patente, claro, perogrullesco, si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente* (Obras 5, 456).

La influencia de Ortega tiene un largo aliento en Sacristán: el historicismo de Ortega es recibido por Sacristán como el fundamento de su pensar. La concepción de la historia de Ortega -cf. *Historia como sistema*, Obras 6, 11-50-, según la cual la historia se articula en las creencias resuena en los textos de Sacristán. Es cierto que, primero, en su noción marxiana de 'concepción del mundo', Sacristán aboga por una sistematización

racionalizadora de las creencias que Ortega rechazaría; y después cuando pide que se sustituya esa noción de concepción del mundo por la de 'hipótesis previas', Sacristán trabaja bajo la influencia analítica y lógico formal. Pero la reflexión de Ortega puede verse como origen de la pregunta sacristaniana por la creencia racional en 1967 y la crítica de la noción del marxismo como 'concepción del mundo', en el sentido de que esas nociones fueron asimiladas por Sacristán más tardíamente. Ortega ha advertido acerca de las dificultades del racionalismo moderno en el siglo XX y de la necesidad de investigar el concepto de razón.

Por otro lado, el humanismo racionalista supone el descubrimiento de la crisis del hombre moderno, pero aceptando las condiciones de existencia que esta crisis supone para la humanidad. Ortega ha conocido la crítica de Heidegger al conocimiento científico y aceptado la necesidad de su fundamentación en las categorías de la existencia humana, pero adopta una actitud radicalmente opuesta al rechazo heideggeriano de la ciencia. La actitud de Ortega ante el progreso es ambigua: hay un rechazo del proceso histórico real -Sacristán lo subraya (SPMIV 122, nota 59)- que se expresa en la noción de crisis; pero al mismo tiempo Ortega ha hecho suya la idea de Hölderlin que Sacristán citará en su senectud: *De donde nace el peligro nace/ la salvación también*⁵⁸. Por tanto, la crítica del progreso a través de la noción de crisis de civilización, que Sacristán formula en los años 80 como fundamento teórico del movimiento ecologista, tiene una raíz en Ortega. La distancia entre ambos se establece porque Sacristán se adhiere a la historia real, es decir, no rechaza el progreso cuando lo critica: la solución de los problemas planteados por el desarrollo de la humanidad no depende de la revitalización de las soluciones tradicionales ni de la capacidad de los dirigentes sociales, sino de la creatividad y de la inventiva humanas en la formación de una nueva cultura cuyo rasgo definitorio sea el final de la división en clases sociales.

También la *Meditación sobre la técnica* de Ortega, publicada dentro del volumen *Ensimismamiento y alteración* (1939), tiene una continuidad en Manuel Sacristán. En esta obra Ortega describe al ser humano como un proceso con tres momentos: la alteración por las cosas; la retirada en la contemplación o momento del ensimismamiento en el que se produce la teoría; y por fin, la vuelta a las cosas con un plan preconcebido. El actuar conforme a un plan, es denominado por Ortega, praxis o 'acción dirigida por la previa contemplación'. La descripción de Ortega es una versión laxa de la dialéctica de la persona, según la cual la vida es la realización de un determinado programa o proyecto de existencia. Precisamente, cuando Sacristán tenga que describir la vida de Lukács, en su *Nota necrológica sobre Lukács* (1971), recordará la enseñanza de Ortega para decir que la vida de Lukács ha sido *una vida planificada* (SPMI 230). Sacristán afirma que esta idea orteguiana tiene su origen en la divisa de Aristóteles *de ser arqueros que tienden a un blanco* (*ibid.*). Y en el *Homenaje a Ortega* de 1953, publicado en LAYE 23, Sacristán ha subrayado la misma idea.

Otro elemento especialmente importante en la *Meditación sobre la técnica* de Ortega, que Sacristán retomará en relación con Lukács y la escuela de Budapest, es la reflexión sobre las necesidades: *el concepto de «necesidades humanas» es el más importante*

58 Ortega ha expresado la idea de Hölderlin con las siguientes palabras, cf. *Obras* 6, 23: *convertir en apoyo aquello mismo que engendró la impresión de abismo (Historia como sistema)*, precisamente en medio de una reflexión sobre la ciencia. Sacristán recoge la cita de Hölderlin -también en su reflexión sobre la ciencia- en 1981, en una Comunicación presentada en el Congreso Mexicano de Filosofía en Guanajuato (SPMII 456).

para aclarar lo que es la técnica (Obras 5, 328). Ortega señala que las necesidades humanas están en función del bienestar y que la noción de bienestar varía con la cultura. Ortega ha criticado la idea de progreso a partir de su teoría de las necesidades. La idea de progreso supone que el hombre ha querido, quiere y querrá siempre lo mismo, que los anhelos vitales han sido siempre idénticos y la única variación a través de los tiempos ha consistido en el avance progresivo hacia el logro de aquel único desideratum. Pero la verdad es todo lo contrario (Obras 5, 330). Sin duda, alrededor de la idea de progreso se produce la primera lucha de Sacristán con Ortega: el resultado es Concepto kantiano de historia y su defensa del progreso humano. Esa lucha se refleja también en la crítica de Sacristán a Ortega en su ensayo sobre Goethe de 1963, La veracidad de Goethe (SPMIV 122, nota 59, y ss.). En realidad, ese texto de Ortega es la formulación precrítica de la tesis tercera sobre Feuerbach de Marx, según la cual los hombres son producto de las circunstancias y de la educación.

Otro dato de la influencia de Ortega en Sacristán es su inclinación por la filosofía alemana -especialmente por Kant y por los existencialistas alemanes, Jaspers y Heidegger- y por la cultura alemana -Goethe-. También la idea de Europa como comunidad cultural, que Ortega defiende en *La rebelión de las masas*, ha tenido una importante repercusión en Sacristán durante sus años de formación y posteriormente como forma de vivir la cultura. Y finalmente, el análisis generacional, expuesto por Ortega⁵⁹, ha sido utilizado algunas veces por Sacristán. La idea de filosofía como postulación de fines, la insistencia orteguiana en la fundamentalidad de la creencia y de que la razón descansa sobre la fe, la descripción de la realidad objetiva como opinión colectiva y el carácter básico del conocimiento histórico para la explicación de la realidad humana, son otras tantas tesis orteguianas que Sacristán reformulará a lo largo de su vida. Sacristán ha encontrado en Ortega el marco y la estructura de su pensamiento. Pero sus experiencias históricas, profundamente diversas, le obligarán a hacer una intensa reelaboración de los temas y las ideas orteguianos en un sentido diametralmente opuesto al de su maestro.

Uno de los paralelismos que pueden establecerse entre Sacristán y Gramsci es precisamente el haberse educado filosóficamente los dos en el pensamiento liberal, el primero con Ortega y el segundo con Benedetto Croce. Con la diferencia de que los italianos se apoyan en el idealismo hegeliano, mientras los españoles toman como referencia a Kant. Así la crítica sacristaniana de Hegel también puede haberse originado en el pensamiento de Ortega. Por ejemplo véase la siguiente observación de *Historia como sistema: Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento (Obras 6, 30)*, como pensamiento opuesto a la afirmación hegeliana de que 'todo lo real es racional, y todo lo racional es real'.

El historicismo de Ortega, de todos modos, abarca dos tesis que necesitan ser críticamente enlazadas en una síntesis dialéctica. En 1923, en *El tema de nuestro tiempo*, afirma que la ciencia histórica es posible porque *al profetizar el futuro se hace uso de la misma operación intelectual que para comprender el pasado (Obras 3, 154)*. Esta idea considera equivalentes la comprensión de la historia y las categorías del proyecto; una interpretación de esa tesis sería la idea heideggeriana de la comprensión dirigida por la trascendencia. En *Ideas y creencias* de 1940, sustenta una tesis diferente

59 cf. *El tema de nuestro tiempo*, Obras 3, 143-203.

sobre la posibilidad de aprendizaje histórico, una tesis falsacionista o positivista: *a fuerza de errar se va acotando el área del posible acierto. De aquí la importancia de conservar los errores, y esto es la historia (Obras 5, 405)*. Esta afirmación es la tesis de que la historia se desarrolla según una metodología de ensayo y error. En la última etapa de su vida, cuando Sacristán reflexione sobre la reconstrucción del movimiento comunista, pedirá que éste funde su práctica sobre un reconocimiento de los errores en la apreciación de la realidad fundándose en la experiencia histórica.

Sacristán ha aplicado la analítica existencial a la segunda Crítica kantiana siguiendo ciertas indicaciones heideggerianas; al mismo tiempo ha encontrado una solución al problema de mostrar el análisis existencial como examen de las condiciones *a priori* de todo conocimiento incluida la ciencia. Demostrar que la analítica existencial es la fundamentación del conocer científico moderno, es el objetivo de *Verdad: desvelación y ley*. Para Sacristán el punto de partida de Heidegger es: *una versión rigurosa del ideal metódico que con dos nombres -empirismo y positivismo- viene siendo asumido por la filosofía desde que Kant lo aprendió de la tradición inglesa. (SPMII 53-54)*

La analítica existencial realiza una investigación que consiste en descubrir la verdad originaria de la cual derivan todas las otras verdades incluida la de la ciencia. Sacristán muestra cómo esa verdad originaria descubierta por la analítica existencial subyace a las diversas versiones de la verdad que se encuentran en distintas formulaciones epistemológicas contemporáneas, analizando el probabilismo de Heisenberg y Reichenbach, la teoría de la verdad de Russell y el positivismo lógico en la versión de Moritz Schlick. Las formulaciones positivistas pueden ser subsumidas bajo los resultados de la analítica existencial; esta analítica, en efecto, descubre que la verdad científica es un *dejar-ser a los entes como meramente «ante los ojos», objetivos (SPMII 54)*. Esa verdad científica es derivada de la verdad esencial: *La verdad más originaria sólo es en su comprensión por el ser-ahí, es decir: en la comprensión del recubrimiento de la verdad. El filósofo se limita a recordar al científico que en el momento crucial de elección o crisis de fundamentos, o inabarcabilidad de los datos, la reflexión en busca de un nuevo fundamento debe partir del horizonte total del misterio, que es la verdad (SPMII 55)*.

Los resultados de la analítica existencial son denominados por Sacristán con el nombre genérico de *'inmanentismo de la libertad'*. El problema que plantea esta expresión es que la filosofía de Heidegger tanto como la de Kant insisten en la trascendentalidad del conocimiento. La trascendentalidad para Kant es el apriorismo de las estructuras del conocimiento. Por esto puede interpretarse esta trascendentalidad como una forma de inmanencia, la inmanencia de las estructuras del conocer al ente conocedor. Para Heidegger la trascendentalidad está enraizada en el autorrebasamiento del ser humano por su proyecto, en la proyección del estar. Lo humano es trascendente porque puede proyectarse en el futuro anticipándolo y esto precisamente implica la inmanencia del proyecto de la libertad.

La tesis de Sacristán se funda en su descubrimiento de la complementariedad entre ontología y gnoseología. Lo que Sacristán en *Concepto kantiano de historia* denomina funcionalismo de la epistemología kantiana, fuente de inspiración de la filosofía de la ciencia moderna, es la eliminación de la reflexión ontológica por no considerarla pertinente para la investigación científica. Pero Sacristán piensa que antes de poder

sistematizar la función cognoscente en los diversos campos de su aplicación es necesario aclarar la esencia de lo que puede conocer. La tesis de *Verdad: desvelación y ley* es: antes de poder sistematizar la función cognoscente como tal, es necesario conocer la esencia de la verdad. La ontología es fundamento de la gnoseología. La investigación de Sacristán sobre la esencia de la verdad se basa en una comparación de las filosofías de Ortega y Heidegger; el camino metódico es el de la analítica existencial de Heidegger. Así el ser-en-el-mundo de Heidegger equivale al *yo soy yo y mis circunstancias* de Ortega. En lo que concierne a la teoría de la verdad el paralelismo entre Ortega y Heidegger se establece así: *Si la verdad más originaria es la coincidencia del hombre consigo mismo (Ortega), la verdad de la existencia (Heidegger), la verdad es, entonces, originariamente, un saberse a sí misma* (SPMII 33).

La verdad es autenticidad, *estar de acuerdo consigo mismo*, frente a la '*pública interpretación*' del '*modo impropio de ser*' heideggeriano, o el '*perderse entre las cosas causado por el perderse a sí mismo*' de Ortega. ¿En qué consiste, pues, la autenticidad? Según la enseñanza de Ortega en que *el sentido más originario del saber (cuya verdad, por tanto será la verdad 'más originaria') estriba en su referencia futurizante, en su referencia al poder ser del hombre* (SPMII 32). Según la doctrina de Heidegger: *el ser-ahí se abre sobre sí mismo en su más peculiar poder ser y como su más peculiar ser (en y como, porque él es también lo abierto)* (SPMII 30). De aquí que, siendo la verdad más originaria del ser humano el ser proyecto, la esencia de la historia sea la realización de la libertad⁶⁰. Como se relacionan sistemáticamente la verdad humana más originaria de proyectarse o futurizarse y la libertad para realizar el proyecto que define la autenticidad del ser humano, es la doctrina entera de lo que Sacristán denomina 'inmanencia de la libertad'. Según esta doctrina, *la esencia de la verdad es la libertad* (SPMII 37) y *la esencia de la libertad es la ek-sistencia*, siendo el ek-sistir, *ser dejando que el ente se aleje liberándose, y liberándose también el ser-ahí* (SPMII 38).

Pero esto es así porque la verdad es descubrimiento, revelación del ser, y no verdad conocida. Es encuentro con los entes que se des-velan en la apertura del ser-ahí hacia el mundo, y no ciego adherirse a los objetos ya demasiado conocidos, familiares. La esencia de la verdad es libertad respecto de los entes, para ser libertad de encuentro y descubrimiento del ser que se manifiesta en los entes. Esta es una libertad que supone ascesis y desprendimiento para encontrarse con el misterio. La noción heideggeriana de verdad conecta así con la mística: *El modo de la inautenticidad, el olvido del misterio, se cumple cotidianamente, recubriéndose así al ser por impedir su comprensión. Pero el ser sólo es en la comprensión. [...] el ser del hombre necesita, para ser, ser verdadero, ser en el misterio, en la necesidad de la constricción* (SPMII 41).

Por eso, más que una teoría de la libertad que planteara la necesidad de la proyección consciente de la humanidad que se realiza en su relación con la naturaleza, fundándose en el conocimiento y la ciencia, la inmanencia de la libertad es una teoría de la

60 La problemática de la libertad no juega un papel esencial en la filosofía de Heidegger. Por eso Sacristán no habría podido derivar de Heidegger el descubrimiento de la esencialidad de la libertad, más que en el mismo sentido en que lo hizo Sartre, es decir, mediante la reelaboración de las categorías heideggerianas a partir de su origen kantiano. Es notable el paralelismo de esa operación en ambos filósofos y también ciertos aspectos de su evolución hacia el marxismo. Pero Sacristán se diferencia de Sartre en que está buscando, desde sus primeros tanteos teóricos, una vía para encontrar determinaciones racionales del principio de libertad.

inconmensurabilidad del ser con el ser-ahí, de la dependencia del ser-ahí respecto de una desvelación de la verdad del ser por sí mismo y sin intervención humana. La verdad es *a priori*, independiente de cualquier experiencia humana del mundo; es una desvelación mística, no controlable por medios racionales. Y esa desvelación constituye el destino humano: *la verdad es histórica, en el sentido de que ella decide la historia empírica; ella abre el mundo y, en consecuencia, sienta nuevas posibilidades de ser* (SPMII 41).

Cuando Sacristán tenga que definir la libertad en sentido marxista hablará de ésta como la '*creatividad*' humana en la historia realizándose en función de los fines programáticos del género humano, fórmula que traduce la tesis de la desvelación de la verdad democratizándola radicalmente. Pero el hecho de que Sacristán haya hablado en *Concepto kantiano de historia* de la necesidad experiencial con que el ser humano realiza la historia, como elemento racionalizador de su actividad, indica que la tesis de la inmanencia de la libertad no está totalmente definida por la futuridad -y esa tesis manifiesta la contradictoriedad, insuficientemente tematizada, del pensamiento de Sacristán en esa época-. El primer Sacristán marxista traducirá la noción de necesidad experiencial como conocimiento marxista de la legalidad histórica. Libertad será entonces por una de sus caras conciencia de la necesidad, según la fórmula spinozista⁶¹. Y la determinación de los fines humanos podrá tener un apoyo en la historia real a través del interés de la clase obrera por la liberación. Por eso, hará falta que Sacristán asimile la teoría marxista de la historia⁶² para que su historicismo -es decir, su teoría de la voluntad racional humana de configurar la historia- adquiera la consistencia suficiente como para arrojar claridad sobre los hechos de la historia contemporánea y servir de base a una acción práctica -política y social- coherente.

La tesis de la inmanencia de la libertad pretende ser también una filosofía de la ciencia. El origen histórico de una nueva fundamentación para la física moderna descansa sobre la revolución científica que supuso la teoría general de la relatividad de Einstein, a los que se añadieron los descubrimientos en la física atómica y las ecuaciones de indeterminación de Heisenberg. Esto dio origen a la llamada crisis de fundamentos, que consistía en que la antigua concepción de la física pre-relativista se vino abajo al mismo tiempo que exigía reconsiderar la base epistemológica sobre la que la idea del mundo físico había sido construido. La crisis de fundamentos vino a significar que no había ningún *a priori* absoluto o a-histórico, sino que los *a priori* sobre los que se funda el conocimiento, tanto el vulgar como el científico, tienen un carácter histórico. A raíz de esa crisis de fundamentos se origina la teoría de la verdad que la define *por la esencial libertad* (SPMII 42).

Sacristán reconoce que la tesis de la inmanencia de la libertad se contrapone a la teoría de la verdad de *los investigadores de la ciencia de la naturaleza* (SPMII 43) fundada en la definición aristotélica de verdad como adecuación. Pero Sacristán encuentra al mismo tiempo importantes coincidencias entre algunas teorías científicas contemporáneas y su tesis sobre la verdad (SPMII 43-44) y busca la fundamentación de aquéllas en ésta. La fundamentación se da esencialmente en la teoría de la verdad de Heidegger: *La cuestión*

61 La personalidad de Sacristán responde así a un tipo que Ripalda ha definido como 'heroísmo clásico' en *Fin del clasicismo* -Madrid, Trotta, 1992-: *el heroísmo clásico, hecho de la tensión presente, intuitiva, entre necesidad y libertad, naturaleza y espíritu* (op.cit.p.60).

62 La reflexión de Sacristán sobre Marx en los años 78-85 se funda en la distinción entre teoría marxista de la historia y filosofía marxista de la historia, con una crítica expresa de las deficiencias de esta última.

que estudia la teoría heideggeriana de la verdad es la de la 'fundamentación de la posibilidad de una conformidad en general', es decir, la fundamentación de la verdad de cualquier relación (SPMII 50).

Esta fundamentación por la teoría de la verdad heideggeriana, la verdad como desvelación y como proyecto, tiene un componente ontológico esencial: el ser-ahí es ser-descubridor. Y es en la ontologización del ser-ahí en donde debe fundarse la epistemología correspondiente a una ciencia que ha renunciado a pensar que posee definitivamente las claves del conocimiento del mundo. Es decir, es el proyecto histórico que se hace el ser humano lo que tiene derecho a definir las categorías por las que debe regirse la ciencia. El proyecto y no la tradición o la casualidad –si bien el proyecto se dirige por las categorías que interpretan el pasado, la tradición-. De nuevo encontramos en el Sacristán joven una inconsecuencia en su deseo de fundamentar teleológica y racionalmente a la vez -con teleología y racionalidad subjetivas- tanto el conocimiento como la práctica histórica. Esa inconsecuencia es el carácter arbitrario o aleatorio de la decisión libre fundada en el misterio, mientras que se pretende asegurar su carácter racional. Sacristán superó esa vacilación a través de la afirmación del proceso histórico y de los rasgos de racionalización que aparecen en él, singularmente la ciencia como la racionalidad de la modernidad, pero añadiendo una investigación sobre los fines humanos racionales mediante la crítica de la cultura.

Aunque Sacristán relativice más adelante el modo ontológico de pensar, su conquista de la idea heideggeriana seguirá siendo un giro fundamental de su modo de pensar. En 1980 Sacristán volverá a escribir sobre Heidegger: *El ser de ese ente privilegiado [el ser-ahí] puede describirse con dos conceptos básicos: el de Estar (Dasein), o ser-localizado, y el de Existencia (Existenz), o ser que se rebasa a sí mismo [...] Un ser que consiste en rebasarse a sí mismo, en un proyectarse, no puede entenderse según conceptos estáticos, sino atendiendo a sus dinamismos constitutivos (SPMII 429).*

He aquí lo esencial de la lección de Heidegger para Sacristán treinta años después de haberla estudiado. Algo que en síntesis ya había sido aclarado por Sacristán en 1953 con la siguiente formulación: *Que la verdad sea ónticamente sólo posible, y no ya real, quiere decir que es fruto de una acción, de un comportamiento (Verhalten) (SPMII 36).* La verdad está en función de los fines, porque aparece como resultado de una práctica finalísticamente orientada. Esta fórmula de la inmanencia de la libertad, podría ser el antecedente de la primacía ontológica y epistemológica de práctica en sentido marxista, que juega un papel fundamental en el Sacristán posterior. Como se verá la afirmación del carácter racional del ser humano no impedirá que la antropología de Heidegger mantenga su influencia en Sacristán a través de un voluntarismo ético, que funda la práctica en las finalidades racionales, y apenas modifica el decisionismo del filósofo existencialista en cuanto a su estructura, sino que invierte sus categorías. El ser-ahí, *Dasein*, se transformará en consciencia de la necesidad; la existencia, *Existenz*, en creatividad finalísticamente orientada. La angustia existencialista por la vida en común tendrá su equivalente funcional en la crítica de la cultura y en el reconocimiento de la alienación humana en la historia. Sólo que Sacristán ha optado por el humanismo, 'el viejo amor a lo humano'. Pero el pesimismo de su última época acerca de las posibilidades de la civilización moderna tiene también una reminiscencia existencialista.

Sacristán iba a encontrar muy pronto, si no la había encontrado ya, una respuesta muy distinta a sus mismas preocupaciones teóricas. En 1955 Sacristán entró en relación con

García Bacca (según Pinilla de las Heras, *op.cit.* 125). Sacristán editó en Barcelona dos ensayos de este doctor exiliado en Caracas a causa de la Guerra Civil, en un solo libro con el título *Las ideas de Ser y Estar, de Posibilidad y Realidad, en la idea de Hombre según la filosofía actual*. La formulación de la problemática que Sacristán había afrontado en sus ensayos de 1953, la relación entre filosofía positiva y existencial, encuentra en las exposiciones de García Bacca un paralelo que también toma en cuenta las nociones de la teología⁶³. Su tesis acompañada de citas de Santo Tomás, y reflexiones sobre la teología y la situación del ser humano contemporáneo, escrita en un castellano poético perfectamente expresado y sin los alambicamientos propios de las traducciones del alemán, resulta de una gran efectividad para situarnos filosóficamente en el mundo de hoy. García Bacca recoge perfectamente los temas de la tradición humanista a través de una exposición que recuerda la naturalización de la temática religiosa por Feuerbach. Lo que la estructura del *Dasein* tematiza son las inmensas posibilidades abiertas al hombre por la ciencia moderna. El ser humano es pura posibilidad. Y además esto demuestra -para responder a Ortega- que el ser humano es por su naturaleza invertebrado.

La inmensa ampliación de las posibilidades humanas por el desarrollo científico moderno ha sido visto por García Bacca como una apropiación de la esencia divina por el hombre. De este modo, García Bacca interpreta la filosofía de Heidegger desde el aspecto teológico que ésta contiene. Lukács, en un libro que se comentará ampliamente más adelante, *Existentialismus oder marxismus* -Berlin, Aufbau-Verlag, 1951-, y en su conocido *Zerstörung der Vernunft*, ha subrayado el aspecto teológico de la filosofía de Heidegger: *pues la distinción heideggeriana entre ser y ente, el negar que los posibles predicados del ente puedan remitirse al ser, está muy ligada a la concepción de Dios de la teología negativa*⁶⁴ (*Existentialismus oder marxismus*, 178). García Bacca ha entendido esta teología agnóstica de Heidegger como el reflejo en la filosofía de la apropiación por la humanidad de la esencia y los atributos divinos, paralela al dominio que el ser humano ha conseguido sobre la naturaleza mediante el conocimiento científico. Es la reconsideración del humanismo feuerbachiano que conduce a García Bacca hacia el marxismo. Podría haber aquí, pues, un eslabón en la cadena que condujo también a Sacristán hacia el marxismo.

Otro tema de García Bacca que tiene resonancia en Sacristán es su análisis de la personalidad humana como constituida por diferentes niveles⁶⁵. Ello tiene una interpretación metodológica: estudiar la obra artística como construida por diversos planos de sentido. Sacristán lo ha afirmado en la exposición de método que precede al comentario de *Alfanhuí* de Sánchez Ferlosio (SPMIV 66-67). Estos estratos son los

63 Esta exposición se desarrolló en unas conferencias reunidas en 1955, y dice así: *Al afirmarnos, pues, la filosofía moderna, sea con Heidegger o con Sartre, que el hombre está compuesto de ente y de ser, que es Dasein, no hace más que decir en lenguaje propio lo que ha hecho, en el propio y en realidad y con eficiencia deslumbrante y un poco temerosa, la física moderna. Son, pues, contemporáneas física actual y filosofía actual, además de coetáneas. Y lo son bomba atómica, geometrías no euclídeas, método axiomático... con el descubrimiento de la estructura compleja de ser y ente que tiene el hombre*" (José David García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, Madrid, Antropos, 1982).

64 *Denn die Heideggersche Trennung des Seins vom Seiende, das Leugnen, daß die möglichen Prädikate des Seiende sich auf das Sein beziehen könnten, ist sehr verwandt mit der Gotteskonzeption des negativen Theologie.*

65 cf. cap.V de *Antropología filosófica contemporánea* de García Bacca. Aunque las referencias bibliográficas son inseguras para mí -cita del libro de Pinilla mencionada-, considero esta temática de Bacca esclarecedora para el caso Sacristán.

diferentes niveles de socialidad de la persona, que se transforman en niveles del análisis de su expresión personal en el arte. Podría hacerse una interpretación por 'estratos' del Sacristán de LAYE; unos, en la subjetividad personal: el vitalismo de Ortega como teoría de la voluntad vital, la ética kantiana del sujeto como voluntad de universalidad genérica, la mística del anonadamiento en el otro por el amor como voluntad de transcendencia. Otros, en la objetividad social: el intelectualismo pedagógico socrático como intersubjetividad dialógica, la teoría de la auto-conciencia hegeliana como intersubjetividad social mediada por el trabajo y desde una teoría de las convenciones, quizá como referencia al Contrato Social.

La idea de la libertad como esencia de la verdad sitúa correctamente el principio de la práctica como criterio de la verdad frente a las ilusiones positivistas de una verdad científica 'pura'; pero olvida que es el trabajo como mediación concreta del desarrollo de las capacidades humanas, y no la libertad de desprenderse de los condicionamientos sociales, la verdad de la inmensa mayoría de los seres humanos en las sociedades históricas concretas. En este sentido, Alberto del Campo, en el artículo ya citado *El trabajo material en la filosofía de Martin Heidegger*, tenía razón cuando afirmaba que la verdadera realidad de la filosofía heideggeriana era el mundo del trabajo. Y su razón es que el autodesarrollo humano se hace a través del mundo del trabajo y de sus objetivaciones en la ciencia. Pero la realidad de Heidegger es su retirada del mundo de lo cotidiano y de la objetividad.

Sacristán se ha referido al ensayo de Alberto del Campo y su traducción de *Besorgen* por 'trabajo' en su tesis doctoral (*Las ideas gnoseológicas de Heidegger* 270, nota 32) y justifica la posibilidad de esta interpretación desde las raíces hegelianas del pensamiento de Heidegger, citando además el estudio *L'etre et le travail* de J.Vuillemin. En la tesis doctoral Sacristán afirma: *En cuanto al concepto de procura (Besorgen), que por su contraposición al intuitus científico podría hacer suponer que es la comprensión heideggeriana de la práctica humana, es más bien el demiurgo de un mundo preconsciente tan mítico como el supraconsciente del Acaecer y el Cumplimiento (270).*

Esta crítica de 1959 a la filosofía de Heidegger pertenece a una época sacristaniana plenamente marxista, en la que la práctica humana como trabajo, mediada por la reflexión racional y la consciencia histórica, ha pasado a ser el eje de su pensamiento. El alejamiento de su pensamiento respecto de Heidegger, el rechazo de lo mítico para entender la racionalidad que surge del trabajo humano sobre el mundo, está condicionado por la necesidad de que la práctica sea herramienta útil para construir el ideal.

El propio Sacristán suplió la insuficiencia teórica de su síntesis entre positivismo y existencialismo, con un interés práctico por el mundo del trabajo. La garantía de que su síntesis fue verdadera y no mera yuxtaposición ecléctica de posiciones encontradas, auténtica búsqueda de la verdad y no mero ejercicio de erudición, resultó ser el proyecto que de ella nació. El hecho de que la práctica que originara el hallazgo teórico de Sacristán se dirigió a encontrar los verdaderos motivos de la alienación real humana aún sin un concepto claro de su sentido.

Precisamente el texto que sirve de prólogo a la edición de *El Banquete* de Platón traducido por Sacristán y el prólogo a *Las aventuras de Telémaco, hijo de Ulises* de

Fenelón⁶⁶, muestran cómo Sacristán está trabajando con un concepto de razón que complementa al que define en *Concepto kantiano de historia*. La segunda parte del prólogo de Sacristán a libro de Fenelón consiste en una crítica literaria del *Telémaco*. El defecto principal del *Telémaco* dice es que *casi no es arte, es una literatura sin 'misterio' poético alguno, sin matices, compuesta a base de blanco-virtud y negro-vicio* (op.cit.12-13). Independientemente de lo correcto de esta crítica, Sacristán afirma que el valor del libro consiste en que *su letra misma es respetable, añosa, nutricia de nuestros padres y abuelos, educadora de generaciones de estudiantes de francés.* (op.cit.14). Este argumento se cruza con la alusión a lo saduceo, como respeto a la letra por sí misma sin comprender el contenido, idea que Sacristán había descrito en sentido crítico, como característica fundamental de la tradición española, en LAYE 15, septiembre-octubre de 1951. Pero la primera parte del texto es una profesión de fe ilustrada: Sacristán habla del *humanitarismo* de Fenelón, su carácter *cosmopolita*, su atención a las 'máximas' y a *las verdades de la razón* como definidores de su carácter ilustrado (op.cit. 10). Aparece el "osa saber" kantiano y aparece un programa ético-político ilustrado que es el que el propio Sacristán ha puesto en práctica a lo largo de su vida: *El tema político y pedagógico, íntimamente uno, tal como ocurre en los grandes 'sabios' de todas las culturas, protagoniza el libro* (op.cit.8)

El otro componente de la razón consiste en la transmisión del saber por la tradición a través de la relación pedagógica. Es lo que en *Concepto kantiano de historia* se definía como la necesidad experiencial con que el ser humano se autodesarrolla. La historia es experiencia transmitida por la tradición; a lo que se podría añadir que la reflexión moderna consiste en hacer consciente esa transmisión de experiencia. Pero razón es también 'osar saber' -el pensar por cuenta propia kantiano-, autonomía, que es otra forma de manifestar la creatividad de la historia. Es en este texto -el prólogo al libro de Fenelón fue escrito por Sacristán en 1952, según la bibliografía de Capella en MT 30-31, y confirma que en esas fechas Sacristán había asimilado ya las ideas ilustradas- donde Sacristán manifiesta que su recepción de Heidegger no pasó por el irracionalismo: *Fenelón sabe, como todos los hombres del siglo XVIII, que el hombre es un ser limitado, que la razón es su facultad menos falible y que todas las grandezas basadas en otras facultades -sentimientos, impulsos, deseos- son monumentos huecos y de cimiento inestable* (op.cit.9-10).

El concepto de razón es fundamental en Sacristán y viene acompañado por una ética del dominio de las pasiones. Ello da origen a una relativización de lo emotivo o de la sentimentalidad, que será entendida por Sacristán como una concesión al subjetivismo narcisista. La tesis del voluntarismo subjetivo está acompañada en Sacristán por una ascesis de la voluntad para alcanzar lo racional-universal. Pero quizás más que una disminución de valor de lo emotivo, se trata de una 'racionalización' o 'intelectuación' acusada del mismo, acompañada de contención en su expresión. El mayor énfasis en lo intelectual se nos manifiesta, respecto al tema crucial de la vida afectiva que es el amor, en el comentario a *El Banquete* de Platón⁶⁷. El texto, en todo caso, muestra la evolución

66 Francisco Salignac de la Mothe, *Las aventuras de Telémaco, hijo de Ulises*, Barcelona, Fama, 1954.

67 Aquí podría haber también una influencia de Ortega a través de su *Estudios sobre el amor* (1940), citado por Sacristán en *Homenaje a Ortega* (SPMII p.14). Según la bibliografía de Capella mencionada, el texto del prólogo a *El Banquete* es de 1954 o anterior. Pero la referencia de Capella, sobre una posible anterioridad a 1954 en la escritura del texto, puede querer referirse a la traducción del texto platónico del griego. Nada sería de extrañar que Sacristán hubiera trabajado varios años antes de tener una versión definitiva en castellano de la traducción de *El Banquete* platónico. Queda el problema de las distintas

del pensamiento de Sacristán en el terreno de la epistemología. Sacristán ha identificado ya en este texto el elemento que le aleja definitivamente de las ideas gnoseológicas de Heidegger. Este elemento es la abstracción. En la tesis doctoral sobre Heidegger la recusación de la abstracción por este filósofo será vista como el defecto que le impide la comprensión del rasgo característico de la civilización moderna, la ciencia y la técnica. En el texto del prólogo a *El Banquete*, la teoría de la abstracción es ya la conquista más importante del pensamiento científico. También subraya Sacristán en su *Prólogo* la doctrina de los seres intermedios; esta doctrina platónica, puesta en relación con la dialéctica de los diálogos, es la primera formulación histórica del concepto de mediación, fundamental en la filosofía de Hegel y que Sacristán utilizará como clave de sus ensayos de crítica literaria de 1963, sobre Goethe, y 1964, sobre Heine.

Pero lo que más interesa ahora del texto es el rasgo intelectualizante con que es afrontado el tema del amor a partir del texto platónico. Si exceptuamos las *lacras* que Sacristán descubre en *El Banquete* -el elogio de la homosexualidad-, lacras provocadas por la presencia de una determinada sociedad (op.cit. 35), Sacristán parece estar de acuerdo con las ideas centrales de Platón. Estos son: [...] *la palabra amor se usa más propiamente para designar una manera de aspirar al bien y a la felicidad: esa manera es la comunidad entre seres humanos [...] consiste en engendrar belleza, según el cuerpo y según el alma [...] Al mismo tiempo satisface con ese engendramiento -y de la única manera posible para el hombre- el ansia de inmortalidad* (op.cit. 29).

Ahora bien aquí se nos descubre el modo en que Sacristán ha superado la influencia de Heidegger y Ortega en el punto fundamental, en el de la actitud hacia la sociedad. Pues si la ontología del proyecto y la futurición era el elemento aprovechable por Sacristán de estos autores, lo que vendrá a ser rechazado es su elitismo e individualismo. El proyecto y la futurición no son personales sino de colectivos de personas mediatizados por el amor, amor intelectual y sólo en el caso excepcional de la pareja humana también físico. El ser humano individual se perpetúa en sus semejantes a través del elemento colectivo que le constituye más propiamente y que se manifiesta como amor *que engendra belleza*. Y esta perpetuación en el otro ser humano, que es uno mismo por la mediación del amor -el otro amado es quien posee aquello de lo que yo carezco: la continuidad de mi existencia-, es lo que garantiza la inmortalidad humana. La angustia heideggeriana deviene así emoción apenas justificable. La trascendencia no es sólo proyección sino también comunicación.

En el tema platónico del amor se descubre que la aspiración a la inmortalidad es el significado auténtico de la 'inmanencia de la libertad'. El formalismo kantiano recibe una corrección en el pensamiento de Sacristán: las formas tienen contenidos en la práctica humana concreta. Si la idea de libertad se resuelve en la historia de modo formal bajo la idea de progreso, el contenido *sustantivo* de esa idea es el modo de existencia propio del ser humano: ser en otro, que es lo que garantiza un sentido al progreso: la inmortalidad del individuo en su hacerse otro⁶⁸. Pues, como afirma

versiones del prólogo, la de 1982 y la publicada en 1956, y de la posible distinta redacción del texto en 1954 respecto a la publicación de 1956, que no voy a tratar. Cito por la edición de 1982.

68 Esta ontología sacristaniana, que pone un contenido personalista al esquema formal de la teleología subjetiva -trascender sin trascendencia-, puede recibir una interpretación también desde la filosofía de Teilhard de Chardin, que Sacristán cita entre los filósofos racionalistas en su artículo para la *Enciclopedia*

Sacristán en su tesis doctoral, *la finitud impone al sujeto la esencial necesidad de trascender de sí* (op.cit.p.96); *ars longa, vita brevis*. Desde esta consciencia, Sacristán tendrá siempre entre sus preocupaciones principales la sobrevivencia de la especie en este momento de crisis radical que es el siglo XX.

La filosofía de la historia que Sacristán ha elaborado a partir de Kant en *Concepto kantiano de historia*, se completa con los artículos que escribió para la *Enciclopedia Argos Universal*. Algunos fragmentos de estos escritos no publicados aparecen citados por Pinilla de las Heras ya citado en su libro sobre los intelectuales de LAYE, *En menos de la libertad*. Verosímilmente, estos escritos recogen los aspectos más políticos del pensamiento de Sacristán a principios de los años 50, ya que el propio Pinilla de las Heras se ha preocupado de entresacar de los escritos esos aspectos. Los escritos son de los años 50-53 y no llevan más fecha que esta indicación de Pinilla. Los fragmentos transcritos pertenecen a tres artículos de la Enciclopedia: *Formalismo*, *Montesquieu y Oligarquía* -las citas corresponden al libro de Pinilla-. El artículo *Formalismo* es el que más directamente enlaza con el tema kantiano: [...]por un lado, el hombre tiene una conciencia moral de vivacidad indudable; y por otro, es él quien debe decidir de ese progreso que puede acercar asintóticamente el mundo fenoménico en que se desarrolla nuestra vida al mundo inteligible de la libertad (op.cit. 166).

La distancia entre mundo nouménico y mundo inteligible es salvada por el ser humano en el curso del desarrollo histórico. Este desarrollo tiene como fin la constitución de un mundo humano, adecuado a las disponibilidades humanas y capaz de ofrecerle un desarrollo de sus capacidades. Es la *postulación de un orden político basado en la forma funcional típica del hombre, la libertad* (op.cit.167). Este formalismo de la libertad se manifiesta también en el artículo de Sacristán sobre Montesquieu, citado por Pinilla de las Heras. La libertad es presentada aquí como una relación política formal, entendida como la articulación del hecho social por las leyes, como la forma de las relaciones sociales según están establecidas por su mediación legal. Sacristán cita los *Pensées et fregments inédits* de Montesquieu en donde encuentra la definición formal de libertad⁶⁹. No es, pues, la libertad elemento característico de una determinada ideología frente a otras, sino la característica formal de toda organización social, puesto que es la forma propia de la relación entre seres humanos. El contenido de esta relación viene definido en *De l'esprit des lois*: «La libertad es hacer todo lo que las leyes permiten; y si un ciudadano pudiera hacer lo que ellas prohíben, no tendría más libertad, porque los otros tendrían igualmente ese poder» (*Esprit*,XI,3) (op.cit. 136).

Este es el criterio simétrico y complementario del que define el contenido de la libertad por el amor -el principio de Weil-: 'la noción de obligación es primera respecto de la de derecho'. Es su expresión negativa: el egoísmo que sobrepasa los límites de la ley - forma necesaria de la relación entre los miembros de la sociedad- al destruir el derecho destruye la libertad. Sitúa la ley, el derecho, como límite constitutivo de la libertad en la medida en que esta ley está sustentada por la obligación de respetarla. El contenido de esta relación formal que es la libertad, está constituido por la voluntad racional del ser

Espasa de 1958. Trascender tiene entonces una doble dimensión: el trascender histórico proyectándose y el trascender de la persona en su socialización.

69 Ninguna cosa material ni espiritual definible por un contenido es la libertad. «La libertad, ese bien que hace gozar de otros bienes». Esa palabra no expresa propiamente más que una relación, y no puede servir para distinguir las distintas clases de gobiernos" (op.cit. 135).

humano consciente de su realidad; el contenido de la libertad es, por tanto, el comportamiento de los seres humanos en tanto que es ético, que está dirigido reflexivamente hacia la plenitud del desarrollo humano.

El principio de coherencia exige que la forma sea adecuada al contenido. Las leyes auténticas son las que se adecúan al modo de ser del ser inteligente (*op.cit.* 138). Esta adecuación que da forma a las leyes se rige por criterios que buscan el equilibrio en las relaciones entre humanos. Así, el convencimiento de que el *poder tiende a desbordarse* -observación empírica sobre el modo de ser humano en sociedad- necesita una forma legal que garantice su moderación, la división de poderes. Pero esa libertad formal sólo puede ser el marco del contenido humano de la libertad: *la libertad política debe ser la garantía de la libertad pura, ese «estado filosófico» de que habla Montesquieu, libertad profunda que también puede ser eliminada, igual que la física, por un tirano competente* (*op.cit.* 139).

Experiencia vivida por Sacristán y por toda su generación que desborda las nociones teóricas aprendidas en los textos. No sólo es necesario que el respeto a las leyes, cualquiera que sea la forma que éstas tengan, por parte de los seres humanos sociales produzca un estado que permita gozar de los bienes de la vida; es necesario, más bien, que la forma político-legal se adecúe al contenido, al modo de ser humano. El rasgo constitutivo del modo del ser humano es la libertad, la libertad 'profunda' como contenido de la libertad. En el concepto de libertad profunda están vertidas las nociones de la subjetividad que Sacristán ha investigado a través del existencialismo y el personalismo: pero esa investigación conducía a la tesis de que la libertad profundamente constitutiva del ser humano en interioridad se constituye en la relación del ser en otro que contiene la propia interioridad. Y es en esta segunda relación, relación de contenido, donde penetra la manipulación tiránica del otro, mucho más allá y 'profundamente' que la mera negación de libertad política, pero gracias a esta negación. Se hace necesario, por tanto, que la libertad política garantice la libertad pura, la relación con el otro libre de manipulaciones.

A partir de esta conclusión, Sacristán puede progresar con rapidez en una crítica de las formas políticas de la sociedad capitalista. En el artículo *Oligarquía* hay una crítica al liberalismo capitalista, desde la inmanencia de la libertad. De este modo, queda rebatida, una vez más en los escritos de Sacristán de estos años, la interpretación liberal de la libertad: *el Estado capitalista acaba por estar prácticamente sometido a la fuerza económica de trust y otras asociaciones del dinero, convirtiéndose de hecho en una oligarquía* (*op.cit.* 151).

Esta observación es ya un dato empírico, que, puesto en relación con la teoría de la historia, debe ser fundamento de la práctica política que Sacristán va adoptar en los próximos años de su vida. La crítica de la forma oligárquica de gobierno se deriva, en este artículo de Sacristán, de la *Política* de Aristóteles⁷⁰. Así los criterios de la *Política* Aristóteles -criterios condicionados históricamente por las formas políticas de su tiempo, pero definidores de la teoría política- pueden servir para discriminar las formas

70 [...]que el criterio que debe presidir la concesión del poder, no sea oligárquico puro. [...]La virtud del gobernante es lo que hará de un gobierno una constitución pura (*op.cit.* 150).

políticas del capitalismo monopolista. La teoría política, fundada en la observación empírica por Aristóteles, define la inadecuación de las formas oligárquicas de gobierno porque dejan de lado una de las características que debe ser imprescindible en los gobernantes -*la virtud y la capacidad para enseñarla y hacer con ella felices a los ciudadanos*-; simplemente ya en este punto, las categorías de Aristóteles niegan validez a los Estados capitalistas *prácticamente sometidos a la fuerza económica*. Pero además Sacristán está refutando así las tesis falangistas de la revolución de las minorías, bajo reconocimiento de las fuerzas reales que operan en la sociedad contemporánea.

Que esta tesis política haya llevado a Sacristán a militar en el partido comunista, es algo que se entiende plenamente desde la compleja antropología que se dibuja en sus escritos de principios de los años 50, y que se ha intentado describir en estas páginas. Una antropología humanista que bebe de fuentes muy amplias, tanto modernas -los últimos descubrimientos de la experiencia artística, existencialismo y personalismo, positivismo y filosofía de la ciencia contemporáneas-, como tradicionales -los clásicos griegos, la escolástica o los clásicos españoles-. Esta rica personalidad, rica en conceptos e ideas, rica en rectitud moral y en virtudes, rica en capacidad de entrega y "consentimiento", se puso al servicio de la causa más potencialmente humanizadora que pudo entrever en el momento histórico en que se desarrollaba -y que ha producido el pensamiento moderno-, el comunismo. Lo hizo con una coherencia que no se quebró por los incontables reveses de fortuna que la vida iba a depararle.

CAPÍTULO V

La evolución de Manuel Sacristán hacia el marxismo: 'la libertad como liberación'.

1. Trayectoria política

José Agustín Goytisolo describe sumariamente la evolución de Manuel Sacristán entre 1946 y 1956, en el libro de Juan F. Marsal ya citado, del siguiente modo: *La evolución de Manuel Sacristán fue muy curiosa: de la izquierda de la Falange derivó hacia el orteguismo. El orteguismo fue un poco, salvando las distancias, lo que el futurismo al fascismo: pertrechó a la débil ideología falangista de un pequeño agarre ideológico y cultural. Véanse los casos de Pedro Laín Entralgo, Antonio Tovar, Dionisio Ridruejo, y sobre todo, del desventurado Julián Marías. Pasada su época a la sombra de Ortega y Gasset, Sacristán vivió en Alemania y allí descubrió la ideología marxista. (op.cit. p.165)*

Esta forma sumaria de hablar es desde luego inexacta, no sólo por la brevedad en la que se oculta la complejidad de la evolución del pensamiento de Sacristán, sino también porque ese orteguismo de Sacristán ni ha sido simplemente tal, ni tampoco comparable al del resto del grupo de los 'falangistas liberales' mencionados. El propio Sacristán ha reconocido su deuda con Ortega⁷¹. Pero si es cierto que los falangistas de izquierda derivaron hacia el orteguismo, un número de ellos -probablemente los más jóvenes-, a tenor de lo que dice Sacristán en el artículo de NUESTRAS IDEAS, no fue orteguiano sin más, sino que leyó Ortega como instrumento de formación filosófica.

Puede interpretarse, como hace Goytisolo, que el Sacristán de LAYE perteneció al grupo de los reformistas liberales del Régimen. Pero por las características de sus escritos pertenecía a su ala más radical. Por otro lado, este grupo fracasó rápidamente. En efecto, en un artículo publicado en LAYE 23, abril-junio de 1953, Joan Ferrater criticaba el reformismo de los falangistas liberales del modo siguiente: *como siempre, el optimismo ha resultado ser la peor posición: el fracaso, en conjunto y en detalle, de la 'generación de la guerra', ha sido estrepitoso* (citado por Esteban Pinilla de las Heras, *op.cit.* p.93).

Ferrater está marcando con sus palabras el momento de una ruptura: es la imposibilidad de la política reformista, que pretendía transformar en sentido liberal el

71 En un artículo, que se comentará luego más ampliamente, aparecido en la revista del Partido Comunista de España, NUESTRAS IDEAS, número 7, diciembre de 1959, titulado *Tópica del marxismo y las intelectuales*, Sacristán afirma: *[...]en contra de lo que podría creer [Julián] Marías, de cada diez estudiosos españoles marxistas de la filosofía, nueve si no diez han crecido leyendo a Ortega. El les abrió el camino hacia la aspiración racional, con su crítica del triste desastre del pensamiento de Unamuno, con su crítica de la inefabilidad bergsoniana y con su Defensa del teólogo frente al místico. Es un fenómeno de continuidad cultural el que luego el propio primer pedagogo resultara a su vez para estos lectores un tránsito en su vida hacia lo que ellos tienen por verdadero ejercicio de la razón" (17).*

Régimen franquista, encarnada por el ministerio de Ruiz Jiménez. A partir de este momento, los núcleos reformistas dejaron de creer en la posibilidad de una lucha política en el interior del Régimen y pasaron pronto a una oposición frontal con el Régimen de Franco. Dentro de ellos surgen tendencias diversas. Dionisio Ridruejo, por ejemplo, creará grupos políticos de tendencia socialdemócrata. Otros más jóvenes y más radicales derivan hacia el Partido Comunista. Este último grupo aprendió filosofía leyendo a Ortega, pero consideró dos aspectos que eran contradictorios con su filosofía: uno, la importancia de la lucha política, y dos, la importancia de la democracia -en sentido amplio, no meramente formal-. En lo primero coincidían con sus mayores, en lo segundo, eran más radicales y exigentes que la 'generación de la guerra'. Respecto de lo primero, en el mismo artículo de NUESTRAS IDEAS, un poco más arriba Sacristán ha dicho: *La lucha es eso que Ortega ha considerado ajeno a la condición del intelectual. La lucha es eso que ha hecho Ortega al decir que la lucha es ajena a la condición de intelectual. Y la lucha será la forma de continuidad con Ortega por parte del pensamiento marxista español.*

Respecto de lo segundo, se ha visto el rechazo, de carácter materialista, por parte de Sacristán de la visión organicista de la sociedad propia de Ortega, la imagen feudalizante de la sociedad como un cuerpo orgánico con distintos miembros funcionales que son los individuos de la sociedad según sus ocupaciones. Por el contrario, cada individuo social está compuesto de cabeza y miembros y es insustituible en la realización de todas las funciones que le son propias como ser humano: las tesis del Sacristán de LAYE apuntaban a la superación de la sociedad de clases.

En la intervención al I Congreso del PSUC de Josep Serradell -Josep Serradell era secretario de organización del Comité Ejecutivo del PSUC-, celebrado en 1956, en la presentación de los candidatos a miembros del Comité Central de este partido, hace una descripción somera de la evolución de Sacristán hacia el PSUC. Según esta descripción, Sacristán habría *realizado un proceso de evolución ideológica hacia las ideas del marxismo* desde 1948 *aproximadamente*.⁷² Las actividades de Sacristán a las que se refiere Serradell fueron su trabajo como miembro de redacción de la revista LAYE y su participación en actividades del SEU y del Instituto de Estudios Hispánicos, y en general en diversas instituciones que permitían que se expresara una crítica contra el régimen político vigente, o que se habían constituido precisamente para eso. El prestigio de Sacristán como intelectual a principios de los años 50 derivaba no sólo de sus artículos de LAYE sino también de estas actividades que incluían conferencias y coloquios. El texto de Serradell muestra que las afirmaciones autobiográficas de Sacristán y las de Pinilla de las Heras en el libro sobre LAYE se corresponden con la percepción de su actividad por parte de los miembros del partido.

Pero si la posición política de Sacristán aparecía claramente antifranquista, si había leído ya algunos textos fundamentales del marxismo, él mismo tenía simpatías por el movimiento anarquista y no había aceptado todavía la necesidad de la organización leninista. Los fragmentos de cartas que Juan Carlos García Borrón reproduce en el

⁷² También afirma: *En este proceso ha mantenido actitudes firmemente antifranquistas entre los medios de la intelectualidad catalana y española. En el desarrollo de estas actividades es como ha entrado en relación con el Partido, al que ha dado su adhesión. Es un camarada que goza de prestigio político e intelectual en los medios universitarios de Barcelona* (traducido del catalán).

número de MIENTRAS TANTO dedicado a Manuel Sacristán, contienen críticas a la política comunista que deben ser entendidas desde una posición política anarquizante. Esta posición era, de alguna manera, consecuente con la educación filosófica de Sacristán en el liberalismo de Ortega y con su interpretación de la filosofía de éste como existencialismo y personalismo de acuerdo con la recepción del pensamiento y la práctica de Simone Weil. Tampoco las noticias que llegaban de la URSS eran una carta de recomendación para hacerlo. Por eso, es sintomático que Sacristán entrara en el Partido Comunista el mismo año en que comenzó el proceso de desestalinización de la URSS con Jruchov. Esto será en marzo de 1956, después de la estancia de Sacristán en Münster.

En una entrevista concedida a LA VANGUARDIA, publicada el 5.4.83, Sacristán se ha referido a esta época de su vida en los siguientes términos: *Antes de entrar en el PSUC me consideraba un marxista anarquista, un poco al estilo de Rubel*. Maximilien Rubel había publicado a principios de los años 50 un libro titulado *Karl Marx, auteur maudit en U.R.S.S.?* Ya se ha visto que probablemente, por estas fechas -hacia 1954-56-, Sacristán había leído *El Capital*, según sus propias declaraciones en la entrevista que concedió a Sergio Vilar para el libro *La oposición a la dictadura*. Pero Sacristán todavía no se consideraba comunista.

Pero a lo largo de los escritos de LAYE se pueden encontrar textos que muestran una cierta atracción por el marxismo. Estos textos son aquéllos que muestran cómo los elementos que trabajaban el ánimo de Sacristán en contra de la dictadura franquista iban agudizando su enfrentamiento con ésta. Por ejemplo, el texto de LAYE 15 noviembre-diciembre de 1951, donde Sacristán afirma que *se sufre ominosamente bajo brutal opresión* (48). La crítica a la política cultural franquista y a su manipulación de la cultura tradicional española, se complementa con una apelación al marxismo. La apelación al contingente marxista es todavía desde fuera. Pero la identificación del mal nacionalismo, construido sobre el *Volkgeist*, sobre la tradición saducea de palabras huecas, cuya realidad político-social es la brutal opresión, esta identificación del nacionalismo franquista con la vertebración de España -en alusión al ensayo de Ortega titulado *España invertebrada*-, es una crítica en profundidad a la ideología de la derecha⁷³. La diferencia entre sentimientos patrióticos y nacionalistas tiene como trasfondo el cosmopolitismo del Sacristán de LAYE: ser español será una forma de ser europeo y de ser humano. El nacionalismo franquista en cambio se funda en la exclusividad de lo español y en su cerrazón respecto a la evolución de la humanidad contemporánea.

"Cuando se sufre ominosamente bajo brutal opresión": Sacristán se separó de Ortega, ante todo y en principio, desde su confrontación con la realidad social que se desprendía del conservadurismo: la vertebración de España a sangre y fuego por clases sociales claramente parasitarias. En su camino hacia el marxismo, Sacristán fue acompañado por la ilustración kantiana. Un año después del artículo en LAYE 15, en LAYE 21, no-

73 *De un pueblo que hace cien años era patriota [...] habéis hecho un pueblo nacionalista. Ahora que, salvo los fanáticos y los paranoicos, os aburrís del nacionalismo, ¿qué vais a hacer con el pueblo español? [...] ¿qué va a hacer con vosotros el pueblo? [...] Pero ¿y el contingente que, más inteligente, se burló pronto de las ñoñeces nacionalistas? El sector totalmente desvertebrado -claro: el enorme sector marxista- ¿cómo va a poder ser alcanzado por un nuevo sentimiento español? (op.cit. 48).*

viembre-diciembre de 1952, Sacristán comenta el libro de George Orwell contra el totalitarismo, poniéndolo en relación con las prácticas inquisitoriales de la Iglesia⁷⁴. Ese párrafo muestra que Sacristán es plenamente consciente de las dimensiones de la tragedia humana. Sacristán de principios de los 50 es un marxista anarquista como Simone Weil; es un reformista radical en diálogo con el marxismo y un humanista que se hace ilustrado; un existencialista que se va haciendo racionalista por reconocimiento del valor de la ciencia. Es también un hombre transido de amor a la humanidad, que se va acercando a posiciones comunistas conforme sus experiencias sociales le van cerrando el camino de su realización personal de individuo consciente. Sacristán comprende que su lucha es la misma que la de una clase social que está impedida de lograr incluso menos que él en el terreno de la realización personal, porque le está negado por principio todo lo que él valora, -espíritu, conciencia, arte, conocimiento,...-.

Esta es, sin duda, la influencia principal que ha trabajado a Sacristán en su camino hacia el Partido Comunista, el partido mayoritario de la clase obrera consciente, como lo definió el propio Sacristán en 1969. La propia vida de Sacristán es un proceso de proletarización: profesor no numerario con ingresos ínfimos, expulsado de la universidad por sus posiciones políticas, traductor mal pagado; rechazó incluso el puesto remunerado que se le ofrecía en el partido. Sacristán se ha referido a la influencia de la clase obrera sobre los estudiantes de los años 50, como inductora de sus comportamientos políticos de éstos en la protesta contra la dictadura; en la entrevista de 1967 concedida a Sergio Vilar, Sacristán dice:

[...] ese movimiento universitario ha nacido después de unos cinco años de perceptible resurgir del movimiento obrero. Aun fechando sólo en 1951 esa resurrección del movimiento obrero [...] tiene también, en minorías de aquella época, que han sido decisivas para el desarrollo posterior, la influencia de cinco años de movimiento obrero visible, especialmente en Barcelona (cuando los boicots a los tranvías es la primera vez que hubo un movimiento obrero con una intervención estudiantil) (op.cit.246)

El encontrar una clase obrera activa en el horizonte de su existencia social, una clase obrera que lucha contra el régimen político que le oprime también a él mismo, que se organiza en el partido comunista, es lo que guió los pasos de Sacristán hacia su militancia en este partido. La autenticidad del movimiento obrero es el factor subjetivo que, despertando la simpatía de los intelectuales, les mueve a su identificación con él. Pero el factor objetivo también cuenta: los ideales demagógicamente proclamados por la Falange son en realidad los de la clase obrera, una falsa imitación de éstos, y este descubrimiento hace posible una reconciliación consigo mismos y con la humanidad auténtica, la trabajadora, a estos pequeño burgueses educados en el prejuicio y el lavado cerebral⁷⁵.

⁷⁴ *Se grita hoy, como contra algo nuevo, contra las confesiones y denuncias de propios y amigos que son frecuentes en los labios de los acusados por el Partido Comunista. Pero, ¿de verdad se ignora que Galileo fue obligado a jurar que denunciaría a quienes siguieran profesando el heliocentrismo después de haberse retractado él mismo, contra toda verdad?* (SPMIV 23).

⁷⁵ Carlos París se ha referido a su evolución hacia el partido comunista en los años 50 de este modo: *seguíamos exaltando al bando nacional y creyendo que había que partir de él, de su sector de izquierda, por así hablar, que para nosotros era la Falange originaria y pura. Pero entonces empecé a ver que quienes verdaderamente representaban y encarnaban nuestros ideales eran los partidos clásicos de izquierda que habían luchado contra el franquismo y a los que el lavado cerebral sufrido nos había presentado con una máscara siniestra. Además los horrores del bando nacional tan cuidadosamente ocultados se iban descubriendo [...] El movimiento de oposición más profundo, el movimiento obrero, iba*

2. Panorama del pensamiento europeo y del marxismo en la década de los 50: la crítica de Lukács al existencialismo.

Una exploración del significado del movimiento comunista en la Europa de los años 50 puede hacerse a través de dos pensadores de la época: Sartre y Lukács. En primer lugar, las ideas de Sartre reflejan algunos problemas del marxismo de los años 50 y pueden ser interesantes para entender las dificultades del movimiento comunista; así, en el artículo de *LES TEMPS MODERNES* de 1957 ya más arriba comentado, *Marxisme et existencialisme*, hacía críticas muy duras al marxismo esclerotizado y puesto al servicio de la burocracia soviética en forma de ideología sancionadora de sus decisiones: *Los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado; yo no son llaves, esquemas interpretativos: se plantean por sí mismos como saber ya totalizado[...]* (*Crítica de la razón dialéctica, op.cit.* p.32). Desde esta concepción Sartre postulaba la complementación del marxismo con el existencialismo en este mismo artículo, aspecto que fue recogido por Sacristán en su comentario a Sartre en el artículo para la *Enciclopedia Espasa*. Lo que permite comparar el existencialismo de Sartre con los trabajos teóricos de Sacristán es que la primera síntesis sacristaniana puede denominarse como 'inmanencia de la libertad'. El concepto de libertad juega un papel fundamental en la filosofía de Sartre. En este sentido, la filosofía de Sartre es reflejo indiscutible de las luchas democráticas en la Europa de los años 40, y el pensamiento de Sacristán se mueve dentro de esas mismas coordenadas, siendo por necesidad reflejo de esta lucha por la libertad y la democracia en España.

Pero en su reflexión comunista desde el año 56, Sacristán ha trabajado bajo el influjo de Lukács. Por eso es interesante para entender la aceptación del marxismo por Sacristán la crítica que este filósofo dirigió al existencialismo en los años 50. Lukács había escrito un libro crítico contra el existencialismo de Sartre y su grupo, titulado *Existentialismus oder marxismus*. La primera edición completa de este libro fue hecha en alemán por Aufbau-Verlag, Berlín, 1951, pero una parte importante de éste había sido traducida y publicada en Francia con el título *Existentialisme ou marxisme?*, en 1948 en la editorial Nagel de París. A raíz de los sucesos de Hungría en el año 56 -el levantamiento contra el gobierno comunista- Sartre contestó a la crítica de Lukács con el artículo de *LES TEMPS MODERNES* que venimos comentando, *Marxisme et existencialisme*. Pero Lukács fue en esos años sumamente crítico con el marxismo ortodoxo y dogmático y con la concepción burocrática del socialismo. Lukács había definido ya en esta época y a raíz de los sucesos de Hungría en el año 56 a este marxismo cerrado e incapaz de comprender la realidad viva de la sociedad como un '*idealismo voluntarista*'⁷⁶, coincidiendo en parte con Sartre.

Es posible que Sacristán conociera esta polémica, pues debió leer a Lukács en Münster mientras realizaba sus estudios de lógica entre 1954 y 1956, que es el momento en que

tomando cada vez más vida. Las huelgas se sucedían y yo no podía dejar de experimentar una simpatía creciente y profunda por este movimiento víctima de la represión y que se mostraba de una evidente autenticidad (J.F.Marsal, *op.cit.* 208-209).

76 Se debe distinguir este idealismo voluntarista del voluntarismo materialista -esto es, fundado en el conocimiento científico- con el que definimos la posición de Sacristán.

se hace marxista. Especialmente debieron ser importantes la crítica a Sartre de *Existentialismus oder marxismus* y la importante crítica de la filosofía irracionalista que realizó Lukács en *El asalto a la razón*. Pero lo que interesa aquí de estos textos es que, aunque no hubieran sido leídos por Sacristán, ofrecen un resumen de los argumentos principales que se cruzaban entre dos concepciones del marxismo que se disputaban la primacía filosófica en Europa occidental durante los años 50. Si consideramos que la posición de Sacristán en los años 50 es la de un pequeño burgués intelectual radicalizado, la polémica de Lukács con Sartre puede situarnos algunos de los elementos teóricos que llevaron a Sacristán desde el existencialismo libertario hasta el marxismo. Lo que de esa polémica interesa aquí es que la crítica de Lukács al concepto sartreano de libertad, como derivado de la filosofía de Kant, entra de lleno en la problemática de *Concepto kantiano de historia*. La crítica de Lukács a Sartre, y al existencialismo en general, esgrimida en *Existentialismus oder marxismus* esta centrada en el siguiente argumento:

*El ser humano que vive en el mundo fetichizado, no ve que toda vida es más rica y esencial, y tiene más contenido, cuanto más le vinculan conscientemente relaciones profundas y multiramificadas a la vida de sus congéneres, a la sociedad. El aislado, el egoísta, el ser humano que vive sólo para sí, se queda en un mundo empobrecido, sus experiencias vitales le acercan de modo tanto más peligroso a la inesencialidad y al deshacerse en la nada, cuanto más exclusivamente son sólo suyas, cuanto más exclusivamente están volcadas solitariamente hacia el interior*⁷⁷ (op.cit. 42).

Esta afirmación de Lukács concuerda plenamente con las tesis personalistas por las que se guiaba el pensamiento de Sacristán. Lukács considera, en este texto sobre el existencialismo francés, que Sartre niega las categorías del ser social y que ésta es la causa de la insuficiencia de su concepto de libertad (op.cit. 52). Esta crítica dirigida al concepto sartreano de libertad -*la libertad en general, abstracta, sin ningún análisis, sin diferenciación*⁷⁸ (op.cit. 50)- daba de lleno en el corazón de la propia formulación sacristaniana de la 'inmanencia de la libertad' cuyo carácter abstracto es evidente. Como muestra Lukács en su libro, el concepto de libertad en Sartre es el de la capa social dominante -*pues libertad significa en este caso ser un burgués libre de un Estado libre*⁷⁹ (op.cit. 67)-, la libertad del burgués del Estado libre es en definitiva la que diseñó Kant. Pero la abstracción de esa noción de libertad no atañe a la libertad concreta: *la prohibición de tratar a los hombres como medios, en sí no contradice de ningún modo esta concepción, sino que más bien traiciona el hecho de que el ropaje formal de la ética kantiana oculta más elementos sociales e históricos de los que su autor era consciente*⁸⁰ (op.cit. 68).

77 *Der in der fetischierten Welt lebende Mensch sieht nicht, daß jedes Leben um so reicher, um so inhaltvoller und wesentlicher ist, je vielverzweigtere, tiefgreifendere menschliche Beziehungen ihn -bewußt- mit dem Leben seiner Mitmenschen, mit der Gesellschaft verknüpfen. Der isolierte, der egoistische, der nur für sich lebende Mensch steht in einer verarmten Welt, seine Erlebnisse nähern sich um so gefahrdrohender der Wesenlosigkeit, dem In-nichts-Zerfließen, je ausschließlicher sie nur die seinen, je ausschließlicher sie lediglich nach innen gewendet sind.*

78 [...] *die Freiheit in allgemein, abstrakt, ohne jede Analyse, ohne Differenzierung*[...]

79 *Denn Freiheit bedeutet in diesem Falle, freier Bürger eines freien Staates zu sein.*

80 *Das Verbot, den Menschen als Mittel zu gebrauchen, widerspricht also an sich keineswegs dieser Konzeption, verrät vielmehr, daß das formalistische Gewand der Kantschen Ethik mehr gesellschaftlich-geschichtliche Element verbringt, als ihrem Urheber bewußt war.*

Lukács muestra que la concepción kantiana de libertad no contradice la concepción marxista del ser humano. Pero Kant no se da cuenta que formula un concepto de libertad que, fundado en la noción del ser humano como fin absoluto, entra en contradicción con la realidad social que se instaura en el momento que la formula: un sistema económico en el que los seres humanos concretos venden su fuerza de trabajo como una mercancía para convertirse en instrumentos de la producción; ese alienarse en el trabajo es para el ser humano degradar su humanidad. El trabajo es la actividad característica de la especie humana y el fundamento de su sociabilidad. La fórmula kantiana del imperativo categórico abstrae esa realidad y olvida así la verdadera esencia humana, que es el conjunto de las relaciones sociales fundadas en el trabajo. Así el ser humano individual, la subjetividad interiorizada y aislada del mundo objetivo, debe decidir en base a una idea abstracta que desconoce -porque no puede conocer el mundo nouménico de la cosa en sí- la realidad social de sus actos. El formalismo kantiano, al negarse el conocimiento la práctica real de los seres humanos, no puede actuar realmente en el mundo.

La libertad sartreana desemboca en la arbitrariedad. Esta arbitrariedad es la de los principios a partir de los cuales se ha de deducir el sistema. Éstos no se derivan necesariamente del desarrollo humano histórico, sino que su construcción es para Sartre, como para Kant, el resultado de una especulación sobre el hombre, y su aplicación por el ser humano individual depende exclusivamente de su voluntad ética. Este problema había sido visto por Sacristán, quien había intentado remediar las antinomias del idealismo subjetivo y formalista kantiano ayudándose de la ontología heideggeriana, si bien buscó el elemento para la decisión en sintonía con la tradición filosófica idealista -teológicamente mediada: es el concepto teológico del amor lo que le proporciona al Sacristán joven el trascender de la subjetividad interiorizada-. Pero el amor no es amor si no es amor al ser humano concreto y comprensión de su realidad social concreta.

El proceso personal es entonces el descubrimiento de la realidad del proceso histórico; y el debatirse de Sacristán y el grupo de LAYE con los temas y valores que la tradición española ofrecía, tenía el sentido de una búsqueda de la idealidad que justificara la decisión libre. La arbitrariedad que Lukács reprocha a Sartre habría sido entendido por Sacristán como arbitraria decisión acerca de los valores. Frente a ello Lukács propone la encarnación de la libertad en el proceso histórico: *las aspiraciones de libertad se han concretado, se concretan día a día más y más*⁸¹ (*op.ci* p.51).

La contradicción ética que Sartre hereda de Kant consiste, en opinión de Lukács, en que el acto libre lo realiza el ser humano individual libre de constricciones de todo tipo, pero, al mismo tiempo, su concepto de libertad, la libertad del ciudadano de un Estado libre, debe conllevar la idea de 'libertad para todos': *la libertad de mi conciudadano es en este caso el requisito imprescindible de mi libertad*⁸² (*op.cit.* 67). Esta condición indispensable de mi libertad, de mi acto de decisión, me obliga a salir de mi interioridad para ganar el mundo social; pero entonces la libertad ya no es un acto absoluto decidido en una interioridad fetichizada, el narcisismo del pequeño burgués hechizado por el 'mito de la nada'. Hace falta, concluye Lukács, salir de sí mismo, salir abiertamente al

81 *die Freiheitbestrebungen haben sich konkretisiert, konkretisieren sich von Tag zu Tag mehr und mehr[...]*

82 *Die Freiheit meiner Mitbürger ist in dieser Fall die unerläßliche Voraussetzung meiner Freiheit.*

campo donde se libran las batallas sociales, tomar partido. Hay que reconocer la realidad político-social que subyace a las ideas de los seres humanos.

La respuesta de Sartre al crítico ataque de Lukács fue el artículo aparecido en LES TEMPS MODERNES de 1957, titulado *Marxisme et existentialisme*. El grupo de existencialistas franceses estaba compuesto además de por Sartre, por Simone de Beauvoir y Merleau Ponty. Estos últimos más influidos por el marxismo, especialmente Merleau Ponty que había sido trotskista. El pensamiento de Sartre está en un proceso de evolución que le llevará a decir en 1960 que *el marxismo es el horizonte irrebasable de nuestro tiempo* -en el Prólogo de la Crítica de la razón dialéctica-. Si más arriba en el capítulo II, se han reseñado los aspectos experienciales del escrito de Sartre, se recogerán ahora los aspectos más teóricos.

En primer lugar, Sartre, después de afirmar la afinidad de la crítica de Kierkegaard a Hegel con la crítica de Marx a este mismo, hace determinadas concesiones al marxismo. La principal es afirmar el marxismo como filosofía de la práctica. El sentido preciso del acercamiento al marxismo de Sartre hay que verlo en el reconocimiento de la primacía ontológica y epistemológica de la práctica. Esta idea de que la práctica es el elemento decisivo y determinante del pensamiento, es la misma que manifestará Sacristán en sus escritos marxistas posteriores. Es un descubrimiento central de Marx y la afirmación fundamental del materialismo histórico. En las *Tesis sobre Feuerbach*, que son el resumen de sus estudios filosóficos de juventud y las bases para su pensamiento posterior, Marx ha fundado su filosofía en la idea de práctica humana como la síntesis concreta y material entre las corrientes idealista y materialista de la filosofía. La práctica es la síntesis que el ser humano realiza entre su ser pensamiento y su ser material. De aquí que la práctica pase a ser la idea reguladora del trabajo teórico de Marx, y lo será a partir de Marx para todo el marxismo. En este sentido, quien ha llevado una reflexión más amplia entre los marxistas es Gramsci, como señala Sacristán en su artículo *Filosofía* escrito en 1958 para la *Enciclopedia Espasa*. Con la aceptación del criterio de la práctica, Sartre sitúa al marxismo en el lugar de ser la filosofía real del presente histórico.

Según Sartre, el progreso que realiza el filosofar de Kierkegaard sobre el de Hegel es el de poner al hombre concreto realmente existente frente a las abstracciones de Espíritu Absoluto. Este rasgo de búsqueda de concreción aproxima la filosofía existencialista al marxismo, según Sartre, aunque el ser humano concreto sea para Kierkegaard una interioridad vivida y espiritualmente trabajada, mientras que para Marx el ser humano concreto es el producto del trabajo, de la proyección humana sobre el mundo natural. En el modo de plantear la concreción de lo humano frente a las abstracciones hegelianas, Sartre da la razón a Marx frente a Kierkegaard:

[...Marx] indica la prioridad de la acción (trabajo y praxis social) sobre el saber, y también su heterogeneidad. También él afirma que el acto humano es irreductible al conocimiento, que tiene que vivirse y producirse [...] Marx tiene así razón a la vez contra Kierkegaard y contra Hegel ya que es el primero en afirmar la especificidad de la existencia humana y porque toma con el segundo al hombre concreto en su realidad objetiva (op.cit. 22-23).

Sin embargo, Sartre insiste en la actualidad del existencialismo, porque el modo en el que se lleva a efecto el criterio de la práctica por parte de los marxistas organizados en los partidos comunistas de la posguerra se traduce en una política errónea. Sartre se funda en el ejemplo húngaro, y en general critica la burocratización de los Estados dirigidos desde una forma dogmática del marxismo. Sartre realiza su crítica del marxismo a través de una confrontación de Kierkegaard con Hegel, insiste en cierta irreductibilidad de lo singular, y acusa a los marxistas de inconsecuencia por negarse a integrar en el sistema teórico, 'en el Saber', la realidad total. La vivencia personal está desvalorizada por el marxismo, pero es en ella donde se realiza el acto concreto de la libertad por el hombre concreto. Sartre defiende por eso, que se debe complementar el marxismo con el existencialismo: el marxismo debe abarcar teóricamente también a sus contrincantes, sólo su superioridad en todos los terrenos podrá permitirle crear un mundo mejor. No está de más aquí reconocer que Gramsci ha considerado el marxismo también desde este punto de vista⁸³ y que esta actitud gramsciana ha determinado la actitud del Partido Comunista Italiano durante su existencia. El marxismo debe integrar todo el saber científico para organizar la práctica racional de la sociedad, abandonando la dogmática dictatorial que realiza el Partido. Sartre pone ejemplos de ciencias y comprensiones del mundo que deben integrarse en la 'totalización' dialéctica de la teoría y que los marxistas rechazan asumir. Estos ejemplos son el psicoanálisis y la sociología hiperempírica y funcionalista⁸⁴.

En su crítica del existencialismo, Lukács pretende defender la concepción del mundo marxista de los ataques del campo adversario. Construye un modo de filosofar fundado en el análisis de la sociedad que relaciona el pensamiento del autor con la práctica social a la que se ve abocado por su origen de clase. En un momento en que la victoria de la clase obrera parece abrir nuevas perspectivas para el desarrollo histórico de la humanidad, Lukács quiere, con su libro *Existentialismus oder marxismus*, señalar las cuestiones filosóficas decisivas en la lucha ideológica entre clases sociales y mostrar la superioridad del punto de vista de la clase obrera como clase que lleva en sí el proceso de socialización del ser humano por la cooperación social, y humanización de la naturaleza por el trabajo. Es probable que esta crítica haya hecho mella en los existencialistas franceses y les haya obligado a revisar más en profundidad sus posiciones. Por otro lado, una buena parte de la respuesta de Sartre a la crítica de Lukács es una queja por el reduccionismo marxista. La defensa del punto de vista de la clase obrera les lleva a una cerrazón completa respecto de las producciones y las vivencias de las otras clases; pero no se puede reducir las ideas a su origen de clase sin

83 Por ejemplo el texto, recogido en la *Antología* preparada por Sacristán, titulado *La discusión científica: En la discusión científica [...] resulta más «avanzado» el que se sitúa en el punto de vista de que el adversario puede estar expresando una exigencia que hay que incorporar, aunque sea como momento subordinado, a la construcción propia* (op.cit.p.436). Un desarrollo de este punto de vista en la moderna filosofía de la ciencia, la cual está imbuida del punto de vista historicista, puede verse en Imre Lakatos, *Pruebas y refutaciones* -quien utiliza un esquema dialéctico para la explicación de la ciencia como proceso histórico-.

84 Se debe observar que esta forma de plantear el problema lleva a Sartre a una especie de individualismo metodológico en las ciencias humanas que, desde un punto de vista muy diferente, ha sido asumido en nuestros días por las escuelas marxistas anglosajonas de investigación social. Más adelante, Sacristán se interesará por estas escuelas y animará a sus discípulos a investigarlas. Ver, por ejemplo, las investigaciones de Tony Doménech, Paco Alvarez o Félix Ovejero.

grave pérdida de contenido. El origen de clase de las ideas no tiene nada que ver con su verdad.⁸⁵

Lukács había cambiado ya la actitud ante el debate filosófico en 1957. En 1956, el informe de Jruchov al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética había permitido una renovación del pensamiento marxista en los países del este europeo. El 15 de Junio de ese mismo año, Lukács, en medio de la ola de renovación que agita a la sociedad húngara, comienza su crítica del stalinismo en una conferencia en Budapest⁸⁶. Entre otras cosas, además de la crítica de la burocracia y del dogmatismo de la 'era Stalin', hay un cambio de actitud notable respecto a los intelectuales de otras tendencias (*op.cit.* 600). La crítica de Lukács se dirige contra los modos burocráticos de dirección social imperantes en los estados de la Europa del Este, buscando un medio para dinamizar el cambio social a través del debate abierto entre los intelectuales. Lukács está respondiendo así a los problemas que Sartre advierte en el marxismo. El XX Congreso del PCUS y el comienzo del período de desestalinización permiten a Lukács una nueva forma de enfrentar los problemas del marxismo en el debate cultural y filosófico. La guerra fría ha pasado, y los tiempos del deshielo permiten pasar de la crítica frontal al diálogo y la discusión entre intelectuales. Esta es la nueva actitud intelectual basada en la orientación política de la coexistencia pacífica, que adoptan los comunistas tras el periodo stalinista y que aparece reflejada en las intervenciones de Lukács durante el año 56.

Desgraciadamente en noviembre de este año la sublevación en Hungría contra el gobierno del Partido Comunista iba a hacer muy difícil la continuación de esta política. Sin embargo, en el año 56 las optimistas intervenciones políticas de Lukács, ministro de cultura en el gobierno húngaro, son reflejo de las nuevas perspectivas políticas que se abren con el final del stalinismo en la Unión Soviética. Lo que en estas intervenciones se dice es importante para la comprensión del pensamiento de Sacristán, porque ponen de relieve la estrategia y la táctica política del movimiento comunista internacional en el año en que Manuel Sacristán entró en el Partido Socialista Unificado de Cataluña. La charla que Lukács dió el 15 de Junio del 56 en el círculo de debate Petöfi consiste en una primera crítica abierta al stalinismo y la primera manifestación de que es posible una nueva política cultural para el comunismo: *Sin duda, el desarrollo de la Unión Soviética ha experimentado retrocesos por el dogmatismo de la era de Stalin [...] (op.cit.p.596). La considerable culpa histórica del stalinismo consiste no sólo en que deja de utilizar esta construcción científica [el marxismo], sino que incluso lo desarrolla hacia atrás (op.cit.p.599)*⁸⁷.

⁸⁵ Comete la falacia *ad hominem* quien critica un argumento descalificando al adversario. Claro que eso no puede impedir la crítica de la ideología y la sociología del conocimiento.

⁸⁶ Hay una publicación de los escritos políticos de György Lukács con el título *Ideologie und Politik*, en Berlin, Luchterhand Verlag, 1967. En las páginas 593-602 está recogida esta conferencia con el título *Rede in der philosophischen Debatte des Petöfi-Kreises*. Sacristán conocía esta obra, que aparece citada en el artículo de 1971 «Sobre el «marxismo ortodoxo» de György Lukács» (SPMI 232-249). En 1956 las posiciones de Lukács sintonizaban con la desestalinización y debieron ser conocidas por Sacristán a través de sus relaciones con el KPD (*Kommunistische Partei Deutschlands*) y con el PCI (*Partito Comunista Italiano*).

⁸⁷ *Zwar hat auch die Entwicklung in der Sowjetunion durch den Dogmatismus der Stalin-Ära zweifelloes Rückschläge erlitten [...] Die gewaltige historische Schuld des Stalinismus besteht darin, daß er diesen wissenschaftlichen Ausbau nicht nur unausgenutzt ließ, sondern ihn rückwärts entwickelte.*

Otras intervenciones políticas de Lukács en el año 56, recogidas también -junto con otras que tendremos ocasión de estudiar más adelante- en el volumen *Ideologie und Politik* ya citado, dejan constancia de la profundidad del cambio político que significaba en la estrategia de los partidos comunistas el final del estalinismo. Por ejemplo, la conferencia en la Academia Política celebrada el 28 de Junio del 56 con el título *Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur*. Es precisamente en esta conferencia donde Lukács hace referencia a la evolución de Sartre y su acercamiento al marxismo. Lukács ha recogido plenamente la crítica de Sartre y le da el valor de ser una indicación acerca de las nuevas tareas que el movimiento comunista debe emprender. La nueva situación política permite desembarazarse de antiguos lastres y comenzar nuevas tareas. Especialmente hace falta terminar con el dogmatismo de la 'era de Stalin' (*op.cit.* 624). También en esta conferencia, Lukács diseña un esbozo esquemático de lo que se podría entender como la contradicción principal en el mundo de los años 50: *Los frentes, tan a menudo difíciles de delimitar, entre el progreso actual y la reacción de hoy en día son los frentes de la guerra y la paz, de la guerra fría y la coexistencia, de la opresión colonial y la autodeterminación*⁸⁸ (*op.cit.*p.631).

La paz, la coexistencia pacífica y la autodeterminación de los pueblos son los elementos fundamentales de la política comunista en los años de la desestalinización⁸⁹. Esta política se concreta en la apertura de los comunistas al diálogo con las corrientes culturales e ideológicas del mundo: con los cristianos y con los intelectuales progresistas. Lukács reconoce que con esto adopta una línea política que los comunistas italianos, dirigidos por Togliatti, han estado desarrollando durante los años anteriores (*op.cit.* 617). Unos meses más tarde, en una entrevista concedida a *SZABAD NÉP* (pueblo libre), Lukács insistía en la defectuosa dirección de la sociedad por el partido comunista a causa de burocratización del estado socialista (*op.cit.*p.635). Las posiciones políticas de Lukács en el año 56, primero, nos muestran la situación del movimiento comunista internacional al comienzo de la desestalinización y cuando Sacristán entra en el Partido Comunista -es decir, muestra la estrategia política que hizo aceptable a Sacristán la entrada en este Partido- y, segundo, porque las críticas y las aspiraciones aquí formuladas -precisamente por haber sido asumidas por él cuando entró en el Partido- aparecerán en los escritos políticos dirigidos al Partido de Sacristán cuando sea dirigente de éste en Cataluña.

Pero la posición crítica de Sacristán en el interior del Partido Comunista, no sólo se alimenta de la crítica de Lukács al stalinismo, sino también de una larga y potente reflexión filosófica alimentada por el profundo conocimiento de la filosofía europea de la posguerra. Así, las críticas más teóricas que Sacristán hará del marxismo tienen un paralelo en la crítica de Sartre al marxismo en el artículo de *LES TEMPS MODERNES* ya comentado, *Marxisme et existentialisme*. Una de las críticas más agudas de Sartre a la teoría marxista en este artículo es la deficiencia de su teoría epistemológica (*op.cit.*p.35, nota 1). Además, Sartre no ve claro que se deban hacer concesiones en materia de la verdad por cuestiones de necesidad política: *el intelectual marxista creyó durante años que servía a su partido violando la experiencia, desdeñando los detalles molestos,*

88 Die oft schwer abzugrenzenden Fronten des heutigen Fortschritts und der heutigen Reaktion sind die Fronten des Krieges und des Friedens, des kalten Krieges und der Koexistenz, der kolonialen Unterdrückung und der Selbstbestimmung.

89 Claudín en su historia del movimiento comunista, *La crisis del movimiento comunista* (Barcelona, Ruedo Ibérico, 1978), ha señalado la lucha por la paz como el principal componente de la estrategia comunista a principios de los años 50 (*op.cit.*p.526-527). Ese elemento será fundamental para Sacristán en su militancia comunista, aunque en ocasiones no descartase la lucha armada.

simplificando groseramente los datos y sobre todo conceptualizando el acontecimiento antes de haberlo estudiado (op.cit. 29).

Si he tratado con tanta atención la polémica entre Lukács y Sartre en los años 50, es porque esta polémica resuena con fuerza en diversos momentos de la biografía intelectual de Sacristán, como tendremos ocasión de ver. En primer lugar, porque el pensamiento de Sacristán ha gravitado sobre las ideas de Lukács y ha sido probablemente éste quien le ha ofrecido los elementos de pensamiento marxista que le ayudaron a superar la etapa existencialista. Pero, en segundo lugar y de forma más decisiva para la especificidad del marxismo, la crítica sartreana al marxismo es similar a algunas formulaciones teóricas de Sacristán. Así las dos últimas citas del texto de Sartre que se han reseñado más arriba tienen correspondencia en los textos sacristanianos, tanto como la consciencia de la necesidad de un desarrollo teórico del marxismo, más allá de las formulaciones dogmáticas de los filósofos oficiales; esta consciencia aparece en 1963 en un escrito de Sacristán a la dirección del PSUC. La opinión de que la epistemología marxista es muy débil ha sido formulada también por Sacristán (escrito sobre Lenin). Finalmente, la crítica a la falta de rigor en la investigación y la explicación de los hechos por parte de los intelectuales marxistas se refleja en la crítica a Lukács de 1967. La insistencia de Sartre en la necesidad de un esfuerzo analítico serio antes de realizar la síntesis (*op.cit.* 31) también es una inquietud propia de Sacristán.

Esto quiere decir que la pretensión de Sartre ha sido tomada en serio por Sacristán. Pero para Sacristán no se trata tanto de una necesaria integración de marxismo y existencialismo, como de una reformulación del marxismo, en el sentido de que una verdadera comprensión dialéctica de la historia humana debe integrar el idealismo subjetivo -como expresión de la voluntad libre humana por construir un mundo a su medida- con la objetividad material de las relaciones necesarias de los seres humanos entre sí y con el mundo natural. El ataque de Sartre va dirigido contra el idealismo *a priori* y voluntarista del marxismo oficial, que se toma ideológicamente por dialéctica materialista sin tomar suficientemente en cuenta los datos de la realidad que hacen posible la realización de los ideales. Ese idealismo se pensó capaz de transformar el mundo desde una dogmática que, aún siendo capaz de integrar buena parte de la visión científica del mundo, había paralizado el desarrollo científico, filosófico y cultural, supeditándolo a las necesidades de un combate político mal dirigido. Sacristán advirtió precisamente que la ciencia, como conocimiento racional, debe proporcionar los instrumentos de realización de los ideales. La operación teórica que Sacristán realizó en sus años de madurez consistió en transformar ese voluntarismo dogmático en un voluntarismo ético fundado en la crítica del conocimiento.

3. La estrategia comunista en occidente: el programa político de los partidos comunistas alemán e italiano en los años 50.

Para la educación política marxista de Sacristán fue crucial su estancia Münster entre 1954 y 1956. Si el objeto de su viaje fue el de estudiar la lógica formal con Heinrich Scholz, un segundo aspecto de este viaje fue el hecho de que en él Sacristán entrara en contacto con comunistas alemanes e italianos. Vicente Romano, estudiante en Münster

también en aquellos años, comenta brevemente la estancia de Sacristán en Münster, en una breve nota publicada en PAPELES DE LA F.I.M. 14-15. Sacristán participó en unos cursos sobre marxismo bajo la dirección de Hans Schweins junto con un estudiante comunista Ettore Casari y el propio Vicente Romano. Ettore Casari estudiaba también lógica en Münster y luego escribiría como el propio Sacristán un manual de lógica formal para el uso de estudiantes italianos de esta disciplina. En mi trabajo de investigación he entrevistado tanto a Casari como a Schweins y Romano. Casari transmitió a Sacristán las posiciones políticas del Partido Comunista Italiano, dirigido por Palmiro Togliatti después de la guerra mundial, y una concepción del marxismo como filosofía de la praxis derivada de Gramsci⁹⁰. Schweins, de clase obrera y dirigente del *Kommunistischen Partei Deutschlands*, condujo el debate del grupo hacia las nociones fundamentales de la economía política marxista y hacia el programa y la situación de los comunistas en la Alemania Federal. Los referentes políticos de Sacristán, en el momento de entrar a militar en el Partido Socialista Unificado de Cataluña, fueron, por tanto, los partidos comunistas alemán e italiano.

Los programas políticos de los partidos comunistas de Europa occidental después de la guerra mundial giraban en torno a dos ejes: la paz, en contraposición a la política de guerra fría organizada por el bloque capitalista, y la democratización radical de la sociedad, en oposición a la democracia recortada de los Estados surgidos tras la guerra. Entre los documentos que pueden ejemplificar esta política, los más significativos para estudiar el pensamiento de Sacristán son los informes y discursos políticos de Togliatti, secretario general del PCI, -algunos de los cuales aparecen citados por Sacristán en los materiales escritos para el seminario de Arrás- y las publicaciones de la *Kommunistischer Partei Deutschlands* de los años 54-56 -que fueron discutidas, según el testimonio de Schweins, en sus cursos de formación marxista-.

Togliatti ha sido sin duda el dirigente político más importante de movimiento comunista en Europa occidental tras la guerra mundial. Su influencia sobre Sacristán está atestiguada por la cita de sus escritos en los documentos internos del Partido Socialista Unificado de Cataluña. La causa inmediata de una influencia permanente de la línea política italiana en Manuel Sacristán, hay que verla en su matrimonio con Giulia Adinolfi, quien fue un cuadro destacado del Partido Comunista Italiano antes de casarse con Sacristán y venir a vivir a Barcelona. Las citas que se hacen a continuación están tomadas del volumen VI (1956-1964) de la edición de las obras de Togliatti a cargo de Luciano Gruppi -Roma, Editori Riuniti, Istituto Gramsci, I edizione novembre 1984-.

En febrero de 1956, el informe de Jruchov al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, PCUS, había supuesto un profundo cambio en la autoconsciencia del movimiento comunista mundial, con importantes repercusiones en su estrategia y táctica políticas. En su relación informativa al Comité Central del PCI de febrero del 56, Togliatti lo explica así:

El XX Congreso del PCUS ha dado una directiva precisa en este campo. Deben ser liquidadas todas las formas de burocratización y entorpecimiento que se hayan podido establecer en la vida de la organización soviética y hayan podido frenar o limitar el

90 Giulia Adinolfi, mujer de Sacristán, debió contribuir también en los años posteriores a la influencia del marxismo italiano sobre Sacristán.

*espíritu democrático. Hace falta poner en práctica de nuevo, plenamente, el principio soviético por el cual los representantes electos deben rendir cuentas de su mandato continuamente y pueden ser excluidos de los órganos para los que han sido elegidos si no cumplen el mandato que el voto de los electores les ha asignado*⁹¹ (op.cit.p.101).

El XX Congreso del PCUS abrió pues la perspectiva de una profunda democratización y renovamiento del movimiento comunista. Togliatti explica al mismo tiempo que la renovación del movimiento comunista exigida por el XX Congreso del PCUS viene acompañada por la nueva relación de fuerzas mundial establecida tras la guerra mundial. Dos consecuencias políticas se extraen de esta situación. Primera, la posibilidad de utilizar la vía parlamentaria en la lucha comunista por la transformación socialista de la sociedad⁹². La segunda consecuencia es, según Togliatti, la multiplicidad de las vías hacia el socialismo, en dependencia de las diversas culturas nacionales⁹³.

Otro documento importante, que desarrolla el programa de una política comunista en el sentido de conseguir la paz, la descolonización y la democracia, es el discurso al VIII Congreso del PCI en diciembre de 1956. Dice allí Togliatti:

*Para consolidar la distensión de las relaciones internacionales se requieren de hecho varias cosas. Se requiere que se reconozca la existencia de un mundo socialista [...] Se requiere que se reconozca el derrumbe del colonialismo, la imposibilidad de hacerlo resurgir y el derecho de los pueblos coloniales a tener sus nuevos Estados independientes y el respeto completo de su soberanía y de sus riquezas nacionales. Se requiere, en una palabra, una política europea y mundial nueva, fundada en la renuncia a la organización de los bloques militares que despedazan el mundo e instigan a la guerra, en la renuncia en particular a la resurrección del militarismo alemán como medio de provocación e intimidación, fundada en la desmovilización de las bases militares extranjeras en todo el mundo, en la solución pacífica de todas las controversias entre los Estados*⁹⁴.

La necesidad de una política de paz se deriva de la potencia destructiva demostrada por las armas modernas en la Segunda Guerra Mundial, y especialmente el armamento

91 Il XX Congresso del PCUS in questo campo ha dato una direttiva precisa. Devono essere liquidate tutte le forme di burocratizzazione e intorpidimento che avessero potuto stabilirsi nella vita della organizzazioni sovietica e frenarne o limitarne lo spirito democratico. Bisogna attuare di nuovo, pienamente, il principio sovietico per cui i rappresentanti eletti devono rendere conto continuamente del loro mandato e possono essere esclusi dagli organi a cui sono stati eletti se non adempiono al mandato che il voto degli elettori ha loro assegnato.

92 [...]se siamo in grado di parlare della possibilità di profonda utilizzazione delle vie legali e anche del parlamento per attuare serie trasformazione sociali, se possiamo dire e fare tutto questo è perché vi sono stati venti o trenta anni di lotte e di conquiste che hanno cambiato la faccia e la struttura del mondo (op.cit.p.112).

93 La questione delle diverse vie di accesso al socialismo ha una vasta portata internazionale ed è in questo modo che dobbiamo riuscire a comprenderla. La possibilità e necessità di queste diverse vie deriva del fatto che non vi è più un paese solo il quale si muova verso il socialismo (op.cit. 114)

94 Per un consolidamento della distensione internazionali si richiedono infatti parecchie cose. Si richiede che venga riconosciuta l'esistenza di un mondo socialista [...] Si richiede che venga riconosciuto il crollo del colonialismo, la impossibilità di farlo risorgere e il diritto dei popoli coloniali ad avere i loro nuovi Stati indipendenti e al rispetto completo della loro sovranità e delle loro ricchezze nazionali. Si richiede, in una parola, una politica europea e mondiale nuova, fondata sulla rinuncia alla organizzazione dei blocchi militari che spezzano il mondo e spingono alla guerra, sulla rinuncia, in particolare, alla resurrezione del militarismo tedesco come mezzo di provocazione e intimidazione, sulla smobilitazione delle basi militari straniere in tutto el mondo, sulla soluzione pacifica di tutte le controversie fra gli Stati.

atómico⁹⁵. Pero no sólo la política imperialista de las grandes potencias capitalistas es objeto de crítica en este discurso de Togliatti. El reconocimiento de los errores cometidos por la dirección del movimiento comunista internacional autoriza a una autocrítica que Togliatti no duda en emprender y que debe llevar a establecer un nuevo modo de dirección política del movimiento comunista⁹⁶. En vez del rígido centralismo burocratizado de la etapa anterior debía surgir una dirección colectiva basada en el respeto de las particularidades nacionales y en la diversidad de vías hacia el socialismo. Esta tesis tomará el nombre de 'policentrismo'. En el discurso al VIII Congreso del PCI, Togliatti la formula del siguiente modo:

Un sistema de Estados socialistas, que tenga en su base el reconocimiento de principio de las diversas vías de desarrollo hacia el socialismo, debe ser un sistema de Estados independientes, en los cuales la soberanía de los países más pequeños no puede ser limitada ni puesta en duda por intervenciones y presiones de los Estados más fuertes⁹⁷ (op.cit.p.198).

Valga este sumario resumen de las tesis de Togliatti en sus intervenciones políticas de 1956 para los fines que nos proponemos. Por su lado, las tesis del *Kommunistischen Partei Deutschlands* de 1954 y los documentos de los años 1954-55 desarrollan las mismas ideas para el ámbito alemán: la estrategia de los comunistas se vertebra sobre la paz y la desmilitarización de los bloques, la democracia y el socialismo como democratización radical de la sociedad. El programa se concreta con el objetivo de conseguir la reunificación de una Alemania pacífica, desmilitarizada y democrática. Transcribo algunos párrafos de este programa, tomados de *Thesen der Kommunistischen Partei Deutschlands. Beschlossen am 30.Dezember.1954 auf dem Hamburger Parteitag. Algunas cuestiones fundamentales de la reunificación alemana, sobre las que los representantes de ambas partes de Alemania deben debatir y entenderse, son:*

Rechazo de los planes de remilitarización de Alemania del Oeste y de su inclusión en grupos militares; con esto sería alejado el peligro mortal para nuestro pueblo y para la paz en Europa y se hundiría el principal obstáculo para la reunificación pacífica de Alemania.

Preparación y realización de elecciones libres y democráticas para todos los alemanes en 1955, de las que surja un gobierno de una Alemania libre, democrática y pacífica, con la que se concluirá un tratado de paz.

Cuestiones sobre comercio interior y economía, sobre la moneda y la esencia jurídica, sobre las relaciones comunales, culturales y deportivas, sobre las fuerzas, el arma-

95 La pace non è sicura, e, se si venisse a un conflitto generale, è persino cosa macabra mettersi a discutere se più o meno generali sarebbero gli effetti di distruzione della civiltà e sterminio degli uomini. Si tratta di una discussione circa la maggiore o minore estensione di quello che sarebbe, dopo la guerra, un cimitero (op.cit.p.192).

96 La trasposizione meccanica ai nuovi paesi socialisti dei risultati della grande esperienza sovietica, errata in linea de principio, doveva rivelarsi dannosa nella pratica. Alcune posizioni di principio che hanno guidato alla vittoriosa soluzione del grave problema storico del passaggio al socialismo in un paese solo, l'Unione Sovietica, non potevano o non possono avere un valore universale, né essere copiate meccanicamente. Penso, per esempio, alla obbligatoria rapida organizzazione di una industria pesante a costo di qualsiasi sacrificio, alla necessità di sviluppo di tutte le fondamentali branche dell'industria, alla estensione nel corso de pochi anni della conduzione colectiva a tutta la massa della popolazione agricola (op.cit.p.197).

97 Un sistema di Stati socialisti, che abbia alla sua base il riconoscimento di principio delle diverse vie di sviluppo verso il socialismo, deve essere un sistema di Stati indipendenti, in cui la sovranità dei paesi più piccoli non può essere limitata e messa in forse da interventi e pressioni degli Stati più forti.

*mento y localización de la policía, tanto como otras medidas que sirvan para el acercamiento y el provecho de ambas partes*⁹⁸ (op.cit. 3).

Este programa fue la causa de la prohibición del KPD en Alemania Federal acusado de ir contra la Constitución. A pesar de las presiones de las fuerzas de ocupación en el Oeste de Alemania, los comunistas esperaban poder llevar a cabo un programa de democratización del país que evitara la restauración de las antiguas clases dominantes del capital monopolista, puesta en marcha por el gobierno de Adenauer.

*El programa de la reunificación alemana dice que el régimen de Adenauer es un instrumento que satisface los deseos de las fuerzas de ocupación. Dice que, sin la existencia del sistema de Adenauer, le sería imposible al imperialismo americano, inglés y francés, mantener en pie su régimen de la servidumbre nacional y la degradación moral*⁹⁹ (op.cit. 7).

Estas críticas resuenan en la correspondencia de Sacristán con Juan Carlos García Borrón, como puede verse en el artículo de éste publicado en MIENTRAS TANTO 33. En el juicio que se llevó a cabo para declarar anticonstitucional al KPD, los comunistas defienden la legitimidad de su política y la necesidad de llevarla a cabo.

Sacristán ha descrito el ambiente comunista de principios de los años 60 en su respuesta a una encuesta realizada en 1979 por la revista teórica del PSUC NOUS HORIZONS:

Nuestro marxismo estaba todavía empapado de euforia por la victoria de la URSS sobre el nazismo, por la victoria de la revolución china y, en aquellos mismos meses, de la cubana; y también por el derrumbamiento del viejo sistema colonialista. Esa euforia alimentó un marxismo muy alegre (lo cual estaba muy bien) y asombrosamente confiado (lo cual estuvo muy mal, y visto desde hoy pone los pelos de punta) (SPMIII 281).

El primer marxismo de Sacristán responde a estas características: es un marxismo optimista que confía en del comunismo como desarrollo político y social de la humanidad paralelo al del marxismo como concepción científica del mundo. Pero la experiencia histórica mostraría pronto a Sacristán lo equivocado de ese optimismo y la necesidad de un trabajo teórico sobre las categorías marxistas y la necesidad de una reorganización del movimiento comunista. Será entonces cuando vuelva los ojos a la

98 Grundfragen der deutschen Wiedervereinigung, über die die Vertreter beider Teile Deutschlands beraten und sich verständigen müssen, sind:

Ablehnung der Pläne der Remilitarisierung Westdeutschlands und seiner Einbeziehung in militärische Gruppierungen; damit würde die tödliche Gefahr für unsere Volk und den Frieden in Europa beseitigt und das Haupthindernis für die friedliche Wiedervereinigung Deutschlands fallen;

Vorbereitung und Durchführung freier, demokratischer gesamtdeutscher Wahlen im Jahre 1955, aus denen die Regierung eines einigen, demokratischen und friedliebenden Deutschlands hervorgeht, mit der ein Friedensvertrag abgeschlossen wird;

Fragen des innerdeutschen Handels und der Wirtschaft, der Währung und des Rechtswessens, der kommunalen, der kulturellen und sportlichen Beziehungen, der Stärke, Bewaffnung und Standortverteilung der Polizei sowie andere der gegenseitigen Annäherung und dem beiderseitigen Nutzen dienende Maßnahmen.

99 Das Programm der Nationalen Wiedervereinigung sagt, daß das Adenauerregime ein willfähiges Instrument der Besatzungsmächte sei. Es sagt, daß es, ohne die Existenz des Adenauersystems, dem amerikanischen, englischen und französischen Imperialismus unmöglich wäre, ihr Regime der nationalen Knechtschaft und der Erniedrigung aufrechtzuerhalten.

crítica de Lukács a la dirección burocrática de la sociedad socialista y aparezca en sus textos el tipo de crítica al marxismo que hemos visto en Sartre. Pero al decir esto estamos avanzando una década de la vida de Sacristán.

4. Motivaciones de una decisión.

Las tesis de la inmanencia de la libertad se concretan en una práctica política revolucionaria con la entrada de Manuel Sacristán en el Partido Comunista. El Partido Comunista es visto en 1956 por Sacristán como la institución que representa para la edad moderna la aspiración humana a un mundo desalienado¹⁰⁰. A nivel teórico la libertad es pensada por Sacristán como liberación respecto de la alienación en el trabajo, siguiendo la definición de Togliatti. Ello significa que libertad es, por un lado, consciencia de la necesidad, a partir de la postulación de Spinoza, pero por otro lado, es reconocimiento de la creatividad de la historia. Ambos postulados son complementarios: la creatividad es la respuesta activa a la consciencia de la necesidad y manifiesta el talante progresivo del pensamiento de Sacristán. El Partido Comunista es la manifestación de la consciencia de la necesidad histórica con que el proletariado prepara la nueva sociedad socialista, al tiempo que índice de la creatividad institucional que corresponde a esa necesidad. El paradigma de esa noción de libertad viene dado por el progreso científico: los problemas planteados por el desarrollo del conocimiento de la naturaleza se resuelven mediante la innovación teórica y creadora.

Por otra parte, las tesis personalistas sobre el fundamento en la alteridad del sujeto humano, que constituían la antropología de la inmanencia de la libertad, se concretan en otras tantas tesis marxistas: la tesis política de las instituciones proletarias como fundamento de la sociedad nueva; la tesis epistemológica del carácter intersubjetivo del conocimiento -la objetividad como intersubjetividad-; la tesis de la primacía de la práctica coherente en la asunción del compromiso. La categoría de alienación en sentido marxista viene a ocupar el lugar central de la antropología sacristaniana: el análisis de la alienación sustituye el de la autenticidad existencialista; la libertad es liberación respecto del trabajo alienado. De ese modo el personalismo se transforma en humanismo marxista: la categoría de trabajo define la autocreación del hombre como autoproducción y caracteriza la socialidad humana; esa concepción antropológica es propia de una civilización dominada por la concepción científica del mundo. De aquí la tesis central del período, la tesis del 'marxismo como ilustración': el marxismo es la filosofía de la ciencia, la concepción del mundo correspondiente a la práctica científica. El historicismo de *Concepto kantiano de historia* -la historia como progreso y como experiencia- se transforma en historicismo marxista -historia como proceso contradictorio, reconocido críticamente como memoria de la opresión del género humano-. La razón no es un *a priori* de la historia, sino el resultado posible de las luchas políticas de la humanidad por liberarse de la alienación: el proletariado debe constituirse como sujeto racional de la historia a través de una consciencia revolucionaria de los problemas planteados por el momento histórico.

100 Ver las cartas del partido en el Anexo I. Esa concepción se manifiesta especialmente en el escrito de Sacristán del año 63 para el Seminario de formación de cuadros del partido celebrado en Arrás.

Para Sacristán fue la consciencia de la necesidad histórica y su comprensión del proceso histórico real del mundo moderno, el elemento decisivo para la superación definitiva de la posición existencialista/personalista y la entrada en el Partido Comunista. La necesidad histórica determinante en la decisión de Sacristán era la de acabar con la dictadura fascista, y la experiencia europea de la Segunda Guerra Mundial mostraba claramente que la única fuerza capaz de llevar a cabo un combate auténtico y eficaz contra el fascismo era el Partido Comunista. El desarrollo de los acontecimientos demostraron que su decisión no estaba equivocada: en los años 60 el Partido Comunista de España y el Partit Socialista Unificat de Catalunya fueron las fuerzas políticas más capaces para crear una oposición democrática bajo la dictadura de Franco y las instituciones clandestinas que consiguieron infundir en una buena parte del pueblo español los necesarios sentimientos democráticos para construir una nueva forma de Estado.

Otro elemento que señala la existencia de nuevos acentos en el pensamiento de Sacristán a la hora de entrar en el Partido Comunista y en relación crítica con la experiencia de Weil, puede encontrarse en la reflexión que Sacristán realiza sobre Ortega en el artículo aparecido en NUESTRAS IDEAS, 7, diciembre de 1959, titulado *Tópica del marxismo y los intelectuales*. El texto citado en ese párrafo, *Defensa del teólogo frente al místico*, apareció en el capítulo V del libro póstumo de Ortega *¿Qué es filosofía?* (Madrid, Revista de Occidente, 1958). Una valoración que subordina la experiencia subjetiva -una forma de la cual es el misticismo- a las necesidades colectivas y una mayor atención a la concreción de las relaciones humanas existentes forma parte de la actitud del Sacristán marxista. Lo que de la experiencia de Weil pudo quedar como ejemplar para Sacristán fue su actitud ética ante el mundo moderno: la posición personalista como forma del humanismo moderno. El personalismo debe entenderse como una de las formas que toma la conciencia de la necesidad de la sociedad sin clases, auténtico móvil del comunismo.

Desde la teoría de la subjetividad es interesante recoger cómo ciertos planteamientos de la temática antropológica por el marxismo son más afines que los del existencialismo a las tesis del Sacristán joven. Es la vivencia de lo social como fundante de la personalidad humana singular, frente al predominio del sentimiento de angustia en Heidegger como forma de subjetivación individualista y elitista del individuo humano. En este sentido, una antropología existencialista fundada en la idea del ser humano como ser-para-la-muerte no podía ser satisfactoria para Sacristán. Como se ha indicado ya, lo que aporta el existencialismo a Sacristán es una subjetivación del proceso dialéctico. Esa subjetivación conlleva una teoría de las pasiones. Sartre lo ha señalado como rasgo atribuible a la filosofía de Kierkegaard: *[...]la existencia kierkegaardiana es el trabajo de nuestra vida interior[...] Pero también puede comprenderse como la muerte del idealismo absoluto: lo que cambia a los hombres no son las ideas, no basta conocer la causa de una pasión para suprimirla; hay que vivirla, hay que oponerle otras pasiones, hay que combatirla con tenacidad; en una palabra, hay que trabajarse (op.cit. 22).*

La referencia sartreana parece dirigirse contra el intelectualismo spinozista de la *Ethica, ordine geometrico demonstrata*. Pero el problema que se plantea es que las ideas alimentan las pasiones, y que el ser humano se humaniza mediante su apasionamiento por la idea. Es cierto, que en cierto sentido spinozista Sartre tiene razón: una pasión se

cura con otra pasión; pero entonces lo que hay que descubrir es la respuesta de cuáles son las pasiones propias de lo humano. Hay que hacer una tipología racional de las pasiones, descubrir que las ideas despiertan las grandes pasiones del ser humano y que las pasiones que realizan a los seres humanos son aquellas que se mueven por ideas racionales: las pasiones de la alegría y el amor. Lukács en su polémica con Sartre había podido criticar el existencialismo en el nombre de Spinoza: *Spinoza podría decir aun: el hombre libre piensa en todo antes que en la muerte; su sabiduría no es la muerte, sino su cavilar sobre la vida*¹⁰¹ (*Existentialismus oder marxismus*, 48).

Mientras que el existencialismo será definido por Sacristán en continuidad con la teología cristiana, la *Ética* de Spinoza está en continuidad con una tradición de pensamiento materialista y humanista del racionalismo medieval –en el ámbito de la civilización musulmana-, que propugna la inmanencia del ser a la naturaleza y la aprehensión colectiva de las ideas. El pensamiento de Sacristán ha sido spinozista en el sentido de haber estado más atento a la vida que a la muerte: la muerte es la finitud del ser humano individual que, enfrentada a su anhelo de eternidad, le obliga a la sociabilidad. La caracterización del hombre como ser social en su época marxista -cf. *Tópica del marxismo y los intelectuales*- es un rasgo de continuidad en el pensamiento de Sacristán.

A la caracterización del ser humano como ser eminentemente social se añade la caracterización del ser humano por su actividad racional. Sacristán ha asumido plenamente esta noción recibiendo, en primer lugar, de su formación clásica y su conocimiento de la filosofía griega. Pero, en segundo lugar, Sacristán ha vivido plenamente la modernidad y eso se muestra en la referencia permanente desde sus escritos de juventud a la filosofía clásica alemana, racional y teorizadora de un ser humano activo y libre. La plena asunción de la modernidad supone adquirir el sentido moderno de actividad racional que pone la práctica y la experiencia humanas en el centro mismo del conocer. La modernidad se define por el desarrollo del conocimiento científico de la naturaleza y del propio ser humano, y el conocimiento científico se funda en el dominio de la práctica basado en la sistematización de la experiencia.

El rechazo de Sacristán a las tesis positivistas sobre la racionalidad tiene su origen en su falta de una teoría sobre el ser humano fundada en la libertad. Esa actitud es propia de Sacristán desde su juventud. Pero a esa motivación se añade lo que se dice en el artículo filosofía de 1958: el positivismo es sólo racionalidad parcial (SPMII 171): es una racionalidad abstrata e insuficiente para orientar los procesos de decisión política. La práctica coherente deberá ser dirigida por el conocimiento de las totalidades concretas que son las sociedades históricas. Por eso, el existencialismo contiene otro rasgo que forma parte de la crítica marxista de Sacristán al positivismo: la búsqueda de concreción¹⁰². Si bien lo que esa concreción significa para el marxismo es algo radicalmente diferente: como se ha intentado mostrar a lo largo de este capítulo, lo decisivo es el criterio que se considera fundante de la síntesis concreta: la hermenéutica de la subjetividad o la constitución social y práctica del ser humano. El Sacristán

101 *Spinoza konnte noch sagen: Der freie Mensch denkt an alles anderer eher als an der Tod; seine Weisheit ist nicht der Tod, sondern sein Grübeln über das Leben.*

102 Esa equivalencia ha sido apuntada por Sartre: *El existencialismo, como el marxismo, aborda la experiencia para descubrir en ella síntesis concretas.*

marxista ha heredado la aspiración existencialista a la concreción, pero ya en su primer momento como pensador, la consciencia de la realidad social del ser humano era muy fuerte en él.

El acercamiento a la clase obrera tiene en Sacristán fuertes motivaciones: su idealismo fundado en la sociabilidad humana obra en su personalidad como su motivación más profunda empujándole más allá de un mero pragmatismo positivista. Pero además, teóricamente, el marxismo se ofrece como esa síntesis de idealismo y materialismo que Sacristán necesita para seguir desarrollando su pensamiento; en cambio, el positivismo no le ofrecía instrumentos para pensar racionalmente el mundo de los valores y los fines de la humanidad. Se debe concluir, que toda la formación cultural y filosófica de Sacristán le lleva consecuentemente al marxismo: la síntesis que Sacristán buscaba a principios de los 50 entre positivismo y existencialismo resultó ser el marxismo.

CAPÍTULO VI

La formación del pensamiento lógico y científico de Sacristán: el sistema lógico de Heinrich Scholz y su influencia en la evolución del pensamiento sacristaniano

La decisión de Sacristán de estudiar lógica en Münster es una muestra de la consecuencia con que adoptó un punto de vista racionalista en la comprensión de los temas fundamentales de la existencia humana. Muestra también al mismo tiempo su interés por la ciencia a partir de la idea de que la ciencia es el factor clave de la racionalidad moderna. La lógica formal es la disciplina de la investigación metacientífica por excelencia y su dominio de los fundamentos de la ciencia supuso un gran avance en el conocimiento y desarrollo de las ciencias –además de ser directamente responsable de la más reciente revolución tecnológica, la informática, desarrollada a partir de la formalización de los lenguajes naturales-.

Sacristán decide ser el introductor de la lógica matemática contemporánea en la cultura española, dedicando a ello una buena parte de su trabajo académico e intelectual y ello debe verse como un deseo de apoyar la modernización del país. Las condiciones políticas del país impidieron que él realizara esta tarea en toda su amplitud, negándole el acceso a la cátedra de lógica formal; pero de todos modos a Sacristán le cabe el mérito de haber publicado uno de los primeros manuales de esa disciplina en el Estado español. La lógica formal había experimentado un gran desarrollo en la primera mitad del siglo, después de alcanzar el rango de disciplina científica gracias a la matematización derivada de las investigaciones de Frege, y se revelaba ya como fundamento de la nueva comprensión de las ciencias -especialmente desde los estudios de Russell, Wittgenstein y el círculo de Viena-. El carácter fuertemente germanófilo de su formación cultural es decisivo para que Sacristán realice este estudio de la lógica formal en Alemania, donde esta nueva especialidad está, sin embargo, menos desarrollada. Pero este desarrollo menor de la lógica en Alemania, en comparación con el de la escuela inglesa o vienesa de lógica, le presta determinadas peculiaridades que se derivan de la personalidad de su principal promotor, Heinrich Scholz¹⁰³. Si descontamos sus trabajos teológicos, la obra escrita de Scholz se reduce a dos libros de lógica -uno de ellos escrito en colaboración con Hasenjaeger-, y un buen número de conferencias y artículos, los más importantes recogidos en una edición de 1961 por sus discípulos¹⁰⁴. El hecho de Scholz estuviera en 1954 gravemente enfermo hizo que Sacristán estudiara lógica con su sustituto, Hans Hermes.

103 El atraso de la introducción de la lógica formal en la Universidad alemana es debido a problemas estructurales de esa Universidad. Pues aunque se reconoce a Frege como creador de la moderna lógica matemática, éste no pudo acceder nunca a una cátedra en la Universidad y su influencia no fue importante en la filosofía alemana. Scholz pudo promover la lógica en la Universidad gracias a su posición de catedrático, pero su cátedra era en realidad de teología evangélica.

104 Estos libros son: Heinrich Scholz, *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, Köln, Staufen Verlag Edmund Bercker, 1941; *Mathesis Universalis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, Herausgegeben von Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Joachim Ritter, (recopilación de textos); y Heinrich Scholz und Gisbert Hasenjaeger, *Grundzüge des mathematischen Logik*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 1961.

Heinrich Scholz llevó a cabo su trabajo de propagación de la lógica en las difíciles condiciones políticas de la Alemania hitleriana -recuérdese el asesinato de Moritz Schlick por un estudiante nacional-socialista-. Sacristán rinde homenaje a esta lucha de Scholz, con la que sin duda se identifica, al comienzo de artículo de 1957 sobre Scholz para la revista CONVIVIUM con motivo de su muerte¹⁰⁵: *Scholz no dejó de ser un filósofo, asumiendo además la responsabilidad moral que él consideraba aneja a este título; y ello a veces hasta extremos arriesgados [...] en un momento en el que al recrudecerse, como consecuencia de la guerra, la tiranía a que se hallaba sometido su país, hasta los científicos de la más viva sensibilidad moral renunciaban a todo intento de oposición* (SPMII 56-67).

En la actitud moral y política de Scholz hay un modelo de conducta, coherente con su propio desarrollo filosófico; pero además las propias posiciones teóricas de éste tuvieron una influencia decisiva en Sacristán. Quizá la característica principal del pensamiento de Scholz es que se inscribe en la corriente filosófica del racionalismo europeo enlazando con la tradición filosófica clásica griega, en especial Platón y Aristóteles; sus estudios sobre lógica le hicieron profundizar en los postulados que constituyen la matriz del pensamiento científico, recibiendo la influencia de Leibniz y Descartes. Por otro lado, sus primeros estudios teológicos y la influencia de los trabajos de Frege le llevaron a una posición platonizante en su concepción ontológica; pero este detalle, como señala Sacristán en su artículo sobre Scholz, es secundario puesto que no impide que su trabajo formal esté a la altura de las investigaciones lógicas (SPMII 88). Lo principal es que el racionalismo fuertemente enraizado en el pensamiento tradicional del continente europeo, como elemento sustantivo de su posición filosófica, le llevó a oponerse a la concepción positivista de la lógica -y, por tanto, también de la ciencia-. Sacristán lo subraya en su texto sobre Scholz: *pero lo cierto es que el pensamiento de Scholz y su doctrina de la Mathesis Universalis constituyen la antítesis rigurosa del neopositivismo o positivismo lógico* (SPMII 83).

Este rasgo crítico frente al positivismo será compartido por Sacristán, para quien la crítica del positivismo en su vertiente política liberal será un rasgo importante de su discurso marxista, empezando por su artículo *Filosofía* de 1958 para la Enciclopedia Espasa.¹⁰⁶ Por eso, entre las filosofías de la razón, que Sacristán incluye junto al marxismo en ese artículo, se encuentran el racionalismo científico y el cristiano. El estudio de Scholz en Münster facilitó a Sacristán alguno de sus argumentos en esos escritos, especialmente la argumentación de la verdad de Aristóteles como apoyo del materialismo histórico. Por otro lado, Sacristán obtuvo en Scholz un fundamento a la hora de establecer su propia tesis epistemológica fundada en la abstracción.

Scholz comienza sus trabajos de lógica con un artículo en los BLÄTTER FÜR DEUTSCHE PHILOSOPHIE (Band 4, Heft 1, Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin, 1930), *Die Axiomatik der Alten*, que constituye el primer capítulo de *Mathesis Universalis*. Scholz expone y analiza en este artículo la doctrina aristotélica sobre los principios fundamentales; especialmente trata de aclarar el significado, para una teoría moderna de

105 *Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz*, CONVIVIUM, año II, núm.1, 1957, (SPMII, 56-89).

106 La insuficiencia del positivismo es su negativa a construir un sistema coherente de valores, abandonando la decisión a criterios pasionales –cf. David Hume: *la razón es sierva de las pasiones*–.

la ciencia, de la clasificación aristotélica de las afirmaciones de una ciencia en postulados o axiomas indemostrables de la teoría y teoremas demostrables a partir de los primeros (*Mathesis Universalis*, p.33). Aristóteles afirma que se reconoce la verdad de los axiomas por su evidencia, siendo ésta una forma superior de la verdad, mientras que los teoremas demostrables derivan su verdad de la verdad de los axiomas¹⁰⁷. Ahora bien, según Scholz, lo que distingue la teoría moderna de la ciencia es la fundamentación de la lógica en el postulado de ausencia de contradicción, que sustituye al de evidencia (*op.cit.* 37). Sacristán insiste, no obstante, en su artículo en el trasfondo platónico del pensamiento de Scholz, subrayando el empleo de la palabra 'evidencia' por Scholz, y lo achaca a su tendencia platonizante (SPMII 69: [...]*Jesa «evidencia»-, es una muestra inequívoca de su tendencia platonizante*). Pero el texto de 1930 muestra que Scholz ha sido consciente de la insuficiencia de la noción de evidencia y, precisamente, la renuncia al postulado de evidencia, sustituyéndolo por el de no contradicción, es una depuración de elementos platónicos en el sistema aristotélico.

El platonismo de Scholz parece derivado de la influencia agustiniana sobre la teología evangélica. De aquí que se pueda hablar, como hace Sacristán, del iluminismo platonizante que se halla como trasfondo de su filosofía. El idealismo platonizante de Scholz aparece alguna vez en su sistema; por ejemplo, señala Sacristán, Scholz resuelve la cuestión de la referencia de las variables predicativas al modo de Frege -...*a las variables predicativas sustituye unos entes, que son 'ideas'* (SPMII 64)-. Ahora bien, el plan de trabajo y la estructura de su proyecto de investigación lógica son en Scholz aristotélicos. Sacristán, consciente de ello, dice al final del artículo de CONVIVIAM: *De entre los lógicos antiguos -sea permitido entreabrir al final de este artículo una puerta sobre terreno nuevo- no ha sido tanto Platón, sino más bien Aristóteles, el que más efectivamente ha estado cerca del mundo mental en que se mueve Scholz* (SPMII 88-89).

Por eso la insistencia de Sacristán en su artículo acerca del platonismo de Scholz parece ser debida a sus propios intereses teóricos en 1957. Incluso habla de una tradición platónico-leibniziana, que propugna la matematización de las ciencias (SPMII 74 y 86). Esto parece ser consecuencia del hecho de que la adquisición de un modo de pensar aristotélico es reciente para el Sacristán de 1957, pero también de su propia íntima inclinación por el platonismo en su juventud. En realidad Sacristán parece considerar la propia investigación aristotélica como el desarrollo del programa filosófico de Platón. Esta idea parece desprenderse de su análisis del trabajo *Was ist Philosophie?* de Scholz. Para Sacristán, Scholz reivindica a Platón cuando interpreta *la exigencia platónica de carencia de supuestos como un primer concepto de «investigación de fundamentos»* (SPMII 87). Por tanto, la investigación lógica de Aristóteles habría sido el desarrollo del programa platónico de la filosofía como conocimiento carente de supuestos. A esto debe añadirse que Sacristán considera con Scholz el programa platónico de la matematización de las ciencias, origen de la astronomía antigua e inspirador de la investigación galileana, como el fundamento de la Lógica, *disciplina exacta como la matemática, pero que suministrará a ésta sus fundamentos (ibid.)*. El hecho de que

107 Ortega discutió detenidamente este tema en su libro *La noción de principio en Leibniz*. La ocupación de Sacristán con Leibniz tiene una raíz orteguiana, pero el estudio con Scholz le proporcionó a Sacristán el criterio racionalista que es la interpretación inmanente de la filosofía de Leibniz; especialmente importante en este sentido es *Metaphysik als strenge Wissenschaft*.

Sacristán se hayan inclinado por esta interpretación de Scholz es ya índice de la raíz idealista de su modo de pensar.

La evolución de Sacristán en 1956 desde la idea de la 'inmanencia de la libertad' hacia lo que denominaremos aquí la segunda síntesis, la del 'marxismo como ilustración' viene acompañada de un mayor interés por la filosofía de Aristóteles frente a la de Platón. Es un desarrollo desde el idealismo al materialismo, que no olvida la importancia del idealismo en la definición de lo humano. Sacristán pasa así de una concepción de la 'verdad como desvelación del ser' a la concepción de la 'verdad como consciencia y como producción'. En este tránsito Sacristán está acompañado por la interpretación que Scholz realiza del platonismo: el análisis del idealismo platónico como una ontología con proyección metodológica.

Precisamente, el modo detallado en que Sacristán ha tratado el problema del convencionalismo y su superación por Scholz en su artículo de CONVIVIUM es un índice de la evolución de su pensamiento, al tiempo que de la influencia de Scholz. Sacristán ha estudiado con detalle y resuelto la cuestión del convencionalismo en este artículo sobre Scholz. Es decir, ha reconocido la necesidad y los límites del convencionalismo: *si convencional en cuanto al modo concreto y detallado de ser construido, el cálculo, por lo común, no será en cambio convencional en cuanto a su objeto y a su finalidad: la finalidad y el objeto del cálculo le prescriben sus características* (SPMII 69). Sacristán admite que el cálculo lógico se construye con una cierta 'libertad en los detalles'; pero afirma que este cálculo se encuentra, no obstante, doblemente ligado al sistema de las ciencias, por su finalidad y por su objeto, concluyendo que *la convencionalidad del cálculo como todo sistemático, es la así negada* (SPMII 70).

Lo que se afirma aquí sobre el cálculo lógico puede ser generalizado como tesis epistemológica sacristaniana: dos parámetros determinan el universo conceptual, limitando el convencionalismo de los medios de expresión: la finalidad y la adecuación al objeto. Por un lado, se trata del funcionalismo del conocimiento respecto de la finalidad que tiene raíces kantianas; por el otro, de la aceptación de la definición aristotélica de la verdad como adecuación del concepto al objeto de la experiencia que se considera en cada caso, lo que en Sacristán responde a una definición materialista de la ontología. La verdad, según la lección de Sacristán, está en íntima relación con la libertad, la cual es, por un lado, creatividad orientada por la finalidad subjetiva; por otro, consciencia de la necesidad objetiva.

La refutación del convencionalismo sería el hecho de que los sistemas axiomáticos no se construyen arbitrariamente, sino a partir de un lenguaje formalizado científico y con la finalidad de ser aplicados a las ciencias. Sólo la elección de los axiomas es convencional. Pero lo que interesa de un cálculo lógico es su rendimiento, su aplicabilidad a los lenguajes científicos y su capacidad de trabajar con ellos analíticamente. La semántica de los sistemas axiomáticos se encuentra en los lenguajes formalizados científicos y la lógica se legitima pragmáticamente en su aplicación a las ciencias naturales exactas –es el código lingüístico en el que se escriben los contenidos científicos-. Esto justifica la importancia que la construcción semántica de la lógica

formal tiene para Scholz y es una indicación acerca de la vigencia de la investigación ontológica.

Pero el problema que plantea una interpretación semántica de la lógica es el de la referencialidad de los enunciados contruidos por la sintaxis del lenguaje elegido. El análisis consiste en diferenciar los elementos sustantivos de los atributivos en el lenguaje. Es decir, los elementos individuales, constantes o variables, y las variables predicativas. Las constantes y las variables del sistema nombran individuos que se relacionan consigo mismos según la relación de identidad. Pero, ¿qué nombra un atributo?. Scholz responde a esta pregunta platónicamente: una variable predicativa, un atributo del lenguaje natural, nombran una idea. ¿Y que nombra una proposición de identidad del sistema lógico construido en sistema axiomático?. Scholz adopta la solución de Frege: toda proposición verdadera es un nombre para la verdad, toda proposición falsa en un nombre para la falsedad. Esto conlleva naturalmente la aceptación de una ontología platónica en el que las ideas tienen existencia real y la verdad es otro nombre del ser. Pero la interpretación aristotélica de la lógica conduce a una relativización del platonismo, que en Scholz se formula conscientemente como 'principio de tolerancia'; la inclusión del principio de tolerancia en el sistema axiomático de Scholz, le viene a dar un parecido de familia con el relativismo ontológico de Quine que Sacristán estudiará más adelante.

La segunda característica de esta concepción de la lógica de Scholz es que no es dogmática. Scholz es muy consciente de que su concepción platonizante acerca de la existencia de las formas con independencia de la materia que las constituyen, es una elección fundada en criterios de creencia y gusto personales, no una necesidad del propio sistema lógico. En este sentido tuvo siempre presente la máxima de Fichte: *La clase de filosofía que uno elige depende de la clase de hombre que se es*¹⁰⁸ (*Grundzüge der mathematischen Logik*, 12). Esta máxima, expresión sintética del 'principio de tolerancia', es de aplicación general en el pensamiento de Scholz. La máxima supone el reconocimiento de la posibilidad de trabajar en la lógica formal con una cierta independencia respecto de los postulados ontológicos; por eso Scholz reconoce la aportación de Hilbert a la lógica con su definición de la implicación -como formulación moderna del *tertio excluso* aristotélico-, al tiempo que discute la interpretación formalista que el propio Hilbert da de la lógica. El 'principio de tolerancia' es el reconocimiento de que la filosofía es materia opinable. Sin embargo, esto no significa una caída en el convencionalismo, sino que, por el contrario, el 'principio de tolerancia' es la integración del convencionalismo en el sistema de racionalidad que Scholz construye.

Sacristán subraya que el principio de tolerancia es una reflexión moral incluida en el discurso lógico. Cada una de las interpretaciones filosóficas está sujeta a crítica. Ninguna puede afirmarse como absolutamente verdadera sin volverse dogmática. Scholz intenta mostrar que puede hacerse una metafísica científica, pero es consciente de la posibilidad de su proyecto está en función de las premisas de las que parte. Por

108 *Was für eine Logik man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.* Esta máxima aparece citada en varios lugares de la obra de Scholz y es comentada por Sacristán en el artículo de *CONVIVIUM* (SPMII 68). El desarrollo de la ciencia y el conocimiento viene a ser un diálogo entre puntos de vista contrapuestos y complementarios, como vino a señalar más recientemente Imre Lakatos.

esto, según el pensamiento de Scholz, lo que debe prevalecer en cuanto a las concepciones de la lógica será un principio de tolerancia: el pensamiento responsable sólo es auténticamente posible bajo la forma del condicional: si..., entonces... Eso significa que en toda investigación existen presupuestos indemostrables, que deben distinguirse de lo que se puede conseguir como 'pensamiento responsable', es decir, pensamiento lógicamente consecuente.

Esta tolerancia que Scholz exige respecto a las concepciones subyacentes al trabajo lógico es la que Sacristán le dedicará en su análisis del trabajo de Scholz. Por su lado, Sacristán, tan riguroso en cuestiones éticas, no dejará de tener en cuenta el principio de tolerancia de Scholz cuando se trate de debatir cuestiones teóricas de fondo. Pues incluso en relación a las propias cuestiones de ética y comportamiento político, cualquier afirmación y cualquier actitud práctica tiene su verdad en relación al sistema de premisas del que se deriva, sistema cuya condición de verdad es la coherencia, la no contradictoriedad. A partir de un sistema establecido de premisas se deducen las prácticas y las tesis cuya condición de verdad es su consecuencia. El pensamiento responsable es el que deduce rigurosamente las consecuencias de las premisas de su modo de pensar.

Scholz intenta en su principal obra, *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, fundamentar científicamente la ontología aristotélica mediante una formalización matemática. Ese programa da origen a la lógica matemática; la lógica matemática es la ontología aristotélica reproducida con los medios de expresión exacta desarrollados por Leibniz como estructura de la *mathesis universalis*. De este modo, se puede hablar de una metafísica rigurosamente científica que es la ontología en el sentido de Aristóteles; esta ontología es la doctrina del ente pensado como *ens transcendental*, es decir, en tanto que el ente es independiente de las condiciones de una realidad determinada.

Esto quiere decir que los principios de la metafísica y los principios de la lógica tienen el mismo objeto: aquello que es trascendente en nuestra realidad porque tiene validez general para todos los mundos posibles, según el célebre postulado leibniziano. El sistema lógico de Scholz es una auténtica metafísica construida al modo de Leibniz (*op.cit.* 141-142). Esta metafísica es *una recreación de la ontología aristotélica* (citado por Sacristán SPMII 82). Así como el lógico moderno intenta desprenderse de toda concepción filosófica para centrarse en su trabajo algorítmico, al tiempo que el filósofo huye de la lógica, Scholz intenta hacer de lógica y filosofía disciplinas complementarias y postula su inseparabilidad (SPMII 58). La concepción de la lógica que Scholz defiende está en completa contradicción con la afirmación positivista -por ejemplo, en el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein- de que las verdades lógicas son vacías y sin contenido, negando por esto todo valor a la metafísica en la descripción de la realidad.

Esta contraposición con el positivismo contiene una crítica de sus raíces kantianas. La crítica de Kant es también, por serlo, un debate por recuperar el sentido tradicional de la palabra 'trascendental'; éste es el sentido aristotélico, según el cual la afirmación de un mundo real es trascendental. Pero, según una interpretación leibniziana que se inspira en Agustín de Hipona, esa trascendentalidad es divina y arraiga en una concepción de la

divinidad como iluminadora de la mente humana en la comprensión del ser. La propia exactitud del pensamiento ontológico desarrollado según un modelo matemático se funda en una confianza ilimitada en la divinidad, según la teodicea de Leibniz, para la que vivimos en el mejor de los mundos posibles.

El punto en el que Sacristán diverge de Scholz es en su intento de recuperar esa ontología idealista. En efecto, si en los escritos de Sacristán puede interpretarse la afirmación de materialismo como una afirmación trascendental, por ejemplo en el ensayo sobre Lenin de 1970, por otro la noción mantiene el carácter inmanente que adopta en la modernidad a partir de Kant, aunque encarnándose en el proceso histórico: es trascendentalidad proyectiva: los fines trascienden la realidad actual del sujeto.

Por otro lado, del mismo modo como la metafísica de Aristóteles iba *hacia una axiomatización de la física del cielo aristotélica*¹⁰⁹, la ontología de la *Metaphysik* de Scholz deberá contener los presupuestos ontológicos y la axiomática básica de las ciencias modernas. En este sentido la lógica matemática en la que se convierte el sistema de la metafísica rigurosa tiene las mismas pretensiones que la lógica desarrollada desde el punto de vista kantiano de la crítica de la metafísica, desde el positivismo. Scholz insinúa el motivo por el que el punto de vista kantiano sobre la lógica podría estar superado por el actual desarrollo de las ciencias. Kant habría querido fundamentar la física newtoniana a través de la investigación del contenido y el modo de validez del principio de causalidad; la física newtoniana implicaba la rigurosidad de las leyes universales y ésta sólo podía ser demostrada *a priori*. La física moderna, en cambio, está mucho más preocupada por la discusión sobre el concepto de probabilidad y su aplicación a los acontecimientos físicos. Tras 'la crisis de las ciencias europeas' no habría forma de mostrar la existencia de un *a priori* universal y eterno del conocimiento. La filosofía de la lógica de Scholz pretende superar los resultados de la filosofía clásica alemana y la concepción positivista de la ciencia, mediante la recuperación del racionalismo tradicional de la filosofía europea. Sacristán podrá entonces, fundándose en este racionalismo, recuperar la noción epistemológica de abstracción: los conceptos son ganados mediante la abstracción finalísticamente orientada a partir de los objetos de la experiencia.

La construcción del sistema lógico de Scholz se basa en el supuesto de que existe al menos una propiedad que es válida para todo ámbito del universo: la identidad de los entes consigo mismos, y que esta identidad se puede expresar rigurosamente en los sistemas lógicos. En cualquier mundo posible se puede afirmar que un individuo es idéntico consigo mismo y cualquier otra propiedad es aleatoria para los fines de la construcción sistemática. Poder definir los individuos que pertenecen a un determinado mundo es, por tanto, la única condición exigible para la construcción del sistema lógico. Esta consecuencia del convencionalismo del cálculo lógico -en el sentido arriba indicado: convencionalismo en la construcción-, ha sido plenamente asumida por Quine con su definición relativista de la ontología: *'existe lo que en un enunciado lógico se expresa mediante una variable que está ligada por un cuantor de existencia. Estas variables tiene carácter pronominal'*. Esta solución de Quine será recogida por Sacristán, pero había sido concebida -aunque no generalizada- por él a partir de Scholz.

109 [...]in einen Versuch einer Axiomatisierung der Aristotelischen Himmelsphysik (op.cit.166)

Ahora bien, ese convencionalismo está en función de las necesidades expresivas: *la doctrina platónica de las ideas es expresión de una necesidad constitucional del lenguaje y de la ciencia. Nada más.* (SPMII 65).

Desde este punto de vista, 'relativista ontológico', se puede hacer la siguiente interpretación del platonismo de Scholz como trasfondo de su lógica: la interpretación racional del mundo determina qué existe 'realmente', lo substantivo es propiamente un elemento variable determinado por la teoría, por el sistema de ideas. Por eso, la lógica, como matematización del sistema de interpretación racional del mundo, necesita ofrecer variables predicativas ligadas por el cuantor de existencia. El proceso de definición lógica consiste en la aclaración de los componentes fundamentales del mundo real inteligible.

La prueba de la posibilidad de una formalización de la ontología aristotélica a partir de un sistema lingüístico de tipo leibniziano -una *Leibnizsprache* lo denomina Scholz- viene dada por la construcción de una teoría lógica de la identidad. La identidad es definida como una propiedad, un predicado atributivo, que es interpretada como una función que asigna a las fórmulas elementales del sistema los valores de verdad y falso. El núcleo ontológico que subyace al sistema así construido, es la afirmación de lo que los metafísicos llaman 'Genidentidad': *es incuestionable que cada individuo, que pertenece al mundo real en el punto del tiempo t, es idéntico a sí mismo para ese punto del tiempo*¹¹⁰. Esta concepción de la identidad debe ser admitida incluso por un hegeliano: *Esto no se le ocultará a ninguna dialéctica hegeliana o no-hegeliana*¹¹¹. Por eso, esta afirmación será admitida plenamente por los marxistas de la DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE y una piedra angular para centrar el debate y la aclaración de las relaciones entre lógica analítica y método dialéctico. La precaución de Scholz no es por tanto banal, pues sirve para defender su sistema de posibles críticas fundadas en la ontología hegeliana, -como, entre otras, la marxista-. De hecho la polémica con Hegel, acusado de ocultar la existencia incuestionable de la identidad, tanto como la polémica con Kant, atraviesa todo el libro. De este modo, resulta verosímil que la influencia de Scholz -del mismo modo que ayudó a los lógicos marxistas de la DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE a clarificar los fundamentos de su disciplina- sea responsable de la actitud crítica de Sacristán hacia la filosofía clásica alemana que se puede comprobar en la tesis doctoral sobre Heidegger, como hemos de ver, con una cierta revalorización de las posiciones tradicionales en teoría del conocimiento y epistemología. En su tesis sobre Heidegger, en efecto, Sacristán defiende una epistemología fundada en la abstracción y recuerda cómo esta noción falta en Kant.

La verdad descansa pues en la identidad del ente consigo mismo como manifestación propia del ser. El sistema de Scholz está construido sobre la reflexividad de la identidad como propiedad absoluta del ser. El sistema de enunciados no describe más relación que esa identidad, y las proposiciones de segundo nivel construidas a partir de las afirmaciones elementales de identidad tienen la propiedad de nombrar conjuntos de

110 [...]*Jes ist unantastbar, daß jedes der wirklichen Welt angehörige Individuum im Zeitpunkt t für diesen Zeitpunkt mit sich selbst identisch ist.* (*Metaphysik...*, 181)

111 *Dies wird durch keine Hegelsche oder auch nicht Hegelsche Dialektik zum Verschwinden gebracht.* (*op.cit.*179).

individuos. Una característica del sistema de *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, que Sacristán subraya en su artículo de CONVIVIAM, es la de que la construcción semántica es un postulado básico de la propia construcción sintáctica. El sistema ha sido construido de tal modo que no es posible saber si las proposiciones son verdaderas o falsas a menos que se haya definido un universo de discurso al que estas proposiciones se refieren. El valor de verdad de una proposición sólo puede estar definido en relación a los universos que estos discursos nombran. No hay verdad que pueda definirse fuera de esta relación semántica. Lo que sucede, en cambio, es que cierto tipo de proposiciones son válidas para todos los universos de discursos. Las verdades formales no son, por tanto, verdades más allá de toda experiencia, sino afirmaciones que pueden ser comprobadas en todos los ámbitos de la experiencia.

La interpretación aristotélica de la lógica, acompañada de la construcción de un sistema de signos en la que la relación semántica es prioritaria respecto de la sintaxis, es posible gracias a las investigaciones lógicas de Tarski sobre la resolución de las antinomias lógicas por medios semánticos. Por otra parte, esta interpretación semántica que exigen las fórmulas lógicas en el sistema de Scholz, no sólo para tener sentido, sino incluso para poder ser construidas, forma parte de una concepción lingüística de la lógica. Es decir, la concepción que afirma que la lógica es un lenguaje de determinado tipo con determinadas referencias en el mundo sensible. Por eso precisamente el sistema lógico puede ser construido a partir del lenguaje natural, *por medio de unas pocas operaciones profundas en el modo de expresión natural*¹¹², puesto que todo enunciado está ligado siempre a una lengua conocida. Sacristán ha reparado también en esta afirmación de Scholz que ha de acercarle a la investigación de los fundamentos de la lógica en el lenguaje natural realizada por Quine: *todo sistema lógico elaborado hasta hoy, todo tipo de lenguaje simbólico-formal construido hasta hoy, lo ha sido con la intención de averiguar y reflejar las estructuras de un determinado lenguaje natural o, por lo menos, no rigurosamente lógico formal* (SPMII 59).

La adaptación de la estructura del sistema kantiano a su propio sistema de lógica por Scholz, incluye también la afirmación de ignorancia acerca de cómo es posible el entendimiento universal sobre los enunciados analíticos: *¿Cómo es posible ese maravilloso entendimiento sobre las proposiciones analíticas? No lo sabemos*¹¹³. La única explicación que Scholz encuentra a mano es similar a la de Leibniz o Kant: se trata de una chispa de inspiración divina, "*Effekt eines göttlichen Funkens*" (*ibid.*). Con esto también Scholz se desentiende del filosofar posterior a Kant, que ha partido siempre de esta pregunta. Sacristán en su tesis doctoral hará notar, tal vez como reflejo de sus propias inquietudes, cómo Heidegger se enfrenta a este problema. La solución heideggeriana, consistente en la acentuación de la finalidad subjetiva -es decir, de la intencionalidad descrita como proyecto, resultado de una iluminación de la comprensión humana por el Ser-, es recogida por Sacristán al situar la finalidad como elemento limitador de la convencionalidad.

112 *...durch weniger tiefe Eingriffe in der natürliche Ausdrucksart* (*op.cit.* 19). La lógica es así sentido común críticamente afinado; esa noción es básica en Sacristán y enlaza con el tema de la filosofía de la praxis gramsciana.

113 *Wie ist diese wunderbare Verständigung über die analytischen Sätze möglich? Wir wissen es nicht* (*op.cit.* 171). Recuérdese que el racionalismo más reciente estudia esas estructuras universales del pensamiento como 'universales lingüísticos', estructuras lingüísticas subyacentes a todos los idiomas.

En la investigación de la finalidad racional, Sacristán intentará, en consonancia con su marxismo y a través de una reflexión sobre el significado del concepto de dialéctica, un modo de captación racional de la realidad alternativo, pero no sustitutorio, al de la lógica formal y la ciencia, intentando así superar las limitaciones del racionalismo clásico defendido por Scholz. De este modo, la crítica marxista de la filosofía complementa la crítica heideggeriana de la metafísica y será la investigación materialista de la historia la encargada de sustituir a la filosofía en el único terreno que Scholz le asignaba, la formulación de máximas educativas para la humanidad.

Según Scholz, los principios de su ontología valen para todos los conjuntos de individuos en todos los ámbitos posibles y por esto mismo sus afirmaciones son independientes del tiempo. Ahora bien, su validez es trivial: son verdades que se reconocen sin necesidad de prestarles atención. En realidad esta ontología sería una filosofía de lo inconsciente, *Philosophie des Unbewußten* (op.cit,p.153), de los conocimientos y principios de acción que están incorporados como derivados de la naturaleza de las cosas al ser humano; y de tal modo que la investigación científica, tanto más cuanto más exacta quiere ser, tanto como la vida cotidiana del ser humano, tienen que contar con ellos para alcanzar sus fines. Lo que para los positivistas es fórmula vacía, mero instrumento para el trabajo con conceptos, es para Scholz verdad - en sentido aristotélico- olvidada de tan evidente. Sólo la pasión incontrolada, dice Scholz, está excluida del reino de esta ontología: la ontología matemática es la expresión de los fundamentos inteligibles y racionales del mundo. Por eso, esta metafísica no es artículo de lujo o un monopolio de los filósofos sino una ciencia con carácter fundamental.

La influencia de Scholz en el pensamiento de Sacristán ha sido permanente, como lo reconoce el propio Sacristán en una conferencia al final de su vida, *Reflexiones sobre una política socialista de la ciencia* (ver Anexo). Sacristán ha entendido el marxismo como la expresión más consecuente del racionalismo, caracterizada por sus objetivos comunistas. Ahora bien, si Sacristán estaba ya maduro para el racionalismo antes de su viaje a Münster, Scholz ha sido probablemente la personalidad que ha inspirado el racionalismo en él. De ahí la importancia de esta identificación sacristaniana.

Otro elemento importante de la época de Münster lo constituye la relación que entonces pudo establecer Sacristán con la DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE. Hay motivos para pensar en la influencia de la polémica sobre lógica DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE de los años 53-56 sobre Sacristán; esta revista fue seguida por Sacristán a lo largo de toda su vida, quien poseía la colección casi completa de la revista. Aunque en esta colección faltan precisamente los primeros números - donde se desarrolla esa polémica-, no es difícil pensar que estos fueron leídos por Sacristán durante su estancia en Münster. El testimonio de Ettore Casari, compañero de estudios de Sacristán en Münster e introductor de la lógica formal en Italia, es en esto fundamental. Casari se ocupaba en los años de su estudio en Münster de las relaciones entre lógica formal y método dialéctica, al tiempo que lector de la DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE -según me ha confirmado en entrevista personal-. Todo parece indicar que Sacristán conoció esta revista en Münster y el debate que en ella se mantuvo.

Por otro lado, la influencia del propio Scholz en la revista, la resonancia de temas discutidos en ella en los textos sacristanianos y la relación de Sacristán con los autores que en ella escribían, son argumentos filológicos para pensar en su lectura por Sacristán. Dentro de los autores que escribieron sobre lógica para esta revista se debe hacer mención de Wolfgang Harich y de Georg Klaus, quienes mantuvieron relación con el desarrollo del pensamiento de Sacristán en uno u otro momento de su vida. Georg Klaus aparece mencionado en el texto del seminario de Arras del 1963 -donde Sacristán habla de las *publicaciones muy creadoras, aunque tal vez aún inmaduras, del filósofo marxista alemán Georg Klaus-*, y Harich escribió sobre temas ecológicos en la década de los 70 siendo recogidas y criticadas sus propuestas por Sacristán. La propia revista aparece mencionada junto con la cita de Klaus en el texto de Arrás. Por otro lado, es interesante la aportación del discípulo de Heinrich Scholz, Karl Schröter.

CAPÍTULO VII

La tesis doctoral sobre Heidegger.

1. El significado de la tesis sobre Heidegger para la trayectoria intelectual de Sacristán.

Al menos desde 1951 se ha ocupado Sacristán de la filosofía de Heidegger y el año 53 señala el momento en el que éste ha ejercido su influjo sobre él con especial intensidad. La tesis doctoral de Sacristán, publicada en 1959 con el título *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, está escrita en un momento en que su pensamiento ha superado la influencia heideggeriana. La tesis consiste de hecho en una crítica de la gnoseología de Heidegger que contiene una afirmación sobre la epistemología que Sacristán defiende. Pero esa crítica no impide que Sacristán aprendiera en el pensamiento de Heidegger cuál era la problemática fundamental de la filosofía moderna; porque como dice en el capítulo de conclusiones: *No hay duda de que Heidegger recoge en su temática muchos de los motivos en torno a los cuales libra hoy su lucha más decisiva la razón* (IDEAS 261).

*¿Qué puede aprender el pensamiento racional de las ideas gnoseológicas de Heidegger?*¹¹⁴. Esta pregunta ha sido el *Leitmotiv* del trabajo sacristaniano en la elaboración de su tesis doctoral sobre Heidegger. Es de alguna manera lo que Sacristán se había planteado ya en *Concepto kantiano de historia* (1953), en el que Sacristán pretendía entender la ontología de Heidegger como un elemento de la filosofía de la historia kantiana. La tesis doctoral de Sacristán es otra muestra de que, a finales de los años 50, los intereses teóricos de Sacristán se han desplazado hacia el estudio de la ciencia. Al mismo tiempo es un desplazamiento hacia los intereses centrales de la filosofía de la modernidad: de la ontología hacia la gnoseología; pues la teoría del conocimiento se encuentra en el centro de los estudios filosóficos del siglo XX como investigación auxiliar del conocimiento científico. Pero Sacristán no abandona el tema ontológico: la refutación del convencionalismo parte de la ontología. Por otro lado, la pregunta no está meramente dirigida hacia la reflexión filosófica del siglo XX, sino que tiene también una punta dirigida hacia la propia reflexión de Sacristán, quien debe hacer un balance de su propio filosofar con vistas a las nuevas tareas intelectuales que su práctica cultural y política le exige.

En su trabajo sobre Kant de 1953, *Concepto kantiano de historia*, la preocupación ontológica de Sacristán era todavía predominante. Se vio que esta preocupación ontológica se relacionaba con el interés por Heidegger y tenía una forma idealista. Pero el idealismo de Sacristán pierde en su desarrollo su carácter abstracto cuando busca realizar consecuentemente sus metas. Entonces Sacristán se enfrenta a los obstáculos de la realidad material y reconoce los instrumentos materiales de realización de sus proyectos. La realidad social moderna se fundamenta en la idea de que el desarrollo de la humanidad deriva de la utilización práctica del conocimiento y no de una idea

114 Manuel Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, C.S.I.C., p.11.

abstracta de libertad como la que se proponía en *Concepto kantiano de historia*. Será, por tanto, hacia la ciencia hacia donde Sacristán dirija sus intereses una vez que compruebe su realidad fundamental en la cultura europea de la posguerra. Sacristán busca así insertarse en el proceso histórico real. Por eso, afirma que, incluso si se aceptara la crítica de Heidegger al nihilismo europeo, habría que reconocer que la única manera de superar ese nihilismo es *insertando esa negatividad en un verdadero y real proceso, y pensándola procesualmente* (IDEAS 258). La categoría de proceso se opone a la historia mítica de Heidegger. Esta es la única manera de resolver el problema planteado por los versos de Hölderlin: «*mas donde yace el peligro crece/ lo Salvador también*» (*ibid.*).

Por otro lado, en la tesis doctoral Sacristán identifica ciencia y racionalidad. La misma forma de la pregunta indica que la inquisitoria se dirige contra el modo de filosofar heideggeriano: se trata de saber si ese filosofar aporta algo al conocimiento científico o no. En su estudio sobre Kant, Sacristán había utilizado la analítica ontológica de Heidegger como medio de resolver su insatisfacción ante el formalismo kantiano. Pero en 1959 Sacristán ha descubierto ya en la lógica formal un modo racional de resolver las cuestiones ontológicas: *la verdad formal suele ser tratada por sus estudiosos con más respeto por la realidad de lo que Heidegger parece creer* (IDEAS 263).

La concepción antropológica de la inmanencia de la libertad sufría la influencia platónica, y la determinación ontológica que Sacristán intenta en sus primeros escritos filosóficos apunta a un idealismo de las esencias. Con su ontología de las esencias objetivas y eternas el platonismo ofrece un punto de apoyo en la construcción de la universalidad de los ideales humanistas. De aquí que, en el Sacristán de la primera época, un platonismo difuso sea una forma de racionalización de la filosofía de Heidegger. El personalismo y la teoría del amor de *El Banquete* constituyen el contenido ontológico del ser social para la teorización de la inmanencia de la libertad, pero el inmanentismo de Heidegger ofrece los esquemas formales de esa ontología: 'la libertad es la esencia de la verdad y la verdad es el fundamento de la historia' (SPMII 36, 41). Esa inmanencia se funda en la afirmación de la finalidad subjetiva: la antropología heideggeriana define la trascendencia como autotrascendencia. La inmanencia de los fines al sujeto humano es la negación de cualquier forma de teleología objetiva, constituye la característica esencial del existencialismo y es un rasgo del pensamiento de Sacristán que éste ha heredado más radicalmente de esa filosofía; pero, si bien su aceptación del marxismo le exige considerar la existencia de leyes históricas, y reconocer procesos objetivos de desarrollo que están orientados en determinadas direcciones, nada garantiza que esos procesos tengan una finalidad adecuada a las aspiraciones humanas.

La tesis idealista se corrige con una comprensión procesual de la historia: dialéctica del sujeto en interrelación con los objetos exteriores a su conciencia. Al aceptar Sacristán, movido por determinadas necesidades históricas, el punto de vista marxista a mediados de la década de los 50, ha tenido que adoptar una posición materialista: existe un mundo exterior a la conciencia que determina su organización y sus contenidos. Se debe entender que en ese cambio teórico no hay solución de continuidad: la ontología de la futurición heideggeriana implica la supeditación de las categorías al proyecto: *la comprensión tiene la estructura de proyecto* (IDEAS 80) -y es uno de los ejes del pensamiento ontológico en Sacristán-; pero al mismo tiempo Sacristán había definido el

proyecto en *Concepto kantiano de historia* sobre la base de la necesidad experiencial¹¹⁵ y la teleología objetiva, como un proyecto de ilustración. Los ejes de coordenadas en los que se mueve el pensamiento de Sacristán marxista han girado, pero son los mismos. Hay una toma de conciencia -una 'desvelación' y una nueva 'síntesis'- en la que el proyecto comunista viene a definir el universo de ideas y las herramientas teóricas para la consecución del ideal. De aquí la refutación de Heidegger por Sacristán: *La razón vive hoy doblemente solicitada por la historia, la cual le impone la tarea de comprenderse en su génesis y la de luchar por su futuro en un mundo cuyas dificultades por un lado y perspectivas por otro no es necesario describir una vez más* (IDEAS 273).

Vemos aquí la superación del convencionalismo, desde la experiencia y desde la intención, el doble nudo que ata la razón al devenir histórico. De ese modo, la perspectiva racionalista vista desde el materialismo está mediada por los ideales: ese es el significado de materialismo dialéctico. No hay, por tanto, abandono del idealismo en Sacristán, sino búsqueda de la concreción histórica de la idealidad en lo material. El criterio de la práctica se hace entonces el elemento decisorio de cualquier formulación teórica: no basta con formular un proyecto; éste tiene que ser practicable. La consecuencia exige buscar los medios de realización de la idealidad -y éste es el sentido de la radicalidad marxista-ilustrada-.

Sobre esas bases, Sacristán se opone al ontologismo irracionalista de Heidegger y de aquí la seguridad con que Sacristán contestará a su propia pregunta: Heidegger no puede ofrecer nada al pensamiento racional: *queda negativamente contestada la pregunta principal: ¿puede aprender algo de la escatología heideggeriana el pensamiento racional?* (IDEAS 262). Quizás sea exagerada la rotundidad del respuesta. Hay motivos para pensar que Sacristán sí aprendió algo de Heidegger; a descubrir ese algo más está dirigida la siguiente investigación.

2. La interpretación de la filosofía de Heidegger por Sacristán.

Si *Concepto kantiano de historia* es una reconstrucción de la filosofía de la historia de Kant desde la ontología, la tesis doctoral, haciendo el camino inverso, deducirá las ideas gnoseológicas de Heidegger desde su origen kantiano, descubriendo cómo se realiza el giro irracionalista en Heidegger. En todo su planteamiento de la gnoseología heideggeriana, Sacristán muestra el origen kantiano del enfoque que Heidegger hace del problema. Comienza mostrando cómo Heidegger se ha deshecho del planteamiento tradicional de la gnoseología, que se fundamenta en *el problema de la transcendencia del conocimiento* (IDEAS 17), radicalizando el planteamiento de Kant. Pero Sacristán señala al mismo tiempo que Heidegger se distancia del formalismo de la teoría del conocimiento kantiano. Kant, en efecto, al afirmar al tiempo la existencia del mundo externo a la conciencia y la imposibilidad de conocer su realidad, ha obviado completamente el problema relativo al qué y al cómo del conocer: se conoce lo que la razón

115 Si el análisis de la intencionalidad heideggeriana pudo convertirse en una teoría subjetiva de la finalidad en Sacristán -con fines diferentes-, la disposición y la facticidad de la filosofía de Heidegger, en cambio, no podían convertirse en una teoría de la causalidad eficiente en la historia que Sacristán nombra con la expresión 'necesidad experiencial'. La expresión puede ser una paráfrasis de la idea de Ortega sobre la historia como fondo de experiencia para diseñar el futuro, pero no proviene de una teoría de las necesidades. Esa tesis sacristaniana parece ser una interpretación de Kant derivada de las propias condiciones de desarrollo intelectual.

pone en la realidad, y no un objeto trascendente al sujeto mismo, y se conoce mediante formas puras o *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento. Heidegger, como Kant, niega el problema de la trascendencia; pero, al contrario de Kant, *no quiere arrancar de un ignoramus* (IDEAS 19). Heidegger se plantea el qué y el cómo del conocer, pero lo hace fuera de su planteamiento tradicional en el marco de la trascendencia. El problema no es cómo puede conocerse un mundo externo al de la conciencia, sino cómo es el sujeto conocedor y cómo se produce su conocimiento: *El modo de ser del sujeto conocedor y la descripción e interpretación del fenómeno del conocimiento mismo son los dos temas de partida del pensamiento gnoseológico de Heidegger* (IDEAS 20).

El fundamento de este enfoque de la gnoseología es la tesis que afirma la *interioridad (inmanencia) del conocimiento al sujeto conocedor* (IDEAS 19). Esta tesis se dice de otra manera afirmando que el conocimiento no es una propiedad del sujeto conocedor, sino un modo de ser de la existencia. Por eso, para Heidegger, el problema que plantea esta interioridad no es el de *cómo el conocimiento pueda salir de ella para ganar una «trascendencia»* (cit. de *Sein und Zeit*, en IDEAS 20), sino el de explorar su estructura. El conocimiento es un fenómeno derivado de esa estructura, porque lo humano es un/el *ente primariamente ontológico* (IDEAS 21). Por ello, se debe hablar de la existencia como el lugar donde el Ser adviene al mundo. Ese lugar del mundo en el que el Ser se manifiesta, se denomina *Dasein, estar* (traducción de Sacristán) o existencia. Por lo demás, según observa Sacristán, como el conocimiento es para Heidegger un fenómeno derivado de la estructura de la existencia, su estudio exige la comprensión de los rasgos principales de esa estructura según la filosofía heideggeria, los existenciales. Así, el capítulo primero de la tesis de Sacristán está dedicado al estudio del modo de ser del sujeto conocedor en la filosofía de Heidegger.

En ese primer capítulo, Sacristán comienza señalando la formulación de la trascendencia de Heidegger, ligada a la noción de intencionalidad: *el ser del hombre es trascendencia de sí mismo, rebasamiento esencial del límite que es para la «cosa real» la definición* (IDEAS 22). El 'sujeto conocedor' no trasciende hacia un ser objetivo, sino que la existencia es trascendencia de sí misma, ser autotrascendente. El ser del hombre, según Heidegger, es *Dasein*, el fundamento de toda existencia; es propiamente la existencia que *se trasciende hacia sus propias finalidades subjetivas o intenciones: la existencia, el poder-ser, no presenta referencia teleológica alguna a nada que la trascienda.[...] La existencia es poder-ser absoluto, sin fundamento entitativo ulterior; antes bien, ella es fundamento de toda otra posibilidad [...]* (IDEAS 24-25). El ser humano se encuentra 'ínsito en la facticidad', a partir de la cual debe construir su 'proyecto' intencional. Trascenderse es proyectarse a partir de la facticidad. El estar ínsito en la facticidad se nombra con la expresión ser-en-el-mundo. Precisamente por ser en el mundo, la existencia es al mismo tiempo un estar-con-los-otros, y su mundo es un mundo-en-común. Esto se dice, además, cuando Heidegger considera que el lenguaje es 'la casa del Ser', el rasgo mismo de lo humano que le constituye en el lugar donde el ser se manifiesta como existencia. Pues el lenguaje es propiamente el instrumento del ser en común humano.

La característica que permite a la existencia ser-en-el-mundo y estar-con-los-otros es su apertura, su estar abierto. La apertura se realiza mediante la disposición y la comprensión, que son los equivalentes isomórficos, dice Sacristán, de la sensibilidad y el entendimiento trascendentales de la filosofía kantiana. Así pues, el estar es en su

apertura y la apertura es comprensión predispuesta (IDEAS 40). La comprensión es de las posibilidades que la existencia puede proyectar. Por ser comprensión de posibilidades, esta comprensión se constituye como proyecto: *el poder-ser de la comprensión incluye la posibilidad de elaborarse. La comprensión tiene la posibilidad de elaborarse estructurándose. Esta estructuración es una comprensiva apropiación de lo comprendido, es «interpretación» existencial* (IDEAS 44).

Comprensión es interpretación y ésta se hace comprensión.¹¹⁶ Se trata del círculo metodológico de la hermenéutica postulado como constitutivo fundamental de la existencia: *la circularidad es un constitutivo de la existencia, fundado en la naturaleza anticipativa o trascendente del poder-ser de aquella* (IDEAS 45). La gnoseología de Heidegger es una absolutización ontológica del método hermenéutico propuesto por Dilthey para la investigación filosófica. La *doctrina de la circularidad del método filosófico* es el fundamento mismo del ataque de Heidegger contra la razón, pues manifiesta *la imposibilidad en que se encuentra la razón teórica de hallar base en sí misma para proceder luego rectilíneamente* (IDEAS 268). Pero ésta es, en realidad, la tesis de la convencionalidad de la axiomática científico-lógica, que Sacristán había afrontado como problema en sus estudios de lógica con Scholz y a la que había dado una solución fundada en los dos parámetros de la causalidad y la finalidad. La superación del convencionalismo viene dada por el análisis concreto de la génesis del conocimiento. Lo que esa solución significa desde el punto de vista general de la cultura, es que la razón teórica tiene su fundamentación en su concreción histórica. En esta concepción, Sacristán se apoyará en Lukács: racionalismo e irracionalismo serán dos modos de afrontar el problema que para la vida humana concreta plantea la abstracción del conocimiento científico.

Lo que caracteriza a la filosofía de Heidegger es su rechazo de la actividad común y cotidiana de los hombres. Si Heidegger ha definido con acierto la actividad del ser humano entre los entes del mundo como rasgo esencial de la existencia humana, sin embargo, a causa de un prejuicio aristocratizante ha rechazado esta actividad como una caída del ser humano en la inautenticidad. La existencia según Heidegger tendría, en efecto, dos modos fundamentales de estar en el mundo: un modo propio, que se realiza a través de la poesía y del pensamiento filosófico, y un modo impropio que consiste en ocuparse de los entes apropiándose los en su instrumentalidad. Propiedad e impropiedad se recubren, se interpenetran, una a otra en la apertura del estar en el mundo. Se está en ambas a la vez, pero el ser se manifiesta en la existencia propia. La existencia propia es el acto poético o filosófico en el cual el ser adviene al mundo; es la autenticidad del estar comprendiéndose a sí mismo. La existencia impropia, en cambio, se comprende a sí misma sólo a través del ente intramundano; ésta es por tanto inauténtica y su modo de ser es la búsqueda insistente del ser en los entes, cuando el ser se halla sólo en la propia existencia. La crítica del insistir en los entes de la vida cotidiana puede ser interpretada como una formulación del renunciamiento y la ascesis. Entendida así podría verse en relación con un rasgo típico del carácter de Sacristán: su búsqueda de una existencia propia a través de la radical coherencia de su proyecto comunista. Pues precisamente en

¹¹⁶ 'Comprender' es conocer el para qué, la finalidad que late en el ser, porque la existencia es finalidad que pone el ser en los entes. Interpretar es reconocer esa finalidad en los entes que se han comprendido, incluyéndolos en el proyecto existencial. Heidegger quiere devolver la primacía a la causa final en el conocimiento del mundo, rechazando el carácter objetivo que la finalidad tiene en la especulación metafísica, como sucedía entre los primeros filósofos.

la coherencia con la que persiguió la finalidad comunista hay un rasgo de autenticidad manifestado en las oportunidades de ascenso social que tuvo que sacrificar.

La existencia propia tiene como característica la disposición a la angustia como reconocimiento del ser-para-la-muerte que es la existencia. Para huir de esta angustia y este reconocimiento se ocupa la existencia impropia de los entes olvidándose de sí misma. Toda la actividad del ser humano en el mundo es, según Heidegger, olvido de sí y de la propia autenticidad como asunción de la muerte y la finitud. Ahora bien, esa inautenticidad abarca también a la ciencia, porque es una actividad humana ocupada por los entes, no un reconocimiento auténtico de la propia existencia. La racionalidad no es, por tanto para Heidegger, más que un modo de ser subsidiario e inauténtico.¹¹⁷

La visión de la cotidianeidad -lo que Sacristán traduciendo a Heidegger denomina 'circumspección'- es la de la 'procura' del ente intramundano. Esto es lo que desde una comprensión marxista del mundo podía entenderse como trabajo. Pero la rica comprensión de la actividad humana como práctica del trabajo en la teoría marxista se aviene mal con el concepto de práctica que Heidegger utiliza: para Heidegger el trabajo es práctica empobrecedora como procura expectante del ente. Hay aquí una apropiación de una descripción racional del mundo, que en el pensamiento de Heidegger se manifiesta como comprensión impropia de la existencia.

A partir del análisis de la estructura de la existencia Sacristán analiza el concepto existencial de ciencia. Según este concepto, la ciencia es una práctica más entre las prácticas humanas en el mundo: *toda una praxis acompaña el **hacer** científico[...] La insuficiencia de la interpretación tradicional del conocimiento teórico como contemplación consiste en que ignora que **todo** modo de existencia -y no sólo el teórico- tiene su propia visión (IDEAS 75)*. La racionalidad de la práctica se encuentra en la utilización de medios adecuados para alcanzar los fines que se propone¹¹⁸. Pero en Heidegger la práctica con los entes no tiene cualificación positiva. La ocupación auténtica de la existencia es con el Ser; pero el Ser se encuentra con el *Dasein* en todos los entes a través de la visión propia, la visión ontológica del ser que se abstiene de considerar la onticidad práctica -utilitaria- del ente. Por el contrario, las distintas formas de ocupación inauténtica con los entes están dirigidas por una visión óptica ciega para la verdadera existencia habitada por el Ser.

La ciencia es modificación de la visión cotidiana en un sentido determinado. Este sentido es el de la racionalidad: la comprensión precisa de los procesos naturales con vistas a su manejabilidad o a su instrumentalización. Esta modificación sería, según la traducción sacristaniana del vocabulario de Heidegger, *el descubrimiento del ente como mera presencia (IDEAS 80): La nueva procura -la teórica- está super-visada o dirigida por una comprensión del ser que descubre el ente como «presente» sólo, como indiferente substrato de propiedades. Esta comprensión del ser funda el descubrimiento*

¹¹⁷ La oposición a Hegel es evidente, pero Heidegger usa sus categorías: el tema de afrontar la muerte es el partaguas entre la clase dominante y la subalterna en la 'dialéctica del señor y del siervo' dentro de la *Fenomenología del espíritu*: el hombre vulgar, subalterno, es el que huye ante la muerte.

¹¹⁸ Abstraído ahora el problema de la racionalidad de los fines, que Sacristán también se plantea y que se discutirá más adelante.

de un ente que, a diferencia del cuasi-instrumento del mundo natural, carece, por ejemplo, de «lugar» propio en ese mundo (IDEAS 79)

El rechazo de Heidegger de la racionalidad se manifiesta también como rechazo de la ciencia -y especialmente como rechazo de ésta como paradigma de la racionalidad moderna-: *El hecho empero de que el futuro característico de la existencia teórica sea un futuro impropio (una expectativa) en vez de un futuro propio (una anticipación) es el sentido ontológico del hecho de que su «verdad», en vez de ser originaria verdad de la existencia, sea la derivada verdad del ente presente-mero (IDEAS 81).*

La ocupación con la ciencia corresponde a una existencia inauténtica y el conocimiento que proporciona la ciencia es un conocimiento inesencial. En definitiva, *el pensamiento racional carece de una experiencia de la verdad del ser (IDEAS 259)*. Por eso, se responde negativamente la pregunta con que se inauguraba la tesis doctoral y concluye Sacristán que la ciencia no puede aprender nada de la escatología heideggeriana (IDEAS 262).

Pero no se puede perder de vista que dos elementos de la noción de ciencia de Heidegger permanecen en la teoría del conocimiento de Sacristán -aunque, naturalmente, con un sentido distinto-: primero, la idea de que la ciencia es esencialmente una ocupación con los seres del mundo; segundo, que las nociones de la ciencia derivan del ser en común humano. Esas ideas resuenan en las tesis de 'la primacía de la práctica' y de 'la objetividad como intersubjetividad', con la salvedad de que allí donde Heidegger pone un desvalorización, Sacristán ha puesto una valoración positiva. Se trata de que Heidegger se ocupa con los temas de la razón para darles una interpretación según su propia visión -y Sacristán era de alguna manera consciente de ello desde *Verdad: desvelación y ley*, cuando intentaba fundamentar la ciencia en la filosofía de Heidegger: *el inmanentismo de la libertad puede suministrar una explicación ontológico-existencial del positivismo lógico (SPMII 52)-¹¹⁹*.

De aquí el mérito que Sacristán atribuye a Heidegger: el de haber superado el gnoseologismo de la filosofía de la ciencia moderna. Pero la desvalorización por Heidegger de la vida cotidiana se traduce en una mitificación de las nociones esenciales para el conocimiento. Las instancias resolutorias de los problemas de la teoría del conocimiento no son teóricas. Pero tampoco son, para Heidegger, prácticas: *entre las causas del desconocimiento heideggeriano de las instancias prácticas como interesantes para la comprensión de lo gnoseológico se da, pues, su pobrísimo concepto de la práctica general humana (IDEAS 270)*. Para Heidegger la instancia resolutoria es una 'mitología del Ser' que *mixtifica totalmente el problema al elevar el*

¹¹⁹ Por eso no es extraño que otros temas heideggerianos reciban también una formulación racionalista en Sacristán. Así la idea heideggeriana de la necesidad de un conocimiento de lo concreto viene recogida por Sacristán en la noción de dialéctica como síntesis, especialmente importante en la reflexión del año 67. En el planteamiento de Heidegger, la fundamentalidad del planteamiento ontológico se formula diciendo que la síntesis es veritativa. La concepción aristotélica de la verdad en el Sacristán marxista exige el postulado materialista de existencia de un mundo independiente de la conciencia para la síntesis veritativa, resaltado en su estudio sobre Lenin (1970). Por otro lado, el historicismo es la matriz del pensamiento de Sacristán a través de Ortega, quien en este punto ha recibido la influencia de Heidegger. Puede, pues, afirmarse en vista de esas coincidencias que el influjo de Heidegger ha servido a Sacristán de orientación en su pensamiento y ha sido una motivación importante para la superación de la epistemología positivista.

ya *perfecto círculo autosuficiente de la comprensión al rango de «pensamiento esencial»* (IDEAS 271). Sin embargo, en sus últimos cursos de Metodología de las ciencias sociales de la Facultad de Económicas, Sacristán defenderá la metodología de la comprensión de la escuela historicista alemana como una de las fuentes del pensamiento sociológico¹²⁰.

Con el rechazo de la solución heideggeriana al problema del conocimiento, se pone en evidencia lo que Sacristán considera concluyente en la gnoseología moderna: la práctica colectiva es la instancia decisiva para el conocimiento racional. No hay ninguna otra instancia, ya sea teórica, ya sea mítica o ideal, que pueda determinar lo que es conocimiento, saber acerca del mundo. En esto Sacristán ha seguido el pensamiento de Gramsci: una concepción de la práctica como resultado de la cultura.

Sacristán establece un paralelismo entre la gnoseología de Kant y la de Heidegger en su tesis. El apartado que dedica al *fundamento trascendental del conocimiento* es probablemente el más interesante del libro desde una perspectiva de reflexión filosófica. Sacristán muestra que Heidegger hace una repetición del trascendentalismo kantiano, pues *los motivos trascendentales kantianos[...] se muestran isomorfos con las concepciones heideggerianas* (IDEAS 84). Pero lo que caracteriza la filosofía de Heidegger es: *la substitución del enfoque epistemológico del filósofo de Königsberg por otro «ontológico» en el peculiar sentido heideggeriano (ibid.)*. Esta substitución ontológica tiene interés, según Sacristán, porque: *apunta inequívocamente a una valoración filosófica del hecho de la presencia del hombre en el ser -con minúscula: en el ser o realidad- previamente a cualquier comportamiento cognoscitivo, hecho tan obvio como sistemáticamente ignorado por la filosofía de tradición kantiana* (IDEAS 202).

En las palabras de Sacristán parece como si la filosofía de Heidegger pudiera entenderse como un materialismo: afirmación inequívoca de la existencia de un ser material ajeno a la conciencia. Tal vez ello sea lo que la hace interesante como muestra de la superación del gnoseologismo de la filosofía de la ciencia contemporánea.¹²¹ La substitución del enfoque epistemológico en la filosofía trascendental por otro ontológico, es realizada por Heidegger recogiendo una acepción de trascendental que en Kant es secundaria para otorgarle un carácter fundamental. Trascendental es posibilitador de la trascendencia, y trascender es para la existencia un rebasarse. Por lo demás, trascendental en Heidegger tiene un sentido estrictamente kantiano: *preguntar por la posibilidad de la comprensión del ser en la trascendencia de éste hacia los entes* (IDEAS 84). *Trascendental es aquella estructura fundamental del estar (ser-en-el-mundo)[...]: ni subjetiva ni meramente objetiva, sino fundamentadora de toda objetividad[...]. Y trascendental es con ella la filosofía de Heidegger, perenne lucha en torno a las cuestiones de fundamentación apriorica* (IDEAS 85).

La repetición heideggeriana de la filosofía de Kant, recoge la estructura asignada por éste a la subjetividad humana. Así el 'entendimiento' kantiano se hace 'comprensión' en el lenguaje heideggeriano, y la 'sensibilidad' del sistema de Kant se transforma en la

120 Esto en consonancia con la revalorización de la metodología de la comprensión en ciencias sociales (Georg H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, 1971; versión castellana *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1980).

121 Y también la superación del reduccionismo fisicalista en la ciencia social y en la ciencia biológica.

‘disposición’ del *Dasein* hacia el mundo. El juicio sintético kantiano se denomina en la filosofía de Heidegger ‘síntesis veritativa’. La interpretación ontológica de la filosofía de Kant por Heidegger hace que la síntesis veritativa, el juicio sintético a priori de Kant, sea propiamente una síntesis ontológica. Sacristán recoge la siguiente cita de Heidegger: «el conocimiento del ente sólo es posible sobre la base de un conocimiento previo, no empírico, de la constitución ontológica del ente» (cit.de Kant und das Problem der Metaphysic, en IDEAS 88). De modo que la síntesis ontológica posibilita o fundamenta el conocimiento (IDEAS 90), por ser la plena comprensión previa del ente¹²². La síntesis ontológica coincide por esto con la trascendencia originaria en una unidad original plena.

Sentada la estructura ontológica de la trascendencia como síntesis, Sacristán intenta aclarar su significado. Trascendencia es un «rebasar» que supone algo «rebasado» y un polo o hacia-qué del movimiento (IDEAS 92). Rebasar es estar más allá de todo ente concreto (IDEAS 93). Cuando ese rebasar es estar situado con la vista puesta en un horizonte completo del mundo, polo del rebasamiento o de la trascendencia, en el que los entes se insertan adquiriendo significatividad, se denomina proyecto. Los entes intramundanos están caracterizados por su cuasi-instrumentalidad que es captada por la existencia. A partir de este poder ser instrumentos, los entes se allegan a la ‘existencia’ que los hace aplicables a sus fines intencionales y les da un significado. Los fines de la existencia están organizados sobre un polo de referencia que domina la significatividad del mundo -significatividad que es aquí finalidad del trascenderse de la existencia-. Este polo de referencia es el sentido o para-qué-último de toda la existencia. Pero la trascendencia al mismo tiempo que supera al ente en el proyecto, está afectada, dispuesta por él (IDEAS 93). La trascendencia es el complejo acontecer y unitario acontecer del comportamiento posibilitado por proyecto y disposición (ibid.). Por otro lado, la trascendencia es la «subjetividad del sujeto humano» (cit de Kant und das Problem der Metaphysik, IDEAS 95) y es, según el momento gnoseológicamente decisivo del giro trascendental kantiano, objetivo-subjetiva (ibid.).

Además la subjetividad es ser-respecto-la-muerte (IDEAS 95), lo que significa la finitud: así, pues, el fundamento inmediato de la trascendencia es la finitud: la finitud impone al sujeto humano la esencial necesidad de trascender de sí [...] el fundamento último de la trascendencia es la temporalidad (IDEAS 95-96). Sacristán hace un aprovechamiento de estas tesis heideggerianas en el siguiente sentido: por un lado, adoptará la ontología de la trascendencia como proyecto en la forma de voluntarismo, una teoría de la acción transformadora del mundo. Además, la idea de la finitud como fundamento de la subjetividad se puede entender según los esquemas de la inmanencia de la libertad: necesidad de trascendencia hacia el otro ser humano por el amor. Finalmente, la fundamentalidad de la temporalidad vendrá a ser reformulado como historicismo.

El capítulo IV de la tesis es una investigación sobre el concepto de abstracción en el pensamiento de Heidegger. Para Sacristán el concepto de abstracción es el fundamento de una distinción entre epistemología y gnoseología. En su tesis doctoral Sacristán distingue entre teoría del conocimiento humano en general, gnoseología, cuyas

122 En la síntesis veritativa u ontológica heideggeriana se puede ver el precedente predialéctico de la noción de ‘dialéctica como síntesis’ de Sacristán en el texto sobre Lenin (1970).

estructuras pueden ser rastreadas en la ontología existencialista de Heidegger, y epistemología o teoría del conocimiento de la realidad objetiva por el ser humano, esto es, teoría del conocimiento científico. En Heidegger puede encontrarse una gnoseología pero no una epistemología. Como señala en *Verdad: desvelación y ley: Donde comienza el tema de la epistemología como ciencia independiente, termina el tema de Heidegger* (SPMII 50). La distinción entre ambas disciplinas permite a Sacristán tener una comprensión muy abarcante de los problemas del conocimiento y comparar aproximaciones muy diferentes sobre este tema de la verdad. La epistemología es, por tanto, una región, o una especialización de la gnoseología general. El concepto clave que origina esta especialización es para Sacristán el de 'abstracción'. La abstracción es lo que caracteriza al conocimiento científico y en esto Sacristán se muestra cercano a la gnoseología empirista por un lado y a la ontología tradicional por otro. Precisamente por negar la validez de la abstracción en general, ha renunciado Heidegger a construir una epistemología, dentro de su rechazo más amplio hacia la racionalidad tecnocientífica moderna.

Sacristán constata que en la epistemología trascendental kantiana, el problema de la abstracción había sido eliminado, sustituido por la doctrina del esquematismo trascendental que pone en relación el orden categorial con el sensible. Con este expediente del esquematismo trascendental, Kant elimina la doctrina de la abstracción al tiempo que evita una solución dialéctica a los problemas gnoseológicos. Sobre esto comenta Sacristán en nota a pie de página: *pero no se ve en qué pueda progresar la ciencia aceptando la invitación kantiana a creer en ese esquematismo que, según el propio filósofo, «es un arte oculto en las profundidades del alma humana»* (IDEAS 196, nota 10). Se ve que la crítica de la filosofía de Heidegger conlleva también, para Sacristán, la crítica de sus raíces kantianas. Pues, en efecto, siendo el pensamiento gnoseológico de Heidegger *básicamente un trascendentalismo* (IDEAS 196), su recusación de la abstracción tiene origen kantiano. La crítica de la gnoseología de Heidegger se muestra así como el camino que Sacristán ha recorrido para alcanzar una visión propia de la epistemología. La epistemología de Sacristán -por ejemplo en su manual de lógica de 1964- se funda, de hecho, en la noción de abstracción enlazando con la tradición filosófica griega y escolástica, por un lado, y acercándose a los planteamientos epistemológicos del empirismo, por otro¹²³. La noción de abstracción sirve para conciliar los planteamientos ontológicos con los epistemológicos superando el formalismo kantiano¹²⁴.

123 Sacristán recoge así los postulados de Scholz y de los lógicos marxistas de la *DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE*. También enlaza con las tesis de Carlos París quien en 1952 había publicado un libro de tema epistemológico, *Física y Filosofía. El problema de la relación entre la ciencia física y la filosofía de la naturaleza* (Madrid, CSIC, 1952). Allí París adoptaba un punto de vista escolástico en epistemología con reconocimiento de los procesos abstractivos al tiempo que afirmaba parcialmente aspectos de la filosofía de Kant.

124 En la relación entre gnoseología y epistemología está contenido el problema de la verdad. La tesis que funda la epistemología moderna, como teoría del conocimiento científico, es la de que 'la objetividad es intersubjetividad'. Pero ello supone la abstracción de los problemas ontológicos. Sacristán defenderá esta tesis epistemológica en el año 64 -prólogo al *Anti-Dühring*-, pero la criticará a partir del ensayo sobre Lenin de 1970 con el reconocimiento de que el postulado de materialismo es fundamental para el marxismo como teoría de la transformación revolucionaria de la sociedad. La gnoseología en cambio investiga el conocimiento en relación con la ontología -es decir, con la afirmación de existencia de los seres materiales-, y su tesis fundamental es que 'el conocimiento es de lo concreto'.

La recusación de la abstracción por Heidegger tiene tres aspectos que Sacristán estudia separadamente: el trascendental, el iluminista y el histórico-trascendental. La recusación trascendental de la abstracción tiene el siguiente motivo: *la filosofía trascendental reduce esencialmente el papel gnoseológico de la receptividad para colocar en lugar central la actividad gnoseológica. [...]el fundamento no tiene una esencia substantiva, sino verbal, activa. La esencia es activa, en el sentido trascendental. No hay «esencia» para un pensamiento trascendentalista radical, sino «esenciar» y «esenciarse».* (IDEAS 197-198).

La trascendentalidad es expresión del postulado de una razón activa. Heidegger ha sustituido ésta por una intervención mítica del Ser en la historia. Pero Sacristán recoge en Heidegger la noción de actividad orientada intencionalmente como constitutivo fundamental del ser humano. Ésta es probablemente una de las raíces del voluntarismo sacristaniano.

La recusación iluminista tiene *una raíz platónico-kantiana patente* (IDEAS 201), según Sacristán. El argumento iluminista se funda en la idea de que *tiene que haber sido guiada -iluminada- la operación abstractiva por un previo criterio discriminador* (IDEAS 198). Esa idea aparecerá también en el manual de lógica de Sacristán, *Introducción a la lógica y al análisis formal*. La recusación histórico-trascendental de la abstracción está fundada en la característica introducción de la historicidad en lo trascendental: *Histórico es, pues, esenciarse; por lo tanto un pensamiento como el abstractivo, cuyo modo de proceder -según evidentemente piensa el filósofo- es esencialmente una supresión de las concreciones históricas de cualquier entidad para obtener inútiles nociones genéricas, no conseguirá jamás apresar verdaderas esencias* (IDEAS 203).

Cuando Sacristán tenga que plantear la cuestión del conocimiento histórico en relación con la problemática política de la teoría marxista de la transformación revolucionaria de la sociedad, planteará el problema de un conocimiento de lo concreto-singular que capte la peculiaridad de las sociedades históricas. Pero esa concreción se alcanza mediante un esfuerzo de síntesis de los conocimientos abstractos proporcionados por las ciencias -la dialéctica tiene la estructura de una síntesis-. El programa político vendrá así definido por conocimientos científicos entrelazados con valoraciones y finalidades. Pero ello supone una completa inversión del conocimiento de lo concreto por la iluminación y el esenciarse. Para Heidegger, en cambio, el pensamiento abstractivo es derivado del esenciarse históricamente que adviene a la existencia propia en la autenticidad que se manifiesta, por ejemplo, en la poesía: *todo proceso abstractivo presupone una trascendentalidad concreta, [...] abstraer es operar derivativamente en una trascendentalidad dada* (IDEAS 207).

Para todos los planteamientos filosóficos, menos para el eidetismo platónico, lo abstracto es derivado. Pero para Heidegger esta derivatividad del abstraer, lo es en un grado ulterior: abstraer es derivar de algo ya derivado, la cotidianeidad, y la palabra abstracta está alejada de la nominación que creó la significación.¹²⁵ Lo que tiene un valor trascendental en su filosofía es el lenguaje esencial acorde con algún destino y que

¹²⁵ Para Platón el arte es una imitación de las cosas, que son imitaciones de las ideas. Para Heidegger la ciencia deriva de una realidad ya derivada que es el mundo cotidiano. La filosofía de éste busca desmontar la metafísica platónica, como origen del pensamiento racional y científico.

se expresa poéticamente: *todo comportamiento con el ente, toda intencionalidad, cognoscitiva o no, presupone la presencia de la poesía inaugural del mundo* (IDEAS 215)

También el pensar esencial que es pensar el Ser en su cuestionabilidad tiene carácter fundamental. El pensamiento esencial que fundamenta trascendentalmente la existencia es, para Heidegger, mítico. El pensamiento abstractivo es no esencial y deriva de la nominación poética y del pensamiento esencial. El pensamiento abstractivo es como lo tardío y depende de la situación histórica, pues el Ser ilumina aquella realidad que tiene significación históricamente. El pensamiento abstractivo pone posiciones que recubren los lugares naturales del espacio trascendental del mundo. Su función es arrancar y separar. Una vez obtenidos los conceptos abstractos, separados de la realidad natural y trascendental, el pensamiento abstractivo tiene que volver a organizar el mundo. Pero lo que reconstruye así es un mundo derivado y empobrecido; proyecta una trascendencia derivada. Esta derivatividad de la abstracción se corresponde con el carácter derivado de la ciencia: *pensamiento esencial y poesía aportan mundo, preparándolo o nombrándolo. La ciencia deriva el mundo.[...] La ciencia tropezaré simplemente con la realidad que le haya ya abierto el mundo* (IDEAS 237).

Lo que caracteriza la percepción del Ser y de la verdad por la ciencia es la seguridad de la representación. Su aspiración es el dominio del ente por el hombre. Pero lo que caracteriza a la autenticidad de la existencia propia es el misterio, y el pensamiento esencial más bien cuestiona el Ser que lo asegura mediante conceptos abstractos. Por otro lado, la esencia de la ciencia es la técnica: *la técnica es aquel ámbito abierto a la ciencia moderna por la filosofía metafísica* (IDEAS 241). La técnica como modo de recoger la instrumentalidad del ente y como práctica de la ciencia, es en la filosofía heideggeriana el significado de la teoría, puesto que el significado viene siempre puesto por la ocupación con los entes. Y para Heidegger tanto técnica como ciencia no son sino metafísica consumada. Finalmente, en este capítulo sobre la abstracción, Manuel Sacristán muestra cómo funciona la lógica en la filosofía de Heidegger: *La lógica (en el sentido de lógica formal) ha sido la preparación básica del imperio de la «metafísica» en la ciencia-técnica moderna porque ella es la instauración del pensamiento derivativo o inesencial [...] El Ser como desvelación, la verdad del Ser, es «precisamente lo que se perdió por la lógica»* (IDEAS 243).

La filosofía de Heidegger supone, pues, un rechazo completo de la racionalidad moderna, fundada en la comprensión científica del mundo, y es un intento de regresar al pensamiento mítico anterior a la reflexión sobre el mundo que se inaugura con el pensamiento griego. Una vez comprendida esta problemática, Sacristán abandonó los presupuestos de la filosofía heideggeriana para alcanzar un modo de pensar completamente moderno y racional, porque el ente *«tal como hoy es»[...] es el ente descubierto por la razón* (IDEAS 262).

3. Racionalismo versus irracionalismo.

¿Qué significa *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* en el proceso intelectual de Sacristán?. En su tesis doctoral Sacristán ha abordado la filosofía de Heidegger desde un nuevo punto de vista, opuesto al de *Verdad: desvelación y ley*. Eso es resultado del estudio sacristaniano del período 54-56 sobre lógica formal y sobre marxismo, que le ha

ayudado a distinguir dos posturas antagónicas en el campo filosófico: racionalismo e irracionalismo. El lugar de la distinción entre ambas posiciones es, para el historicismo de Sacristán, la filosofía de la historia: *Esa negación de la inserción de la razón en el tiempo real, sentada a través de una mistificación de la historia de los hombres, del proceso de la humanidad, en nombre de la «historia» del Ser, toda «paralelismo y simultaneidad», es en definitiva la destrucción de la razón [...] Mas la razón no busca sino eso: la respuesta de la realidad. Y el que ésta conteste es la prueba más decisiva de que la naturaleza dialoga con la razón. [...] 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» (IDEAS 276).*

LAYE, *Concepto kantiano de historia*, el artículo de Alberto del Campo en el que se traducía *Besorgen* por trabajo, es un intento fallido, por parte del grupo de intelectuales de Barcelona, de recuperar el existencialismo para una renovación de la cultura española anquilosada en el fascismo. Es cierto que *Concepto kantiano de historia* había definido el proceso histórico como dirigido por la razón entendida como el despliegue de las capacidades humanas. Por eso, *Verdad: desvelación y ley*, que intentaba fundar el conocimiento científico en una verdad superior desvelada, racionalizaba ya el existencialismo de Heidegger con un trasfondo racional que era, al mismo tiempo, una concepción racional de la experiencia mística. Se trataba de una racionalidad que se compaginaba con una programa político de reformas del franquismo.

En este sentido, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* es el balance de una decisión. Una decisión forjada a lo largo de diez años de luchas intelectuales y políticas: comienza cuando Sacristán abandona la Falange y se realiza cuando Sacristán entra en el Partido Comunista. Es la decisión de hacer de España un país plenamente moderno. Precisamente el tema de la vanguardia había sido vivido por Sacristán en relación con la experiencia estética; y el vanguardismo es uno de los elementos determinantes de la modernidad de Lenin. El elitismo de Heidegger, en cambio, es lo opuesto al vanguardismo por su renuncia a participar en la historia de los hombres. La transformación del elitismo en vanguardismo es el síntoma de la decisión sacristaniana a favor de la modernidad: búsqueda de la 'inserción de la razón en la historia'.

Pero también esa distinción racionalismo/irracionalismo resulta ser una delimitación de la historia de la filosofía. La publicación de la tesis termina, precisamente, con la afirmación de que la historia de la filosofía está relacionada con los procesos de desarrollo o destrucción de la razón, en un sentido que Sacristán recoge de Lukács. La lectura de una de las principales obras de este filósofo húngaro, *Die Zerstörung der Vernunft* -publicado en Berlin, Aufbau-Verlag, 1954-, resuena en los párrafos finales de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger: toda la historia crítica de la filosofía inaugurada por Hegel se permite preguntar y no hace más que preguntar por el origen de las «conminaciones» que han motivado el pensamiento de los filósofos, viendo precisamente en la aclaración de ese problema la verdadera función de dicha disciplina (IDEAS 271).*

Sacristán no ha desarrollado ese programa de investigación hegeliano en su investigación sobre Heidegger. El planteamiento de Sacristán de hacer una crítica immanente de la filosofía de Heidegger en su investigación de tesis doctoral, es diametralmente opuesto a la exposición que Lukács hace de la filosofía irracionalista en

Alemania en su libro *Die Zerstörung der Vernunft*. La investigación de Lukács se hace desde afuera analizando los condicionamientos históricos, sociales, económicos y políticos, que hacen posible este modo de pensar. En este sentido, ambos estudios tienen poca afinidad metodológica. Sacristán hace una crítica inmanente buscando las fisuras de la filosofía de Heidegger, y lo puede hacer tanto mejor por cuanto él mismo se había identificado con ese pensamiento. Pero el hecho de que Sacristán hubiera adoptado ya, en 1959, la posición marxista ante el mundo hace que las afinidades de contenido con Lukács sean grandes. Veamos en primer lugar qué es lo que Lukács admite en Heidegger, aquello que pudo permitir a Sacristán un punto de apoyo para avanzar desde su comprensión existencialista del mundo hacia el comunismo. Dice Lukács: *Heidegger tendría toda la razón si comprendiera que el capitalismo destruye tanto la vida pública de los hombres como la privada -y verdaderamente a la vez-. Entonces debería seguir preguntando históricamente por los fundamentos sociales de esta destrucción, por la posibilidad social de la reconstrucción de lo público, del modo en que ya se dio en la vida antigua, y con ella también la reconstrucción de la vida privada. Pero esto, sin embargo, sólo es posible de nuevo desde un análisis económico y objetivo de la vida social*¹²⁶.

Heidegger descubre con su análisis del ser humano la alienación en la vida social capitalista. Pero no es capaz de salir de subjetivismo para analizar esa vida social y encontrar una solución al problema que no sea la construcción de una interioridad vivida a espaldas del mundo. Un gran escritor -como Kafka, Joyce, Malraux, etc.- o un poeta pueden enfrentarse a la alienación objetiva del mundo desde una subjetividad que se construye mediante una idealidad estética, -y Heidegger es consciente de ello-. Pero la filosofía está obligada, por su pretensión de universalidad, a abandonar el punto de vista de la subjetividad estrecha. Una filosofía que se empeñe en mantenerse como pensamiento de la interioridad sólo puede desembocar en el mito.

Esta es la conclusión a la que llega también Sacristán en su tesis, cuando tiene que responder negativamente a la pregunta que se había formulado al principio sobre si el pensamiento científico podía aprender algo de la filosofía de Heidegger (IDEAS 261). La mitificación de la vida subjetiva que Heidegger realiza no puede contribuir en nada a aumentar este conocimiento científico. A lo más puede ofrecer una descripción de la rota vida interior del sujeto humano en la sociedad capitalista. Como Sacristán señala en los textos del Seminario de Arrás (1963), la confusión de Heidegger consiste en no haber sabido distinguir qué es lo alienado en la vida cotidiana entre las actividades humanas. Entre otras cosas, la ciencia no podría ser uno de los malos destinos del Ser; la alienación de la ciencia en la sociedad capitalista no deriva de su esencia como racionalidad, sino de su existencia como fuerza productiva al servicio de la valorización del capital.

126 Er [Heidegger] hätte vollkommen recht, wenn er die Einsicht hätte, daß der Kapitalismus -und zwar simultan- sowohl das öffentliche als auch das private Leben des Menschen destruiert. Es müßte dann aber historisch weiterfragen nach der gesellschaftlichen Gründen diesser Destruktion, nach der gesellschaftlichen Möglichkeit der Rekonstruktion der Öffentlichkeit, die es gerade in antiken Leben gab, und mit ihr der Rekonstruktion auch des privaten Lebens. Das ist jedoch wiederum nur von einer objektiv-ökonomischen Analyse des gesellschaftlichen Lebens aus möglich (Existentialismus oder marxismus, 181).

El carácter anticientífico y antidemocrático del existencialismo es subrayado por Lukács, y este carácter se manifiesta especialmente en el desprecio contra la vida cotidiana de los seres humanos¹²⁷. Las críticas que Lukács hace al existencialismo expuestas más arriba en su polémica con Sartre, se repiten en *El asalto a la razón*. Pero en este texto Lukács se interesa sobre todo por mostrar el fetichismo de la subjetividad que subyace a toda la especulación existencialista, y especialmente en el caso de Heidegger. Este es el origen de la desesperación heideggeriana como *inexorable desenmascaramiento de la nulidad interior del individuo en el período de crisis del imperialismo* (op.cit. 410). Lo cual está íntimamente ligado al ascenso del fascismo alemán: *No en vano la agitación de Hitler apelaba constantemente al sentimiento de la desesperación* (op.cit. 410).

El tiempo real en Heidegger, dice Lukács, es el de la decisión, un tiempo subjetivamente vivido que se opone al tiempo objetivo: [...] *el tiempo 'real' se desmundiza, se convierte en algo teológico y carente de contenido, se concentra exclusivamente en el momento de la decisión interior* (op.cit. 414). La crítica de la temporalidad heideggeriana es uno de los elementos de la tesis doctoral de Sacristán y la reflexión sobre la temporalidad es uno de los elementos de su investigación sobre Gramsci en 1969. Heidegger ha sustituido la historia de la humanidad, su desarrollo histórico a través del trabajo y el conocimiento racional, y la riqueza de las relaciones sociales de un ser que se constituye socialmente, por la especulación acerca de una subjetividad que se absolutiza en su propia interioridad a través de una relación mitificada con el ser. Pero esta subjetividad no es el elemento fundante de lo humano, sino un derivado de su existencia real como ser social y ser práctico. En la filosofía de Heidegger se realiza una inversión de la situación real del ser humano en el mundo: lo esencial se hace derivado, fenómeno derivativo, y lo derivado se pone en primer plano de la fundamentación. Esta inversión tiene rasgos teológicos, de un ateísmo religioso que hereda de Kierkegaard la temática, y que está relacionado *con la repulsa radical de toda cientificidad [...], herencia de la concepción teológica fundamental que guía el camino heideggeriano hacia la salvación del alma, principio en el que en la filosofía heideggeriana -una filosofía sin Dios y sin alma- pierde los principios que le servían de pauta y de orientación* (op.cit. 417). García Bacca -en los ensayos de 1955 recogidos en el libro citado, *Antropología filosófica contemporánea*- había percibido el aspecto teológico de la filosofía de Heidegger, dándole una interpretación radicalmente diferente. Para él la construcción de una teología atea tenía su fundamento en la asunción por el ser humano de los atributos que la antigua concepción del mundo había puesto en la esencia divina. Esta es probablemente una interpretación que recoge la herencia feuerbachiana del propio Marx, y que no necesita más que acentuar el carácter práctico, activo y racional del ser humano para ser plenamente marxista. Pero la dureza del ataque de Lukács a la filosofía de Heidegger está causada por la experiencia histórica del fascismo alemán, de su crueldad e inhumanidad. Esta filosofía no es, por tanto, para Lukács una manifestación de la nueva conciencia de la humanidad sobre sus propias potencialidades, sino la renovación del antiguo lamento, teológico-religioso, por

127 *Y ya hemos visto que Heidegger no combate explícitamente las teorías económicas del marxismo-leninismo, ni las consecuencias políticas derivadas de ellas [...], sino que intenta más bien esquivar la necesidad de sacar las obligadas consecuencias sociales, difamando 'ontológicamente' como no 'verdadera' toda actividad pública del hombre* (*El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1976, p.409).

la incapacidad y la insuficiencia humanas. Es una filosofía de pasiones tristes, diría Spinoza.

La tesis sobre Heidegger de Sacristán no pudo recoger sino muy colateralmente la crítica marxista al existencialismo. Tesis realizada para una universidad dominada por la filosofía más conservadora de Europa en un país gobernado por la reacción más extrema contra las corrientes modernas, no pudo expresarse más que indirectamente. No es en los contenidos de la tesis en donde podemos ver el pensamiento de Sacristán al escribirla -excepto en el capítulo de conclusiones-, sino en la propia estructura de la obra: su mostrar la realidad del pensamiento de Heidegger, con las propias palabras de Heidegger, como opuesto a la racionalidad humana contemporánea. El análisis del significado de la cotidianidad y de su ataque a la ciencia, el descubrimiento crítico de las raíces de Heidegger en la filosofía clásica alemana y la crítica final con que termina el libro -la filosofía heideggeriana como construcción de un mito-, son los elementos que constituyen también el análisis lukácsiano del existencialismo heideggeriano. Por ejemplo, la crítica de las consecuencias culturales de la filosofía de Heidegger parece recordar el análisis de Lukács de la relación de Heidegger con el movimiento nazi: *la armoniosa proclama del filósofo en Hebel der Hausfreund es sumamente «demagógica», pasa por alto muchas e inevitables consecuencias del «pensamiento esencial» que determinarían una «política cultural» mucho menos armoniosa* (IDEAS 254).

Un dato característico de la crítica al existencialismo heideggeriano que se hace en esta obra, es que la crítica alcanza también de rebote a ciertas nociones hegelianas. Dado que Sacristán había identificado las posiciones existencialistas con ciertas concepciones de Hegel, la crítica de aquella filosofía conlleva el reconocimiento de las debilidades de ésta. Por ejemplo, en el capítulo V, titulado 'Conclusiones' de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* Sacristán afirma: *al Hegel decidido a sumergir en el mito sus descubrimientos históricos, pertenece esta tesis, que dice muy claramente una nota esencial del concepto heideggeriano de historicidad: «La extensión del tiempo es algo relativo completamente y el Espíritu forma parte de la eternidad, sin que exista para él una verdadera extensión» <de tiempo>[...] La misma frase podría aplicarse a la historia heideggeriana del Ser* (IDEAS 274).

A continuación Sacristán reconoce que Heidegger ha absolutizado esta posición hegeliana, eliminando los criterios que Hegel utiliza para describir la historia que acaece, la historia real no idealizada. Sacristán ha hecho la crítica del historicismo de Heidegger precisamente en el punto en que éste se aparta del de Hegel al afirmar que *la decadencia de la humanidad no puede superarse en ningún estadio futuro de la misma* (IDEAS 275). Sacristán define también en esta época que la comprensión dialéctica del proceso histórico real es el instrumento de la razón para su intervención en la historia (cf. *Jesuitas y dialéctica* -1960-). Pero Sacristán, aunque es capaz de ver la diferencia entre la concepción de la historia en Hegel y la de Heidegger, critica, no obstante, en el primero el oscurantismo idealista y especulativo, lo que indica que Sacristán ha tomado ya resueltamente el camino de la analítica científica como modelo de la razón humana.

Es muy interesante e indicativo que Sacristán haya hecho la crítica de Heidegger subrayando sus raíces hegelianas, después de haber expuesto su doctrina desde sus fundamentos kantianos. No es difícil advertir la crítica de Sacristán tanto a Kant como a

Hegel en *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Se critica el gnoseologismo kantiano - e indirectamente su continuidad moderna como positivismo- y las inconsecuencias de Hegel en su formulación de la racionalidad moderna, especialmente la absolutización de su teleología objetiva. Esta crítica tiene su antecedente probable en la asimilación de la filosofía de Scholz.

La crítica del gnoseologismo tiene como finalidad subrayar la importancia de la determinación ontológica en la idea de 'verdad'. Por otro lado, la crítica de la teleología objetiva viene a subrayar el voluntarismo de Sacristán, como derivación del decisionismo heideggeriano. La objetividad de la finalidad histórica en Hegel viene a ser responsable, según Sacristán, de la idea de objetividad mítica en Heidegger. De ese modo, Sacristán subraya la subjetividad de la finalidad y muestra lo que de Heidegger va a permanecer como característica de su pensamiento: la interpretación intencional de la verdad y una filosofía de la historia fundada en el carácter trascendente de la finalidad subjetiva. Pero lo que importa de la filosofía clásica alemana es su formulación de una razón activa, idea que Sacristán defenderá enérgicamente (cf. *Tópica del marxismo y los intelectuales*).

Proyecto y facticidad en el lenguaje de Heidegger es el modo de sustituir los términos sujeto y objeto del lenguaje dialéctico de Hegel. Para Heidegger se trata de una auténtica eliminación de la dialéctica como racionalidad y del conocimiento racional como finalidad objetiva del ser humano: la desaparición del sujeto, y del objeto con él, elimina la posibilidad de hacer inteligible la autonomía de los fines humanos respecto del mundo natural -y ésta era condición de racionalidad para Sacristán ya en *Concepto kantiano de historia*-. En Heidegger las entidades del mundo encuentran el fundamento de su existir en la existencia humana, al tiempo que ésta está constituida por los objetos del mundo: *trascender es estar ya en todo momento junto a los entes[...] la constitución fundamental de la existencia es un ser-en-el-mundo*.(IDEAS 26). El mundo de los objetos constituye una facticidad que no existe por sí misma, sino sólo en tanto que la existencia es arrojada sobre ellos desde el proyecto humano. El proyecto humano sería, por así decirlo, la donación de la existencia a los entes, donación que es donación de significatividad y que se hace por la construcción del sentido del mundo. A su vez, el sujeto no tiene existencia sino en tanto que 'arrojado' en el mundo fáctico.

La filosofía clásica alemana intentó superar las entidades de pensamiento y cosa - separadas por el abismo según la representación platónica del *porismos* platónico- mediante las categorías de sujeto y objeto en interrelación dialéctica. Heidegger, en cambio, cierra la sutura apelando a la raíz común de hombre y mundo bajo el nombre de 'existencia'. Como indica Sacristán ello es uno de los caminos posibles de desarrollo del kantismo. Todos los entes se encuentran en el mismo mundo de la existencia y por ella. No se puede hablar -en términos heideggerianos- de sujeto y objeto, porque los entes no tienen existencia por sí, sino que la existencia es del mundo, y los entes existen en tanto que referidos al mundo. El ser humano, que es un ente más entre los entes del mundo, sólo tiene el privilegio de ser el 'lugar' de la existencia, el lugar en el que el ser se hace mundo.

En la ontología que se perfila en *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* se sustituye aquello que podría constituir una teleología objetiva y racional en el sentido hegeliano - la finalidad racional del mundo objetivo, como garantía de su inteligibilidad-, por la instrumentalidad y la aplicabilidad de los entes según una significatividad que viene dada por el *para-qué-último* suministrado por la existencia (IDEAS 29). El para-qué-último viene dado, según Heidegger, por una iluminación del Ser. Aquí el genitivo es, en Heidegger, subjetivo: el Ser ilumina la existencia proporcionando la significatividad. Pero Sacristán ha subrayado en su tesis que el ser en su obviedad, sustantivamente, se escribe con minúscula (IDEAS 202); y ello implica la objetividad del genitivo: el para-qué-último, los fines y los valores, ilumina lo que es, suministra una iluminación del ser. Así invierte Sacristán la ontología heideggeriana, buscando recuperar la subjetividad que según Heidegger se halla dispersa entre los objetos del mundo.

El ser humano proyecta su subjetividad con los objetos del mundo, se construye proyectándose -es función de su capacidad creadora manifestada en la historia, como afirmaba *Concepto kantiano de historia-*. Hay que hablar, por tanto, de una teleología subjetiva o una subjetivización de la dialéctica: la racionalidad del mundo, para Sacristán, estriba en la capacidad racional de los seres humanos. Esa teleología subjetiva supone también una ontología subjetiva del ser social: no ya la ontología del progreso en la historia, sino la ontología de la socialidad humana que abre la posibilidad del progreso. Con ello se elimina también el determinismo en la historia; pero esa eliminación vendrá compensada en Sacristán por un radical voluntarismo de inspiración gramsciana.

Un ejemplo de la reducción por Heidegger de la comprensión hegeliana del proceso dialéctico de la historia podría verse en su decapitación de la dialéctica hegeliana del señor y del esclavo, expuesta en la *Phänomenologie des Geistes*. Heidegger anula o rebaja uno de los polos de la dialéctica -el esclavo puesto como lugar de la vida impropia o inauténtica- para obtener absolutizado uno de sus momentos -el señor que se enfrenta a la muerte-. Elimina así la descripción procesual del fenómeno histórico. En la concepción hegeliana el señor obtiene su derecho al señorío por su enfrentamiento con la muerte, con su reconocimiento y aceptación de la muerte y la finitud de la existencia. El esclavo, en cambio, huye de este reconocimiento; esta huida le deja inerme ante la voluntad del señor de afrontar la muerte; de este modo el esclavo se ve supeditado a someterse al señor, a encontrar en éste la decisión y la firmeza. Ahora bien, Heidegger ha definido la autenticidad con la comprensión de la existencia como ser-para-la-muerte y con la disposición para la angustia. Esta es precisamente la actitud del señor de la dialéctica hegeliana. La diferencia entre Hegel y Heidegger es no tanto un distinto análisis de la realidad humana fundamental sino el hecho de que Heidegger elimine el proceso que se abre en Hegel a partir de esta situación para absolutizar la situación de origen¹²⁸. Desaparición teórica del proceso dialéctico que busca negar el desarrollo histórico real: el esclavo obligado a reconocer el deseo del señor como *forma* que debe realizar su actividad con la *materia*, actividad material, -actividad que, mediada por el deseo de otro, abandona la estimulación instintual y deviene así trabajo- aprende y

128 Y al hacerlo así, se puede interpretar la filosofía de Heidegger como el ensayo de postular la creación de una nueva élite de señores capaces de organizar el mundo moderno desde una nueva jerarquía social. Se percibe así el radical antidemocratismo de su filosofía y se pueden entender sus relaciones con el movimiento nazi alemán, aunque Heidegger percibiera pronto el error de su identificación de éste con la nueva élite.

sintetiza la distinción forma/materia, como instrumento de comprensión del mundo, terminando por superar al señor. A partir de aquí el trabajo se constituye en el motor del proceso histórico, de la dialéctica histórica; concepto que el marxismo recogerá plenamente. Pero Heidegger ha negado cualquier posibilidad de proceso. Recoge simplemente el primer momento del proceso, la situación original, la posición de partida de la tríada hegeliana, la tesis, la absolutiza y elimina la continuidad del proceso en la antítesis y la síntesis. Como señala Sacristán, con esta congelación de la dialéctica en sus fuentes originarias, Heidegger practica un 'paso atrás' que es *cuando menos la categórica negativa de darlo hacia adelante* (IDEAS 275).

Así puede entenderse el comentario, ya citado, de Sacristán a la traducción de *Besorgen* por trabajo de Alberto del Campo en *Laye* 21, cuando achaca esta traducción a *ciertas raíces hegelianas del pensamiento de Heidegger* (IDEAS 270, nota 32). El concepto de trabajo ocupa un lugar central en la concepción de la libertad del Sacristán comunista, como se puede ver por el texto del año 63 escrito para el seminario de formación de cuadros del Partido de Arrás.

Heidegger ha eliminado la noción de proceso, apuntando con esto a liquidar la noción de progreso: ha sustituido la dialéctica del desarrollo humano por una tensión de la existencia entre la apertura al ente y su rebasamiento hacia lo que ya estaba dado previamente como horizonte del mundo. La existencia no progresa superándose, sino que corre el peligro de perderse entre los entes: debe volver a su originariedad como lugar donde el Ser ilumina los entes, o mejor, mantenerse siempre como estructura originaria en la que los entes se 'insertan' por su aplicabilidad, su funcionalidad en la estructura, para existir. Ni siquiera una noción de progreso problemático, como la que se defendía en *Concepto kantiano de historia* es aceptable desde la perspectiva heideggeriana, perspectiva mítica de una existencia iluminada por el Ser extático. Si Heidegger hace una 'repetición existencial' de la filosofía de Kant, su filosofía excluye, sin embargo, cualquier forma de proceso histórico. El proceso heideggeriano es extático; el sujeto heideggeriano, como 'el innombrable' de Beckett, permanece quieto en un lugar al que advienen los entes, que toma y destina, como en un eterno retorno de lo idéntico.

Se podría parafrasear la tesis heideggeriana sobre la insistencia en el ente con otro lenguaje construido desde Hegel: el peligro para la singularidad es quedarse en la particularidad sin alcanzar nunca la universalidad; esto es el equivalente dialéctico del quedarse encerrado en la existencia impropia, en entidades sin trascendencia hacia la plenitud. Lo que fue vida auténtica, existencia propia, para Sacristán fue ese intento de alzarse hasta la universalidad, representada por la construcción de la clase más universal jamás habida: el proletariado. Los medios de esa vida auténtica en la universalidad son paralelos a los de la existencia propia: el renunciamiento a lo particular. Pero su finalidad es radicalmente diferente: alcanzar la humanidad no por la soledad distante del eremita, sino por la actividad práctica que enlaza a los seres humanos en sociedad.

CAPÍTULO VIII

La teoría de la práctica: tesis del 'marxismo como ilustración'.

1. La primera elaboración teórica del marxismo: los textos en las revistas comunistas de la clandestinidad.

El primer texto de Sacristán publicado sobre marxismo trata sobre el humanismo marxista, y es un comentario al poema *Ora marítima* de Alberti¹²⁹. No resulta extraño que Sacristán dedicara uno de sus primeros escritos marxistas a definir el nuevo tipo de humanismo que estaba dispuesto a defender, dado que este tema fue fundamental en su pensamiento desde el comienzo de su actividad como intelectual. Parece lógico, en efecto, que su primer escrito marxista versara sobre la continuidad de su propio pensamiento, al dar un paso tan importante como el de entrar a formar parte del partido comunista. El humanismo marxista que Sacristán desarrolla en su primera época aparece como una reflexión sobre los primeros escritos de Marx.

Este artículo es el titulado *Humanismo marxista en la «Ora marítima» de Rafael Alberti*, y aparecido en la revista del Partido Comunista de España NUESTRAS IDEAS, (Bruselas), n.1, mayo-junio 1957. El humanismo es marxista *cuando el cultivo de lo humano se hace sobre la base de los principios de Marx* (*op.cit.* 85). La concepción marxista de lo humano parte del análisis de la alienación y el humanismo marxista es el combate contra las formas enajenadas de esa alienación. La alienación negativa o enajenación del ser humano es la desposesión de las cosas del universo que él mismo produce y el desconocimiento tanto de las cosas como de sí mismo que se deriva de esta desposesión (*op. cit.* 86). El humanismo marxista quiere devolver al ser humano el dominio de las cosas que maneja, como fundamento del conocimiento de sí mismo, auténtico significado del humanismo según la fórmula griega del 'conócete a tí mismo'. La consecuencia de la definición del ser humano como *homo faber* en el Sacristán de LAYE es que la liberación humana comienza por conquistar la libertad en la actividad específica que es el mundo del trabajo.

Pero las cosas y los instrumentos con los que el ser humano compone su vida está reducidas a ser meros símbolos de la subsistencia por la desposesión, objetos extraños de un poder ajeno. Por eso, la libertad según la teoría marxista tiene como presupuesto la liberación del trabajo alienado, auténtica fuente de la enajenación o autodesconocimiento de la conciencia. La desalienación es un proceso histórico, que se puede entender bajo la conceptualización dialéctica. La historia es al tiempo la historia de la alienación, de la desposesión del ser humano de sí mismo y del mundo, y el

129 El primer escrito de Sacristán sobre la teoría marxista es el comentario al *Manifiesto comunista* de Marx y Engels de 1956, citado por Juan Ramón Capella en su bibliografía (MT 30-31). Este documento se halla en manos privadas y no ha podido ser consultado.

proceso de liberación, de la conquista humana de sus propias condiciones de existencia¹³⁰.

La historia no es sólo autodesarrollo humano, sino también alienación, pérdida de posibilidades de formas de desarrollo potencialmente más humanas. El optimismo de *Concepto kantiano de historia* sufre su primer correctivo con el reconocimiento de esa realidad: si en este ensayo se ponía en duda la teleología natural, el Sacristán marxista descubre que la alienación es el destino inaceptable de la acción humana, que exige la voluntad consciente de superarla, y añade la crítica del progreso en las condiciones actuales de la historia: no hay progreso sin superación de alienación.

Pero Sacristán, en los años 50, manifiesta la confianza acerca de ese proceso histórico que está en continuidad con la de su etapa anterior. Este proceso consiste en la construcción de una clase universal, que toma la forma de internacionalismo: *el humanismo marxista es internacionalista, no admite como exclusivos valores humanísticos los de una 'raza', pueblo o cultura (op.cit.p.88)*. Pues el humanismo marxista se basa en un rasgo universal del ser humano: el trabajo, *su activa presencia en las cosas*. Desde el punto de vista de la ética kantiana, la construcción de una clase universal anularía los obstáculos que, para la generalización de las conductas prescrita por el imperativo categórico, se originan en una sociedad alienada. El reconocimiento del trabajo como actividad específica supone establecer el principio de inmanencia y la abolición de las clases es también la abolición del conocimiento ideológico: *el humanismo marxista no es trascendentalista, es decir, no busca otra fundamentación que los positivos valores científicos, morales y estéticos del hombre: no es metafísico (op.cit. 89)*.

Lo que se traduce en una vida tan sencilla como plena para todos los seres humanos, en *el logro de la concreta, real, nada utópica, nada retórica plenitud del hombre (op.cit. 89)*. De este modo, Sacristán ha conseguido concretar su idea de la libertad como progreso de 1954, al identificarla con la noción marxista del proceso histórico de liberación del ser humano respecto de la alienación. Es decir, el progreso sólo será un progreso si es ganancia en libertad para los seres humanos concretos, y esa libertad ya no es la abstracta formalización legalista, sino la concreta liberación de la alienación en el proceso de trabajo y en la vida cotidiana de los trabajadores.

El texto sobre marxismo escrito entre las páginas para la voz *Filosofía* de la *Enciclopedia Espasa* (1958) tiene una temática más amplia. En este texto se nos muestran los rasgos principales de la concepción marxista del primer Sacristán, una concepción que ve en el marxismo una continuación del movimiento ilustrado del siglo XVIII en las circunstancias capitalistas según la descripción de Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Estos rasgos son:

130 *La historia ha sido, pues, un duradero fraude para "los hijos de la mar de Cádiz", para la mayoría de la humanidad. No obstante, la historia es también el camino necesario para la liberación del hombre: la historia -es decir, la humanidad en su desarrollo- se abre caminos [...] Reconocer, junto a su dura naturaleza de fraude inhumano, el positivo carácter de la historia es otro rasgo fundamental del humanismo marxista (op.cit.p.87)*.

- a) idea de la historicidad de la filosofía (SPMII 172, 189)
- b) crítica del dogmatismo marxista ortodoxo poniendo el acento en una elaboración creadora del marxismo (SPMII 173-175); crítica de la idea de una dialéctica de la naturaleza (SPMII 179) y reinterpretación del concepto de dialéctica (SPMII 175-176, 184-185).
- c) interpretación del marxismo como humanismo racional, es decir como integración de la ciencia positiva en el humanismo, apoyándose en la concepción de J.D. Bernal (SPMII 182-185), lo que implica una concepción de la ciencia y el método científico (SPMII 174-179, 183) y un humanismo marxista (SPMII 179-181).
- d) concepción historicista del marxismo como filosofía de la práctica de influencia gramsciana (SPMII 186-192)
- e) la prioridad ontológica y epistemológica de la práctica implica una prioridad de lo político, como práctica concreta de construcción de una cultura y una sociedad (SPMII 193).

En síntesis, Sacristán define así la tarea de una filosofía marxista: *del concepto marxista de filosofía se desprenden dos campos temáticos principales: la crítica interpretativa de la ciencia y de la práctica social y la utilización de sus resultados para la formulación teórica de un programa para la fundación de una sociedad y una cultura. Precisamente podría definirse el marxismo como la formulación consciente de ese esfuerzo creador* (SPMII 174).

Esta forma de entender el marxismo es una reelaboración de la tesis centrales de la teoría que ha recibido un fuerte influencia de la reflexión de Gramsci sobre la transformación de la cultura en favor de las clases populares. El análisis de la experiencia histórica muestra las direcciones de evolución y las fuerzas materiales coherentes con los principios racionales de organización social, al tiempo que las resistencias y las insuficiencias en la situación actual del momento histórico. El marxismo habría de ser la producción consciente de una conciencia nueva no ideológica a partir del reconocimiento de la autoproducción del ser humano en la historia. Lo que garantiza la validez y veracidad del marxismo, es decir lo que asegura su carácter no ideológico y crítico con la ideología, es que no tiene que defender los intereses de una capa social privilegiada y dominante, sino que su conciencia es la de una práctica creadora en la creación de una nueva cultura.

El Sacristán premarxista de la 'inmanencia de la libertad' había defendido en 1953 que *la esencia de la verdad es la libertad* (SPMII 39), lo que significaba que la finalidad personal definida en el proyecto subjetivo, pone las condiciones de determinación de lo verdadero y lo real. Una reinterpretación de esta fórmula a la luz de la concepción marxista de Sacristán en 1958 podría dar al menos dos versiones: 1. la veracidad de una teoría está en función de su capacidad para generar libertad, esto es, en función tanto de la experiencia que resume como de la finalidad que posibilita, y 2. la verdad surge de la libertad de crítica y de discusión, es decir, según el principio epistemológico de que la objetividad es intersubjetividad, en dependencia del principio de contrastación de los hechos y las teorías según la metodología científica. Pero Sacristán ha acentuado desde 1956 el contenido experiencial de la verdad, en relación con la definición aristotélica de verdad. Eso significaría también una cierta inversión de la fórmula de modo que la ver-

dad, definida como consciencia de la necesidad, sea considerada un componente esencial de la libertad: "la esencia de la libertad es la verdad".

Una fundamentación sistemática de esta nueva idea de libertad no la hará Sacristán hasta 1963, en los papeles del Seminario de Arrás. Pero en el escrito de 1958 aparecen ya los dos rasgos básicos de la concepción de la libertad del Sacristán marxista: la caracterización de la libertad como práctica positiva o creadora en Bernal *-hay que hacer ciertas cosas, y debes evitar todo lo que impida hacer esas cosas* (SPMII 185-186)- y la definición de libertad como *desarrollo real de las capacidades del hombre* (SPMII 180). La noción de libertad creativa se opone directamente al 'concepto tradicional de libertad', el cual se define 'negativamente' como «*libre arbitrio de indiferencia*» o «*nulidad*» de la angustia existencial (SPMII 180). Como señala Sacristán en el escrito de 1963 para el Seminario de Arrás, el concepto negativo de libertad tiene por finalidad ocultar los procesos de alienación en la vida humana. La crítica del concepto negativo de libertad, existencialista o cristiano, crítica que es reconocimiento de las prácticas alienadas en la sociedad humana, es el paso teórico del marxismo para Sacristán.

El 'desarrollo de las capacidades humanas' es un proceso que posee una legalidad histórica propia. Esta legalidad es la descubierta por Marx y formulada como tensión entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. La resolución de los problemas originados por esa tensión no está automáticamente dispuesta por el desarrollo histórico, sino que depende de la voluntad y capacidad humanas. La libertad para el Sacristán marxista es la fuerza con que la voluntad y la razón humanos diseñan el proyecto de liberación de la humanidad.¹³¹

La libertad es, por esto, positiva: es creatividad humana históricamente condicionada; las normas que la libertad se da para ser libre están en dependencia de la necesidad histórica. El marxismo es la investigación que permite el conocimiento de esa necesidad histórica, alcanzado mediante la 'crítica interpretativa de la ciencia y de la práctica social'. Esa crítica es interpretativa porque se hace conscientemente desde una concepción de la racionalidad humana. Y es crítica porque busca la superación de lo dado, 'la fundación de una sociedad y una cultura'. La forma que esta tarea adopta es política: la formulación de un programa, que es un programa de actuación política en la sociedad y en la historia.

En 1959 se publicó en el Estado español el primer volumen de Marx/Engels durante el franquismo, titulado *Revolución en España* (Barcelona, Ariel, 1959), y prologado por Manuel Sacristán. Sacristán defiende aquí las siguientes tesis:

1- crítica de la comprensión positivista de la neutralidad de la ciencia ante los valores (SPMI 15). Esta crítica a la supuesta neutralidad de la ciencia, fundada en el análisis

¹³¹ Por tanto la teoría social tiene una estructura compleja que debe sintetizar los aspectos causales del proceso de desarrollo histórico con la estructura funcional de la sociedad como un totalidad y con la intencionalidad de los sujetos humanos que hacen la historia. El marxismo ha conseguido esa síntesis en su esquema teórico fundamental.

marxista de ideología, debe completarse con la crítica a la insuficiente racionalidad positivista en comparación con el marxismo, crítica realizada en la voz *Filosofía* para la Enciclopedia Espasa escrita 1958¹³².

2- análisis del método histórico marxiano criticando el reduccionismo y del determinismo estrechamente economicista de la vulgarización del marxismo¹³³. Por el contrario, la determinación de la superestructura por la base económica está mediada por la riqueza de los fenómenos culturales y políticos, que no puede reducirse a mera proyección de los fenómenos económicos. Esa metodología sigue un orden lógico de fundamentación, de forma que un modo de producción económica permite diversas organizaciones políticas de la sociedad y es, por tanto, la traducción metodológica de la tesis de la creatividad de la historia.

3- análisis de los escritos de Engels sobre la sublevación de 1873, en donde se refleja la historia del movimiento comunista en el Estado español en el siglo XIX y su lucha con el apoliticismo anarquista (SPMI 23). De todas formas, Sacristán no ha abandonado sus simpatías por el anarquismo, a tenor de la siguiente frase sobre los escritos de Engels: *esos escritos ocupan un lugar en el proceso de clarificación de las concepciones políticas de los partidos marxistas frente a las ardorosas impacencias del comunismo anarquista* (SPMI 21). Estas frases pueden tener un contenido autobiográfico, en el sentido de estar indicando por analogía el proceso de clarificación política del propio Sacristán en su hacerse marxista. Sacristán, convencido de la necesidad de hacer un trabajo cultural en profundidad para que la intervención política tenga efectividad, se ha armado de paciencia y de una estrategia política de largo alcance para la transformación revolucionaria de la sociedad.

Los siguientes escritos marxistas de Sacristán son los artículos aparecidos en la prensa clandestina comunista editada en el exilio. Estos son: *Tópica del marxismo y los intelectuales*, NUESTRAS IDEAS (Bruselas), n.7, diciembre 1959, pp.10-22, *Jesuitas y dialéctica*, NUESTRAS IDEAS (Bruselas), n.8, julio 1960, pp.64-69, ambos firmados con el pseudónimo José Luis Soriano, y *Tres notas sobre la alianza impía*, publicado en traducción catalana en HORIZONS, n.2, pp.14-23, y firmado M.Castellà. Estos artículos se caracterizan por tratarse en ellos la defensa del marxismo frente a otras corrientes filosóficas contemporáneas: el liberalismo, el cristianismo y el positivismo.

El primero de estos artículos tiene por objetivo responder a los ataques al marxismo en la prensa legal por parte de escritores liberales. Sacristán responde en primer lugar a Rafael Pérez Delgado que había escrito un artículo antimarxista en PAPELES DE SON ARMADANS, la revista fundada y dirigida por Camilo José Cela. Sacristán comienza aclarando el concepto comunista de socialidad humana: *la noción de comunismo no viene nunca basada por el marxismo en una esencia humana abstracta, sino en una 'concreta' situación social* (op.cit.p.12). El marxismo ha dado a Sacristán una clave interpretativa compleja de la historia: su dialecticidad, que es objetividad experiencial

132 Allí se dice: *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 [entre ellas el marxismo] presentan cierta pretensión sistemática* (SPMII 171).

133 *El método puesto en obra por Marx en estos artículos podría, pues, cifrarse en la siguiente regla: proceder en la explicación de un fenómeno político de tal modo que el análisis agote todas las instancias sobreestructurales antes de apelar a las instancias económico-sociales fundamentales* (SPMI 20).

compuesta con finalidad. Ciertamente esa dialécticidad estaba implícita en los elementos conceptuales de *Concepto kantiano de historia*. Pero esos elementos se componían mecánicamente en el progreso: la experiencia de la humanidad se componía en la idea 'Hombre' sin mediación concreta. El marxismo es el descubrimiento de las mediaciones sociales concretas que constituyen el fundamento de la libertad real. Por eso, la socialibilidad del hombre en el comunismo es una auténtica innovación histórica; es resultado de la desaparición de las clases sociales y las luchas de clases, y este hecho es a su vez la condición de posibilidad de la desaparición del Estado, concebido como un instrumento de la dominación de unas clases por otras.

A continuación, Sacristán aclara la noción marxista de progreso. El concepto marxista de progreso no es abstracto, ni es nunca *sistemáticamente primero, sino que descansa en la legalidad histórica* (op.cit.p.13). El progreso no es un acto de fe para los marxistas; se trata de un hecho cuya resolución debe ser construido en la historia por la práctica de la liberación. Por otro lado, la alienación humana en la historia pone una nota crítica a la noción de progreso. En estas pocas líneas de Sacristán se puede comprobar la distancia de su pensamiento marxista con el modo de pensar 'liberal-kantiano' de su juventud: frente al determinismo histórico de la inmanencia de la libertad *-la historia es el modo general y necesario (con necesidad experiencial) de realizarse la esencia hombre-* el marxismo de Sacristán le permite una concepción no determinista de la historia, le ha librado de una concepción positivista de la historia; o bien, Sacristán una vez librado de la concepción positivista de la ciencia en sus estudios de Münster encontró allanado el camino hacia el marxismo y la concepción dialéctica de la historia.

La idea de progreso, que era determinante en *Concepto kantiano de historia*, pasa a ser determinada. Es cierto que Sacristán había leído ya a Goethe en 1954 y había recogido irónicamente la profunda ambigüedad con que éste describe el proceso histórico en *Fausto*. Pero no se puede ocultar el talante ingenuamente progresista de *Concepto kantiano de historia*. La causa de ese talante sería su asimilación de la filosofía de la historia de Kant y la necesidad de introducir apoyos teóricos al proyecto reformista de los falangistas liberales. El concepto marxista de alienación sistematiza la ambivalencia de la historia y permite el desarrollo de la idea predialéctica de Goethe. La necesidad de superar la alienación por la producción de un '*novum*' histórico impide ver la historia como regulada por una idea de 'Hombre' que definiría una esencia ya fundamentalmente dada. Para el marxismo la idea de ser humano sólo parcialmente puede estar dada por una historia definida por la alienación del propio ser humano.

El segundo autor antimarxista al que se enfrenta Sacristán en el artículo que venimos comentando es Antonio Tovar, quien también había escrito en la revista de Cela. En este pasaje afirma Sacristán el parentesco de marxismo e Ilustración¹³⁴, identificando la construcción de la sociedad socialista, *la «ordenación de la producción»*, con el proyecto de la razón, *la edificación 'consciente' de un verdadero futuro, de un futuro propiamente nuevo en cuanto a contenido social* (op.cit.p.14). La equiparación del marxismo con la Ilustración tiene un primer rasgo en la igualdad de sus objetivos: la liberación de la humanidad a través del conocimiento. La razón es la consciencia sistemáticamente construida de esa finalidad de liberación. En la construcción de una

134 Este parentesco ha sido formulado por Engels al comienzo de su opúsculo *Del socialismo utópico al socialismo científico*, incluido en el *Anti-Dühring*.

sociedad libre la razón marxista sólo conoce una limitación: *ella no se toma nunca la libertad de pensar que «las grandes masas» y «los mediocres» sean menos hombres que los demás hombres[...] en el mundo ha quedado constituida una clase que es ella misma la encarnada disolución de los viejos estamentos cualificados: el proletariado* (op.cit.p.14)

Esta limitación supone la condicionalidad de la libertad: los límites de la libertad vienen definidos por la naturaleza del ser humano constituido históricamente y por ello la razón no puede tomarse la libertad de desconocer los hechos concretos de la historia. Sacristán fundamenta esta afirmación con una cita de la Introducción a la *Crítica de la razón pura* de Kant. Lo que Sacristán desarrolla en este artículo quiere ser una concepción kantiana del marxismo. Si bajo una comprensión existencialista de la historia Sacristán en 1954 había entendido la noción de libertad en Kant como voluntad racional y la de progreso como razón de la historia, en 1960 el Sacristán ya marxista muestra la libertad como esfuerzo creador para la realización de la razón y la razón como sujeta al reconocimiento de la legalidad de los hechos materiales. La libertad como crítica en Kant es sólo el primer paso de la libertad, 'libertad de', que ha de abrir camino a la libertad como creatividad, 'libertad para'.

En este cambio de interpretación de la filosofía kantiana, y del pensamiento ilustrado en general, ha tenido un papel importante el filósofo inglés Bernal, pero también el filósofo húngaro György Lukács. En ese pasaje, Sacristán cita *El asalto a la razón* de Lukács y esa lectura jugó un papel importante en la revisión de su propio modo de pensar (op.cit.p.19). También cita Sacristán a Hegel; pero la referencia hegeliana no es muy importante, pues es una reformulación del lema kantiano-ilustrado 'osa saber': *el valor para la verdad* (ibid.).

La definición de una razón activa y crítica, frente a la razón contemplativa considerada por la filosofía tradicional, ocupa la última parte del artículo. Sacristán sitúa las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx en la línea de la tradición baconiana; del mismo modo, en el escrito para la voz *Filosofía* había citado a Russell, quien afirmaba que Marx era el primer formulador del pragmatismo (SPMII 172). A esa veta crítica que viene de la filosofía inglesa, Sacristán añade una cita de la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* de Marx: la exigencia de abandonar las ilusiones sobre el propio estado y un estado que necesita de ilusiones (op.cit.19). Esta fórmula es la definición de una razón crítica y activa.

A partir de la noción de razón activa y crítica, el concepto de libertad se precisa: hay que definir la libertad *por la acción histórica* (es decir, *por la acción racional que se apoya en la legalidad histórica*) (op.cit.p.21). El artículo termina con una afirmación que resulta clave para entender los motivos conscientes por los que Sacristán se ha hecho comunista: *Por eso es el marxista comunista: por la decisión de jugar la vida de su razón a la carta del dominio real y consciente de los agentes materiales, [...] El marxista es tan poco incompatible con el «personalismo» que su ideología puede cifrarse en el intento de llegar a ser persona él y los demás, él con los demás, él por los demás. Lo que le separa de cualquier otro -y principalmente del humanismo abstracto*

«personalista»- es la tesis de que la persona y su libertad son entidades necesitadas, no de conservación, sino de conquista (op.cit.p.22).

Hay además aquí la afirmación de personalismo, que nos indica cómo se establece en Sacristán la continuidad entre sus tesis de juventud y el marxismo. Es el humanismo bajo la forma moderna de personalismo, que enlaza con una comprensión de la actividad política fundada en la ética. La temporalidad futura de la persona le da una dimensión subjetiva del proyecto, pero ese proyecto está mediado radicalmente por la comunidad de los hombres. En la interpretación marxista del personalismo por Sacristán han tenido importancia los análisis de Gramsci, recogidos en la voz *Filosofía* de la Enciclopedia Espasa: *Pero la humanidad que se presenta en el individuo comporta tres tipos de elementos: primero, el individuo mismo; segundo, «los otros»; tercero, «la naturaleza». El segundo y el tercer elemento son complejos. El individuo no entra en relación con los otros y con la naturaleza mecánicamente, [...]. Una última precisión lleva a Gramsci a sentar una categoría -«anudamiento»- que hoy, post factum, constituye seguramente una de las respuestas doctrinales marxistas más precisas a la analítica existencial (SPMII 190).*

Esta categoría de anudamiento se deriva de la noción marxiana de naturaleza humana como "*complejo de las relaciones sociales*" (SPMII 191) -*la esencia del ser humano es el conjunto de sus relaciones sociales*, tesis VI sobre Feuerbach-, y está emparentada con la crítica que Lukács ha hecho del existencialismo. Esa categoría es la fundamentación de un 'personalismo marxista' y ha de verse como la continuidad del Sacristán marxista con su etapa juvenil bajo la influencia de Weil.

El tercer filósofo antimarxista que debió combatir Sacristán en la *Tópica...* es Julián Marías, quien había publicado en el número 145 de *INSULA* (enero de 1959) *una columna de insultos a los marxistas* (op.cit.p.15). Lo interesante de esta polémica con Marías es que en ella Sacristán reconoce la influencia que la filosofía de Ortega ha ejercido en la formación de su propio pensamiento, al tiempo que hace una caracterización de su filosofía. En esta polémica con Marías, que es una defensa de la especificidad del pensamiento marxista español y de su auténtica pertenencia a la cultura española, Sacristán afirma sus convicciones acerca de la importancia de la cultura nacional, un modo de pensar que hizo su marxismo muy afín al de Gramsci: *Hay más realidad, positivamente accesible al pensamiento español, en la obra de Ortega que en cualquier otra producción filosófica contemporánea, [...] de cada diez estudiosos españoles marxistas de la filosofía, nueve, si no diez, han crecido leyendo a Ortega* (op.cit.p.15).

El siguiente artículo que Sacristán escribe para *NUESTRAS IDEAS*, *Jesuitas y dialéctica*, tiene también carácter apologético, en el sentido de clarificar la doctrina marxista frente a sus deformaciones en manos de pensadores de otras tendencias; en este artículo, Sacristán intenta dar sentido marxista al concepto de dialéctica frente a la incomprensión de los filósofos católicos, en concreto dos padres jesuitas. La primera definición de pensamiento dialéctico que Sacristán ofrece es la de un oscilar entre *conocimiento positivo de la experiencia científica y social (la experiencia en general, única fuente de conocimiento) y la generalización de esa experiencia según un método determinado, para insertarla nuevamente, en otro movimiento pendular, en la*

experiencia científica y en la práctica social (op.cit.p.65). Es una concepción de la dialéctica como método de la filosofía de la ciencia, que además reconoce la historicidad y relatividad de las generalizaciones abstractas, válidas sólo en la medida en que pueden insertarse en la práctica social y científica. Pues *la única realidad plena es la humanidad en su historia, en su trato con la naturaleza (op.cit.p.65)*.

Así pues para Sacristán la dialéctica es un método de generalización que investiga la cultura como un todo integrado y una realidad plena históricamente definida. Los resultados de esa investigación han de insertarse en el proceso histórico para una dirección racional del mismo. La filosofía marxista es la consciencia y la teoría de ese método, *teoría de la dialéctica (ibid.)*. Ese método dialéctico se fundamenta en el principio de discontinuidad cualitativa de la naturaleza y la historia. Esto significa que en la historia se producen novaciones y cambios cualitativos, y que las formas de existencia que la humanidad adopta a lo largo de su historia son transitorias, no hay naturaleza humana inmutable. Por esta causa puede el marxista pretender legítimamente intervenir en la historia para trasformarla revolucionariamente. Y más que poder, el marxista debe realizar esta intervención: *un filósofo marxista sólo puede ser un militante comunista, porque no hay marxismo de mera erudición (op.cit.p.69)*.

El artículo escrito en 1960 para la revista clandestina del Partido Socialista Unificado de Cataluña, HORIZONS (n.2, pp.14-23), se titula *Tres notas sobre la alianza impía y parte de una idea del marxista inglés Bernal acerca de la coincidencia del positivismo científico con el pensamiento teológico o místico de la tradición en la empresa en común del agnosticismo filosófico (op.cit.p.14)*¹³⁵, coincidencia que denomina 'alianza impía'. Sacristán comienza este artículo exponiendo los fundamentos epistemológicos del positivismo: *es bueno recordar -para no leer mal a Lenin, por ejemplo- que esta formulación de la dialecticidad del hecho no es falsa en sí, sino sólo en su elevación a teoría total. En sí misma es sólo insuficiente y unilateral (op.cit.p.14)*. La cita de Lenin se refiere a *Materialismo y empiriocriticismo*, donde éste hace la crítica del positivismo de Mach. Sacristán muestra aquí de nuevo sus simpatías por la analítica, concediendo la razón a Mach, siempre que sus tesis se limiten a la constitución de una epistemología científica acotada para el fisicalismo –recordemos el relativismo ontológico que es la conclusión de los estudios lógicos de Sacristán-. Lo mismo hará en su artículo de 1970 sobre Lenin, *El filosofar de Lenin*, publicado como introducción a la edición castellana de *Materialismo y empiriocriticismo*, (Barcelona, Grijalbo, 1975), donde defiende la concepción de Bogdánov (SPMI 145). Pero si la filosofía de Kant como reflexión sobre la ciencia constituye la matriz teórica de Sacristán, la concepción de la historia mediada por la alienación tiene ascendente hegeliano. De aquí que el kantismo de Sacristán no pueda ser absoluto. El historicismo de tradición hegeliana sirve a una crítica de las formas culturales del capitalismo y al reconocimiento de que la racionalidad científica no es completa.

Los diez años que van entre 1960 y 1970, fechas respectivas de los artículos citados, han confirmado a Sacristán la validez de sus posiciones de partida: las dificultades de la investigación científica en la U.R.S.S. y en los países del 'socialismo real' -ya recogidas en el texto escrito para la voz *Filosofía* de 1958 (SPMII 173-174) y también en el

135 También Georg Klaus en sus artículos sobre lógica de la DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE había llamado la atención sobre este fenómeno de la cultura capitalista (cf. 2 Jahrgang 1954, Heft 4, 915).

doc.78-1963- se harán cada vez más evidentes. Sacristán ha pensado entonces que estas dificultades están en relación con errores teóricos y de aquí la repetición del argumento sobre la validez de la epistemología machiana. La formación analítica de Sacristán le ha hecho muy sensible a los problemas teóricos, relacionados con la filosofía de la ciencia, del marxismo en su versión más ideológica. Lo complicado del caso es que la dogmática marxista del 'comunismo oficial', el Diamat, ha recogido tanto el determinismo positivista de la historia como ha falsificado la filosofía de la ciencia desde una recepción torcida de la dialéctica hegeliana. El enfrentamiento de Sacristán con la dirección de su propio partido y su crítica del marxismo oficial debe verse desde esta perspectiva teórica, que tiene, como se verá, indudables consecuencias prácticas.

Pero Sacristán aun reconociendo la validez de ciertos temas positivistas, considera sus formulaciones insuficientes. Precisamente, el artículo sobre la 'alianza impía' debe verse como uno de los textos principales en los que se clarifican las razones teóricas por las que Sacristán no se hizo nunca positivista: el positivismo olvida que el criterio de la verdad es la práctica fundada en criterios valorativos racionales, es decir, la actividad colectiva en la sociedad regida por valores y normas éticas compartidas. La filosofía pragmática permanece separada del análisis científico positivista por la abstracción de sus temas. Esta ignorancia positivista de la práctica, es una deficiencia de la teoría social capitalista, que aun justificada por la kantiana incognoscibilidad de la cosa en sí, parece peor -al menos en principio- que la falta de precisión de los marxistas a la hora de construir su teoría. Y esto fundamentalmente porque situar a la práctica en el centro de la teoría puede permitir que ésta se transforme en herramienta para la construcción de una sociedad auténticamente humana.

Esta renuncia a la práctica, a la intervención consciente en el mundo humano, por parte de los científicos positivistas es lo que les permite concluir la alianza con el pensamiento místico-religioso, al que se abandona la justificación del orden social existente. De aquí la alianza impía entre el pensamiento científico-racional y el irracionalismo religioso: *El materialismo dialéctico permanece en el campo filosófico como el único heredero -como único heredero importante- de la empresa humanista de la razón. He aquí por qué cualquier irracionalismo, cualquier movimiento liquidador de la razón se determina como antimarxismo (op.cit. p.16)*

Las dos críticas principales al marxismo, ya mencionadas en el artículo de 1959 sobre los intelectuales, *Tópica...*, son la crítica positivista que presenta al marxismo como falacia por exceso y la crítica tradicional que lo presenta como falacia 'reductiva', es decir, por defecto. Sacristán hace en este artículo sobre la 'alianza impía' un análisis de esas críticas combinadas de neopositivismo y teología contra el marxismo que puede resumirse así: *la adopción de posiciones positivistas por el anti-marxismo de la 'alianza impía' es un fenómeno comprensible dentro de la crisis de la cultura burguesa en la fase final del imperialismo (op.cit.p.18)*. A estas críticas responde Sacristán: *hay una vía materialista-dialéctica, la cual se pone en su punto de partida una doble exigencia de: a) recoger la explicación científico-positiva en el estadio de desarrollo en que se encuentra en cada época; y b) recoger la justa exigencia filosófica de una aprehensión de las formaciones complejas [...] evitando la falacia de la reducción (op.cit.p.20)*.

La tarea b), que no puede ser realizada por las ciencias positivas, puede ser realizada por la dialéctica: *la manera de aprehender una formación compleja, sobreestructural, en*

toda su especificidad cognoscible y en lo desconocido por el análisis reductor científico-positivo, consiste en conocer su actividad (op.cit.p.20).

Finalmente, Sacristán formula lo que podría considerarse el principio de la idea del marxismo como ilustración: *el materialismo dialéctico es, pues, 'la filosofía de la ciencia' [...] la filosofía requerida por la ciencia y por su ulterior posibilidad (op.cit.p.22).* Pues el materialismo dialéctico es la fundamentación consciente del inmanentismo de la ciencia, al tiempo que la consciencia de sus límites, y por ello *es, en efecto, la ciencia positiva la que, según su concepto, se basa en el materialismo dialéctico (op.cit.p.21).* Sacristán aboga por fundamentar la ciencia en la posibilidad de una existencia humana racional (*op.cit.p.22*). Por el contrario, nos dice, la reducción de ciencia a técnica, realizada por la concepción burguesa y positiva de la ciencia, es una auténtica castración de su espíritu racional, cuya causa debe verse en las necesidades de la estructura económica. Sacristán realiza en pocas líneas un análisis sociológico de los condicionamientos y el funcionamiento de la ciencia positiva en la sociedad capitalista. La reducción de ciencia a técnica es una renuncia a la búsqueda de la verdad, que, sin embargo, permite un aprovechamiento capitalista de la ciencia como base del desarrollo de la técnica. Para Sacristán se trata, por el contrario, de reconocer *la importancia de las ciencias sociales y la transformación de la razón analítica en razón revolucionaria (ibid.).* Esa transformación compete a la dialéctica en su función de vertebración del conocimiento científico.

Un detalle interesante de este artículo es que, en la nota 7 a pie de página, Sacristán se permite una crítica a Platón, quien ordenó quemar los manuscritos de Demócrito, y a *la política cultural idealista de todas las sociedades que han existido (op.cit.p.20)* por sus características represivas. Por el contrario, en este mismo artículo y en la *Tópica...*, el filósofo griego citado como punto de referencia es Aristóteles. Este es otro aspecto del nuevo posicionamiento materialista aceptado por Sacristán, que se deriva de sus estudios de lógica formal. La valoración de Aristóteles frente a Platón está en la misma línea de pensamiento que el rechazo de la trascendencia religiosa, y es el intento de pensar el saber como saber científico y la filosofía como sistematización del conocimiento científico. El rechazo de la trascendencia es un *a priori* que está fundamentado en una observación empírica: la conducta del científico tiene como actitud básica la eliminación de cualquier factor trascendente en la explicación de los hechos materiales. Al mismo tiempo es un cambio de acento en la valoración de las tradiciones científico-sociales, con mayor énfasis en la descripción de lo empírico frente a la deducción racional de las categorías sociales. Pero no se debe perder de vista que para Sacristán la ciencia social sería una síntesis de materialismo -tradición aristotélica de la ciencia social descriptiva- e idealismo -tradición galileana de la ciencia social normativa-. La integración sistemática de ambos componentes de la investigación social correspondería a la comprensión dialéctica de la ciencia que es el marxismo.

La formulación del 'marxismo como ilustración' entrará en una revisión crítica desde 1965. Pero la continuidad del pensamiento de Sacristán viene manifestada en un escrito de polémica con Russell, *Russell y el socialismo*, del siguiente modo: *Una clase ascendente representa de modo más o menos duradero los intereses de toda la sociedad, intereses universales, intereses de la especie [...] Marx ha recogido con toda*

consciencia (y no sólo en la génesis de su pensamiento político) elementos «universales» de la Ilustración burguesa (SPMI 208).

Aquí Sacristán además formula la diferencia de Marx con el racionalismo ilustrado, señalando que Marx *no ha recogido, precisamente, su ideológica ilusión racionalista y naturalista (ibid.);*¹³⁶ y que la teleología marxista no es objetiva, como la ilustrada: *Para Marx, por lo pronto, no hay objetivos «naturales» de las acciones políticas de un hombre, sino siempre objetivos puestos, contruidos (ibid.).* La crítica de la ilusión racionalista y la ilusión naturalista es una crítica del idealismo hegeliano -'todo lo real es racional y todo lo racional es real'-. La subjetividad como fuente de la finalidad inmanente del ser humano en la historia, en oposición a la teleología objetiva de tipo hegeliano, es propia de Sacristán desde su meditación kantiana del existencialismo.

2. Los textos del años 63-64.

El texto enviado al seminario de Arrás tiene dos partes. La primera se titula A. Elementos filosóficos de la teoría de la libertad y el segundo B. La práctica de la libertad. El primero es la exposición de la teoría de la libertad en el marxismo a partir de la antropología humanista que se funda en la noción de trabajo. El texto parte de la refutación de las concepciones teológica cristiana y existencialista como nociones metafísicas de la libertad, que definen la libertad como ausencia de determinaciones y se fundan en el *libre arbitrio de indiferencia*. Estas concepciones de la libertad se fundamentan en la separación metafísica entre hombre y mundo, que no es sino una interpretación del *margen que efectivamente suministra la consciencia al reproducir el mundo mismo, al reflejarlo. Pero este margen es dialéctico: sólo es separación dentro de la inclusión[...]* *La consciencia es un producto del trabajo. El hombre es el animal que trabaja (op.cit. 3).*

El fundamento del concepto marxista de libertad es un humanismo fundado en la noción de trabajo. Esta concepción antropológica estaba ya de alguna manera en el Sacristán joven, por ejemplo, la antropología del *homo faber* contenida en algunos de sus escritos de LAYE. Pero si *Concepto kantiano de historia* había definido al ser humano como autocreación, si la 'inmanencia de la libertad' consideraba ya el ser humano en su proceso histórico, los conceptos marxistas de relaciones de producción y de desarrollo de las fuerzas productivas -como expresión económica de la *autoproducción del ser humano y de su consciencia por el trabajo (op.cit.p.4)*- llegarán a ser la clave antes escondida, y ahora revelada, de las ideas kantianas del Sacristán de LAYE. Sacristán es así un ilustrado que se hace marxista por consecuencia y por la fuerza de los hechos sin dejar de ser ilustrado y precisamente por serlo: *las contradicciones entre las fuerzas de producción de la humanidad y las relaciones de producción -o, lo que es lo mismo: las contradicciones entre la capacidad potencial de la práctica en cada época y las condiciones de ejercicio de dicha práctica- contradicciones que son motor del cambio histórico cualitativo y dan lugar a la lucha de clases, permiten prever desde el siglo XIX el descenso de la última clase particular, la última clase definida por su modo particular de poseer los medios de producción,*

¹³⁶ Hegel comete a la vez la falacia naturalista y la falacia idealista en su conocida y lapidaria sentencia: *todo lo real es racional y todo lo racional es real.*

que es la clase burguesa, y su derrota por la clase universal -o sea, sin particularidad jurídica estamental ni cultural- que es el proletariado (op.cit.p.7).

Esta antropología marxista no lo es del hombre como tal: *la expresión 'el hombre' no está completamente usada, como verdaderamente significativa de toda la humanidad* (op.cit.p.6): la universalidad de la clase permitirá la eliminación de la alienación derivada de las diferencias sociales. Pero, en condiciones de alienación, la humanidad es sólo imperfecta. Hay aquí otro motivo central que se opone a *Concepto kantiano de historia*, pues allí se había intentado construir el sentido de la historia en base a la idea 'Hombre'. El hecho de que Sacristán reconozca que no se puede construir la idea 'hombre' a partir del hombre histórico -o prehistórico en el sentido marxiano-, está fundamentado en el descubrimiento de las formas negativas de alienación, cuya abolición Sacristán describe como elemento central del humanismo marxista en su artículo sobre Alberti. Por eso dice Sacristán, citando a Togliatti, que la libertad comunista *se resuelve históricamente en una teoría de la liberación* (op.cit. p.8); es decir, en una práctica comunista de la libertad.

Sacristán parte de la crítica del concepto de libertad en Spinoza como 'consciencia de la necesidad' para ganar la definición abstracta de libertad como positividad activa, creatividad: *la libertad es el dominio positivo y consciente del hombre sobre su práctica, basado en el conocimiento de la necesidad natural y social o histórica* (op.cit.p.5). Es la inversión de la tesis de la inmanencia de la libertad. La libertad se fundamenta en la verdad que se descubre científicamente -la ciencia es expresión de las leyes necesarias de la realidad natural y social- y consiste en autodomínio ético. La necesidad histórica es la segunda fuente de la fundamentación de la libertad. El reconocimiento de la alienación en la historia origina una modificación de la tesis de la libertad: una corrección marxista de una fórmula de Hegel: *La libertad -dice Hegel- consiste en no querer nada que no sea uno mismo. La corrección comunista daría la siguiente fórmula: la libertad consiste en poder ser uno mismo* (ibid.). Es el reconocimiento de las constricciones de la libertad como elementos de la realidad objetiva que se han de remover. La realidad histórica de la alienación implica que la libertad en el actual momento histórico sea una tarea de liberación: dialéctica de 'libertad de' y 'libertad para' -consciencia de la necesidad y creatividad-.

Partiendo de estas premisas Sacristán deduce la necesidad histórica del Partido Comunista como institución principal de la lucha por la liberación y del agente de la liberación, el proletariado (op.cit. 9). El texto, escrito para una reunión de cuadros del Partido que habrían de encontrarse ante una lucha durísima por la libertad en la España franquista, tiene rasgos que no son corrientes en los textos del Sacristán marxista. Sacristán prefirió utilizar el estilo polémico y crítico o el descriptivo filológico según las ocasiones, y rara vez hace una fundamentación racional y sistemática de una idea. La excepción, aparte de sus trabajos sobre lógica y filosofía de la lógica, es precisamente la fundamentación de la idea de libertad.

El punto de vista predominante en el texto sobre la libertad de 1963 es el hegeliano-spinozista (basado en las ideas antropológicas de consciencia, producción y trabajo), mientras que en 1954 el pensamiento de Sacristán gravitaba alrededor de las ideas de Heidegger y Kant (basado en las ideas ontológicas de verdad, desvelación y finitud). Si

es cierto que en *Concepto kantiano de historia* aparecían las nociones de 'autocreación' y 'necesidad experiencial', que se transforman en las de 'trabajo' como producción por el ser humano de sus condiciones de existencia y 'consciencia de la necesidad' como reconocimiento científicamente mediado de las condiciones históricas, aquéllas nociones ocupaban un lugar subordinado respecto del decisionismo de raíz heideggeriana en el sistema de pensamiento de Sacristán en 1954. El marxismo invierte esa relación y el decisionismo se transforma en voluntarismo. Precisamente por sus raíces decisionistas, ese voluntarismo se completa con el reconocimiento de la falacia naturalista: la distinción real entre 'ser' y 'deber ser', que es distinción entre ciencia y finalidad -o entre ciencia e higiene, como había definido irónicamente el Sacristán de LAYE-.

El objetivo teórico del texto es la introducción del concepto de alienación en la descripción de la temática de la libertad. Ahora bien, cada vez que Sacristán ha tenido que explicar el concepto de alienación ha recurrido al trasfondo hegeliano del marxismo; por ejemplo, en la voz *Alienación o extrañación*, texto de 1969 escrito para el *Diccionario de Filosofía* de Dagobert D. Runes (SPMII 411). O en el artículo de 1967 *Al pie del Sinaí romántico: Hegel va acuñar uno de los grandes conceptos del pensamiento humanístico moderno: alienación. (Advertencia consoladora: uno se reconcilia con el término, y olvida el insufrible griterío cultiprofundo a la violeta que hoy enmaraña su uso, si relee a Hegel)* (SPMII 346). Es, por tanto, la necesidad de describir la libertad bajo el concepto de alienación lo que exige el tratamiento hegeliano. Lo cual no significa la aceptación del sistema de Hegel, sino tan sólo el de alguno de sus análisis. Hay una objetivación del proceso histórico en el primer Sacristán marxista, un cierto resto del optimismo determinista de la primera fase de su pensamiento. Pero Sacristán subraya el voluntarismo revolucionario frente al determinismo positivista. Este texto además es también un ejercicio *more geometrico* al estilo spinozista, en el sentido de que se deducen las actitudes prácticas -la construcción del Partido Comunista- de las premisas teóricas -definición abstracta de libertad más las mediaciones histórico-concretas de la libertad-.

El hegelianismo de este texto consiste en el análisis de la metodología dialéctica que describe la alienación: la libertad como consciencia de la necesidad consiste en la definición de los objetivos y límites de la finalidad objetivamente determinada. Por eso, el texto de Arrás responde al reconocimiento de la propia experiencia histórica por Sacristán y está en línea con el reconocimiento de las conminaciones del pensamiento. Pero ello constituye tan sólo el marco en el que se desarrolla la acción humana histórica: la existencia de una creatividad humana en la historia, supone la intervención de una voluntad humana activa en la decisión acerca de los fines que tiene un carácter propiamente subjetivo. La finalidad no es, pues, objetiva -puesta por el proceso de desarrollo histórico-, sino subjetiva -creada por decisión del ser humano-. El desarrollo histórico crea las condiciones de la libertad al tiempo que se haya dominado por una situación de ilibertad. De modo que la libertad consiste precisamente en la capacidad humana de oponer una finalidad propia racional, fundada en las posibilidades objetivas, al proceso objetivo dominado por una alienación negativa, inhumana. La existencia de esa alienación implica que no todo lo real es racional. Lo cual es propiamente poner a Hegel sobre sus pies.

En 1964 se publicó el *Anti-Dühring* de Engels con Prólogo de Sacristán. Este prólogo ha sido un elemento importante para la comprensión del marxismo por parte de la intelectualidad española, tanto para los marxistas como para los no marxistas; en primer lugar, porque al carácter oficial, no clandestino, de su publicación se añade el hecho de que el *Anti-Dühring* sea *la primera exposición de conjunto de la concepción comunista del mundo iniciada por Marx* (SPMI 25-26). En segundo lugar, porque el análisis filológico que hace el prólogo de Sacristán sitúa el texto dentro de las coordenadas filosóficas de los años 60, enriqueciéndolo notablemente. El carácter crítico del texto manifiesta la característica fundamental del marxismo de no ser dogmático: *Ya esos rasgos esenciales de la concepción del mundo y del método dialéctico marxistas deben excluir toda fijación dogmática de los resultados de su concreta aplicación, puesto que ésta debe tener como punto de partida los datos analíticos de la ciencia en cada momento.* (SPMI 51).

Respecto a los textos de las revistas del partido, el prólogo al *Anti-Dühring* acentúa, como el texto del Seminario de Arrás, la dimensión finalista de la libertad. La concepción del marxismo en el Sacristán del período 56-64 se articulaba en torno a tres ejes: la construcción de la sociedad comunista, la reflexión sobre la ciencia y la captación de las totalidades concretas como especificidad del método dialéctico. Esa articulación recibe el nombre de 'concepción del mundo' en el texto. La noción de 'concepción del mundo' viene a ser el equivalente funcional de lo que la cultura significaba para el Sacristán de la inmanencia de la libertad. Pero la noción de concepción del mundo expresa el reconocimiento de la quiebra que los fenómenos de explotación introducen en la cultura y, frente a la noción de cultura que es nacional, acentúa el aspecto internacional de la historia moderna: la concepción del mundo se contruye sobre la base de la universalidad de las ideas.

Pero en su análisis del *Anti-Dühring*, Sacristán introduce la finalidad comunista como eje vertebrador del marxismo, poniendo así las bases de lo que será el análisis crítico de los años posteriores. Se produce así una nueva definición de dialéctica, *dialéctica de moral y realidad*, que es la clave del desarrollo del marxismo sacristaniano (SPMI 27). Sacristán comienza explicitando, a partir de una cita de Engels, la caracterización moral del marxismo: *el real contenido de la exigencia proletaria de igualdad es la exigencia de la 'supresión de las clases'* (SPMI 27). El mandato moral reviste carácter kantiano en el siguiente sentido: la exigencia de supresión de las clases es exigencia de universalidad y la concreción social del imperativo categórico: obra de tal modo que tus acciones puedan ser universalizables. La relación dialéctica del mandato moral con la realidad supone el reconocimiento de las constricciones de la libertad, concebida como realización ética de ese mandato. *Las ideas morales sólo tienen verdaderamente sentido si contienen una crítica racionalmente justificada de la realidad con que se enfrentan, si su contenido significa futura realidad previsible, y si se insertan en el marco de una concepción del mundo que, sobre una base científica, sea capaz de explicar primero y organizar después la realización de aquellos contenidos* (SPMI 27).

La libertad, que es capacidad de realización ética, se funda en el reconocimiento de la necesidad histórica y en la posibilidad de una realidad futura. La concepción del mundo objetiviza la subjetividad: consiste en la construcción del sujeto a partir de los elementos objetivos que proporciona la ciencia y supone la homogeneización de la cultura popular sobre el fundamento de los conocimientos científicos y valoraciones racionales. En este sentido su noción de concepción del mundo marxista fundada en la

ciencia contiene un elemento idealista que será superado en el período crítico de los años 67-71, cuando Sacristán madure su historicismo a partir de sus experiencias políticas, y la definición de la cultura popular se haga sobre presupuestos ético-políticos y no criterios ideológicos. Además en este prólogo al *Anti-Dühring* Sacristán, influido por la filosofía de la ciencia vigente en esos años, ha definido la objetividad científica como intersubjetividad: la ciencia positiva es conocimiento intersubjetivo (SPMI 30); esta posición le servirá para criticar las ideas de Lenin sobre la ciencia, y apoyar la concepción de Bogdánov, si bien subrayando que desde el punto de vista de la práctica Lenin tiene razón; ambas tesis se compaginan por el relativismo ontológico del que ya hemos hablado en el estudio de Scholz, pero que proviene de la reflexión de Sacristán sobre Willard van Orman Quines a principios de los 60.

Una concepción del mundo *es una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto, a veces sin que éste se los formule de un modo explícito, pero que de todos modos están explícitos en la cultura de la sociedad en que vive* (SPMI 28). *La concepción del mundo, continúa Sacristán, contiene esencialmente afirmaciones sobre cuestiones no resolubles por métodos decisorios del conocimiento positivo* (SPMI 31); como, por ejemplo, los principios morales o las afirmaciones que se hacen acerca de la existencia de Dios. Se trata de la definición de un universo de valores e ideales compartidos por los miembros de una sociedad o subcapa social. En sentido, la ciencia no puede ofrecer una concepción del mundo, aunque puede hacerla pausable. Sacristán caracteriza las relaciones entre ciencia y concepción del mundo como interrelación dialéctico-formal: la concepción del mundo inspira la investigación científica como visión general de la realidad y al mismo tiempo se construye de *acuerdo con la marcha y los resultados de la investigación positiva* (SPMI 32).

La concepción comunista del mundo se caracteriza por dos rasgos: primero, pretende terminar con la *obnubilación de la consciencia* a partir de la liberación de la práctica, y segundo, *no puede considerar sus elementos explícitos como un sistema de saber superior al positivo* (SMPI 33). La filosofía es un nivel del pensamiento científico, *el de la inspiración del propio investigar y de la reflexión sobre su marcha y sus resultados* (SPMI 34). Los dos principios en que se basa esta concepción del mundo son el materialismo y la dialéctica. El principio materialista se corresponde con el postulado filosófico de la inmanencia *-el mundo debe explicarse por sí mismo* (SPMI 35)-. Por su lado, la dialéctica *se inspira no tanto en el hacer científico-positivo cuanto en las limitaciones del mismo* (SPMI 35). Con el conocimiento científico, en efecto, *se pierde una parte de lo concreto, precisamente la parte decisiva para la individualización de los objetos* (SPMI 37), y la dialéctica marxista puede caracterizarse como la tarea de *recuperar lo concreto sin hacer intervenir más datos que los materialistas del análisis reductivo* (SPMI 37). La dialéctica es recuperar la concreción a partir de los datos abstractos de la ciencia. Por eso Sacristán afirma que *«El alma del marxismo», según expresión de Lenin, «es el análisis concreto de la situación concreta»* (SPMI 37).

La dialéctica vendría a ocupar el lugar de la síntesis veritativa. La noción de dialéctica sirve así a la distinción sujeto/objeto, como fundamento de la construcción de un sujeto que es la clase universal, el género humano. Por eso Sacristán define así el marxismo: *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 (SPMI 50).

La estructura del párrafo subraya con la palabra 'crear' la prioridad de la práctica finalísticamente orientada y la palabra esfuerzo viene a subrayar el voluntarismo ético de Sacristán. El momento subjetivo es prioritario aún reconociendo sus condicionamientos y constricciones. Esa prioridad de lo subjetivo está relacionada con la crítica de ciertos elementos del marxismo de Engels, la exposición del marxismo como filosofía de la ciencia choca con algunos elementos del libro de Engels. Sacristán entiende que su propio trabajo es el de la actualización del marxismo a la luz de la moderna situación de la ciencia y explica los errores de Engels como una consecuencia que se deriva de su situación histórica y de la influencia hegeliana dominante (SPMI 45). Uno de estos errores, que es propiamente una inconsecuencia derivada de la inmadurez del marxismo de sus fundadores, es la *inadecuada aplicación de la dialéctica a niveles y para tareas propios del análisis reductivo de la ciencia* (SPMI 40). Un segundo error es *la relativa ausencia del principio de la práctica en el Anti-Dühring, que conduce a una solución idealista para el problema de la escisión entre concepción del mundo, o filosofar, y ciencia* (SPMI 43): *ninguna escisión de la cultura [...] se supera por vía ideal [...], sino mediante la superación material, revolucionaria, de aquel aspecto de la división natural del trabajo que funde la escisión de que se trate. Por el procedimiento idealista de anticiparse con las ideas a la real superación de las escisiones de la vida humana, no puede conseguirse más que soluciones utópicas y, en cierto sentido formal, «reaccionarias», regresivas* (SPMI 43).

Este análisis lo es de la ideología y tiene referencia concreta en la experiencia de Sacristán. Revela, pues, los motivos concretos del hacerse marxista sacristaniano. El ensayo de Engels no recoge tampoco la definición correcta de dialéctica marxista, dada por Lenin como «análisis concreto de la situación concreta», sino que la define de modo abstracto y vacío (SPMI 44). Finalmente, la crítica se dirige hacia una forma de marxismo que hace *una lectura perezosa y dogmática de los clásicos* (SPMI 46), renovando la crítica al aparato montado por Zdanov y a Stalin que ya se había manifestado en el doc.78-1963.

Frente al texto del seminario de Arrás el prólogo al *Anti-Dühring* expone de nuevo la inspiración ilustrada fundamental en Sacristán: ser marxista es tomar la decisión de *considerar que los únicos datos de que se puede partir para intentar comprender incluso aquello que no es dato científico [...] son los datos de la ciencia* (SPMI 49), y renueva las críticas a la filosofía de Hegel, que habíamos visto aparecer en *Las ideas gnoseológicas de Heidegger: ese obligado enlace con Hegel, a causa de la profunda ambigüedad de este gran pensador, redundando en una injustificada invasión del terreno de la ciencia positiva* (SPMI 40). La decisión de fundar el análisis de la realidad en la ciencia, es lo que diferencia el marxismo del existencialismo -concretamente Sacristán cita críticamente a Sartre en la misma página (SPMI 49)- y la que implica que el marxismo no sea un sistema filosófico, sino una concepción del mundo.

3. La categoría 'práctica', la falacia naturalista y la teleología del Sacristán marxista.

La práctica es la categoría central en la construcción teórica marxista; esto se deriva consecuentemente del hecho de que el marxismo se construye como reflexión sobre la práctica humana y como teoría que busca hacer posible el dominio racional sobre la práctica. La inmanencia de la libertad es inmanencia de la práctica humana: ya no la transmisión de valores, contenidos e ideas por la cultura iluminada trascendentemente por la visión esencial, sino la continuidad de la actividad humana en la historia: la autoproducción humana por el trabajo. La actividad práctica de la humanidad en la historia, como prolongación de la productividad infinita de la naturaleza material, sustituye a los absolutos espirituales o metafísicos como fundamento de la existencia. En esta característica se debe ver el hilo de continuidad del marxismo con la Ilustración. Los valores que implica este modo de pensar, vienen resumidos en un párrafo del artículo *Al pie del Sinaí romántico* (1967) -que es una crítica de la filosofía clásica alemana-, publicado en la revista DESTINO. El párrafo es el siguiente: *el progresismo de la Ilustración, hecho de espíritu crítico y de ausencia de sistema, es sobre todo valentía de pensar sin certezas recibidas, y hasta sin certezas sustantivas, 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 y alemán* (SPMII 344).

Estas mismas palabras deben definir la vida y el pensamiento de Sacristán. Si la primera parte del párrafo define características del pensamiento de Sacristán: espíritu crítico, ausencia de sistema, carecer de certezas recibidas -que de alguna manera remiten a la época de la revisión crítica del marxismo por Sacristán 1966-1971-, la segunda parte nos remite directamente al principio de la práctica. El párrafo describe el doble carácter, práctico y teórico, del pensamiento ilustrado; pero mostrando que la Ilustración ha establecido la prioridad explicativa de la práctica: el conocimiento teórico depende de la práctica como aparece en la frase 'creando mundo y conociéndolo al paso', que indica la prioridad de la actividad práctica creativa -la creación de mundo es condición del conocimiento del mismo 'al paso'-. La teoría sería un momento de la práctica: el conocimiento deriva de la actividad.

El motto de Kant, *sapere aude!* -¡osa saber!-, viene recogido en su corto ensayo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung -Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*- (Werke 8, herausgegeben von der Akademie, Berlín, 1912, 35). En este ensayo Kant define la Ilustración¹³⁷. '¡Osa saber!', el modo de pensar inaugurado por Descartes, es el primer mandato de la Ilustración: subraya la independencia de la razón, al tiempo significa la autonomía de los fines subjetivos como conocimiento y subraya el momento de la decisión. El segundo principio ilustrado que Sacristán afirma en su texto, no explícitamente formulado hasta Marx, pero 'visible' en la conducta de los ilustrados es el compromiso: la actividad práctica consecuente con el saber adquirido. El marxismo es así Ilustración coherente.

137 Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

El texto busca definir el marxismo como crítica de la ideología y, en este sentido, es pertinente para el estudio del Sacristán de 1967. Pero ahora interesa subrayar otro aspecto. La conexión entre teoría y práctica, entre crear y conocer, está mediada por una decisión voluntaria del sujeto que busca la coherencia: Sacristán, desde la inspiración kantiana, ha insistido en la crítica de la 'falacia naturalista' que confunde la teoría con la decisión de aplicarla: no basta con conocer la teoría para que la práctica sea coherente. Sacristán define la 'falacia naturalista' -"la indistinción entre la teoría y la decisión de aplicarla con fines determinados" (SPMI 129)- en su escrito sobre Labriola de 1968. En la crítica de la falacia naturalista por Sacristán resuena la teoría de la decisión existencialista como ausencia de constricciones en la decisión libre. Pero en el marxismo de Sacristán el decisionismo se ha hecho voluntarismo a través de la primacía de la práctica; ello significa que la continuidad experiencial de la práctica como trabajo socialmente organizado condiciona la decisión, establece las posibilidades de coherencia de la práctica. La decisión es la de aplicar la teoría para reconducir la práctica.

Ese voluntarismo historicista se funda en el reconocimiento de la doble prioridad de la práctica: prioridad gnoseológica de la práctica como conocimiento concreto, correlato de la prioridad ontológica de la materia; y se implica que el conocimiento autónomo está unido a la decisión práctica coherente en una toma de posición ética intelectualista. La falacia naturalista es una herramienta teórica que, traducida por la distinción entre teoría 'pura' -teoría de la teoría- y estudio de la práctica, Sacristán emplea en ámbitos diversos: tanto, por ejemplo, en la teoría del Partido Comunista como en el análisis del fenómeno artístico, como muestra un desarrollo teórico que Sacristán expone en un texto del año 1965, ponencia para discusión de un libro de Valeriano Bozal, recogida en *Sobre Marx y marxismo*. Se trata del escrito titulado *Sobre el realismo en el arte*. Allí se dice: *las relaciones entre el estudio de ciertos objetos temáticos[...] y un estudio cuyo tema es una práctica productiva[...] no son nunca relaciones de implicación recíproca, ni siquiera de deducibilidad unívoca y única* (SPMI 56).

Aunque este fragmento pertenece a un comentario sobre las relaciones entre estética y poética, el contexto permite hacer una generalización para las relaciones entre teoría pura científica y filosofía de la práctica (SPMI 57), que muestra el carácter analítico de la reflexión sacristaniana y que señala uno de los errores más típicos en los que incurren los marxistas dogmáticos. La ambigüedad de Hegel, criticada por Sacristán, consiste precisamente en esa indistinción entre teoría y práctica.

La práctica a la que acompaña ha de ser el elemento decisivo para entender un modo de pensar. Las actividades prácticas ilustradas fundamentales de Sacristán en el período 56-76, aproximadamente el período central de su vida, fueron: a) su compromiso con la clase obrera y su militancia en el partido comunista -que incluía la introducción y el desarrollo de la teoría marxista en la España franquista tanto como la labor práctica de dirigente de los sectores intelectuales del partido en la clandestinidad-; b) su participación, como inspirador y dirigente destacado, en los movimientos antifranquistas de la Universidad española y los intelectuales catalanes, y c) su labor teórica de divulgación de la más moderna visión científica del mundo en su labor docente en la universidad, como profesor contratado de la Facultad de Económicas en la cátedra de Metodología de las Ciencias Sociales, y en su labor de traductor e introductor en el Estado español de

algunas de las aportaciones más importantes de la lógica formal y la filosofía de la ciencia contemporánea.

La primacía ontológica y gnoseológica de la práctica tiene su fundamento en la noción de que el trabajo es la actividad específica del ser humano. La filosofía de la práctica es la primera forma de pensamiento que saca todas las consecuencias de esta afirmación, cuando propone una nueva organización social que se funde en este principio. Así Gramsci afirma: *¿Cual es el punto de referencia para el nuevo mundo en gestación? Es el mundo de la producción, el trabajo [...] La vida colectiva e individual tiene que organizarse para el rendimiento máximo del aparato productivo (Antología 283).*

Si la categoría 'práctica' define al marxismo, es porque éste inspira una reflexión que se mantiene en estrecha interdependencia con la práctica, modifica la práctica y es modificada por ella. De aquí que la 'categoría' crítica se encuentre en inmediata relación con la práctica: existe una inadecuación permanente de la teoría –en sentido amplio: los conceptos previos de la concepción del mundo- respecto de la práctica que exige el replanteamiento constante de aquélla¹³⁸. Gramsci resalta la conexión entre práctica y conciencia crítica; ello supone a la vez que la práctica racional en el mundo moderno exige un modo de pensar en el que cada ser humano asuma la autonomía de su pensamiento; pues el correlato teórico de la primacía de la práctica es la fundamentación del conocimiento en la experiencia, esto es, la ciencia; pero la ciencia exige la comprobabilidad universal de sus constataciones por todos los hombres. A la noción de práctica como crítica, Gramsci añade consecuentemente una reflexión según la cual 'todos los hombres son filósofos' con una filosofía contenida en el lenguaje, en el buen sentido y en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones y modos de ver y actuar (*Concepto de «ideología» en Antología, México, Siglo XXI, 1987, 364*).

Gramsci destaca por ello la importancia de la mediación cultural. Pero la filosofía sería la crítica del sistema de pensamiento para obtener un 'sentido común afinado'. Se trata de sistematizar crítica y coherentemente en lo posible las concepciones del mundo y de la vida: esa crítica conduce a la conciencia real de la situación histórica. La práctica y el sistema de ideas que conlleva debe verse como históricamente determinada; y esa historicidad permite la comprensión del conjunto de las prácticas sociales de una sociedad como forma cultural. La cultura es la totalización de las prácticas sociales mediadas por las ideas predominantes más o menos coherentes. El proyecto político comunista es el de 'crear una nueva cultura' fundada en la primacía del trabajo.

La primacía de la práctica significa también la primacía de la política sobre la filosofía: el verdadero filósofo es el político que organiza la transformación social según una idea racional del mundo y la sociedad. En el terreno del análisis de la política Gramsci ha introducido nuevas ideas, que son utilizadas por Sacristán: 'hegemonía', 'bloque

138 Por eso, la categoría práctica ha sido analizada por Gramsci en relación con una noción de filosofía como crítica muy similar a la expuesta por Kant: *"¿es preferible «pensar» sin tener conciencia crítica de ello [...] o es preferible elaborar uno su propia concepción del mundo consciente y críticamente, ya, por tanto, escoger la propia esfera de actividad en conexión con ese esfuerzo del cerebro propio, participar activamente en la producción de la historia del mundo [...]?" (Antología 364-365).*

histórico', 'intelectual orgánico', el 'partido comunista'; además, la estrategia de guerra de posiciones, la concepción no determinista de la historia y el voluntarismo político.

4. La teoría del Partido Comunista y la línea política sacristaniana en el período 56-65.

En lo que se podría denominar el 'frente interno' de la actividad política de Sacristán, es decir la labor de construcción del partido político de la clase obrera, se distinguen dos tareas principales: por un lado, la organización del Partido, por otro, la reflexión teórica sobre esa práctica. En lo que respecta a la tarea organizativa, Sacristán creó y dirigió células y sectores del Partido Socialista Unificado de Cataluña y su intervención se realizó especialmente entre las capas intelectuales de la sociedad. También participó en diversos niveles de los órganos de dirección de este partido (doc.57-1962, ME 3/1.1, AH-PCE; id.en APFV. Doc.151-1962, Cataluña 5, Discursos al VII Congreso del PCE y al II del PSUC, AH-PCE). Respecto de la tarea de elaboración teórica, Sacristán realiza dos tipos de análisis: a) análisis de la situación histórico-política de la estrategia y la táctica de los comunistas para conseguir sus fines a partir de la situación histórica concreta (doc.78-1963, FC 9/2, materiales para el Seminario de Arrás, AH-PCE); b) reflexión sobre la actividad organizativa y sobre la estructura del Partido, en relación a la estrategia política elegida (doc.78-1963, FC 9/2, doc.sn (junio-1965) y doc.85-1965, Cataluña 6, AH-PCE). Especialmente importante es la reflexión sobre la organización de intelectuales del Partido.

El análisis político que Sacristán hace de la situación histórica del movimiento comunista está contenido especialmente en la segunda parte del texto de 1963 para el seminario de cuadros del Partido celebrado en Arrás, Francia, y en el documento titulado Sobre los problemas de las organizaciones de intelectuales, especialmente la de Barcelona (doc.78-1963, FC 9/2, AH-PCE) que Sacristán envía ese mismo verano del 63. El análisis de este documento, que pretende orientar la actividad política de los intelectuales comunistas en las coordenadas históricas de los años 60 en el Estado español, enlaza con la problemática del movimiento comunista en el momento histórico: *Pero hoy en día, con la gran victoria del socialismo que supone el haber superado esa fase de las decisiones simples y elementales, es también claro que esa cultura superior científica y técnica reducida a los esquematismos de los manuales soviéticos que nos llegan, es un freno para el desarrollo de las fuerzas productivas en la URSS y las democracias populares y un freno para la capacidad de penetración del marxismo-leninismo en los países capitalistas (op.cit.p.2).*

La línea política de Sacristán se fundamenta en la noción del marxismo como filosofía de la ciencia y consiste en una crítica de la cultura que haga coherente las ideas constitutivas del sentido común con la práctica productiva de la sociedad. Esa crítica de la cultura alcanza también a las contradicciones que se producen en el desarrollo del propio movimiento comunista. Un segundo rasgo de la línea política visible en este movimiento es la consideración internacional de los problemas políticos. El internacionalismo es la plasmación concreta de la universalidad de la clase obrera. El talante cosmopolita del Sacristán de LAYE se transforma en voluntad de internacionalismo proletario bajo el influjo de la categoría de trabajo.

El fenómeno de la cultura stalinista y el marxismo deformado que en ella se desarrolla es denominado por Sacristán ‘*zhdhanovismo*’, y la crítica de la deformación zhdhanovista del marxismo es una constante en su pensamiento. Esta crítica de la cultura stalinista y su significado histórico está acompañada por otra más benigna a la dirección del Partido, pero que, en el desarrollo de los acontecimientos, llegará a ser la causa fundamental de su ruptura con ésta: *por parte de los camaradas de la dirección, una tendencia a atribuir todo el malestar a esas veleidades pseudo-críticas, ignorando en la práctica el fondo real de los problemas (op.cit.p.1).*

Esta crítica se completa con la observación de *la necesidad de sustituir los viejos métodos de sugestión por métodos racionales de conocimiento de la realidad (op.cit. 3 infra)*. Es decir, sustituir el marxismo como ideología, como fe religiosa, por el marxismo como elaboración de la comprensión científica del mundo. Ideología significa una contradicción entre las formas de la actividad práctica humana y las palabras que identifican esas formas como parte de una realidad inexistente. El programa de crítica cultural sacristaniano incluye la transformación de la ideología en concepción del mundo por la crítica; lo que define a la concepción del mundo marxista es su papel de filosofía de la ciencia. La coherencia con ese principio característico del marxismo según Sacristán exige nuevas formas de organización de la práctica del partido.

Ese programa de crítica de la cultura es una manifestación del intelectualismo de Sacristán que se manifiesta en la divisa que hace suya para encabezar la revista VERITAT: *decir la verdad es revolucionario*. Ese intelectualismo manifiesta una confianza en la razón humana -en la capacidad de ver realidades y ser prácticamente consecuente con ellas-; para Sacristán el diálogo franco es el fundamento del convencimiento y el lugar de la formación de la razón.

Como comprobará Sacristán más adelante esa tendencia de los camaradas de la dirección a ignorar la realidad era una auténtica práctica de dirección burocrática y administrativa del partido. No es difícil establecer una relación entre ambos fenómenos: la dirección burocrática de la economía soviética y la reducción esquemática del marxismo. Lukács lo ha hecho en su crítica al stalinismo de 1961 (vd. *Ideologie und Politik*).

No obstante, en 1963 para Sacristán estos problemas son una crisis de crecimiento del socialismo, que deben ser resueltos mediante su elaboración teórica. De aquí la importancia del trabajo intelectual para salir de la crisis. La falta de atención por la dirección de los partidos comunistas a esta necesidad teórica y su enclaustramiento en una forma ideológica del marxismo, genera un grave problema organizativo que exige una solución institucional, pues bloquea la productividad de los intelectuales comunistas y la capacidad de la teoría para comprender la práctica concreta de la situación presente (*op.cit.p.2*).

Esta crítica sacristaniana es su interpretación de la crítica del stalinismo que Togliatti estaba haciendo en Italia y en la que coincidía el propio Lukács. Así en la revista italiana NUOVI ARGOMENTI aparecía publicada en 1962 una carta de Lukács en respuesta a una encuesta del editor de la revista, Alberto Carocci, sobre el XXII

Congreso del PCUS -*Brief an Alberto Carocci en Ideologie und Politik, op.cit.*, 658-680-. La crítica de Lukács comienza con el análisis del culto de la personalidad coincidiendo con Togliatti -quien publicó en la misma revista NUOVI ARGOMENTI, n.20, maggio-giugno 1956, una entrevista sobre el stalinismo- en la necesidad de buscar las raíces de este problema en la dinámica interna de la revolución rusa. Del mismo modo, en el debate chino-soviético se puede contrastar la posiciones de Sacristán con las de Lukács y Togliatti. El primero escribió un artículo sobre este tema en la revista FORUM, Hefte 119-120 (1963) y el segundo estableció la tesis del policentrismo -vd., por ejemplo, el *Memorial de Yalta*, considerado su testamento político-, como un intento de encontrar una solución a la crisis entre comunistas chinos y el resto del movimiento comunista internacional.

En la segunda parte del texto del Seminario de Arrás se introduce el análisis filológico; aquí la parte preliminar de las definiciones sirve de introducción teórica para sacar conclusiones acerca de la estrategia política concreta. Este texto es un análisis de la situación política internacional del movimiento comunista y de la estrategia correcta que se debe seguir en aquel momento histórico. El texto responde a un deseo de intervenir políticamente en un momento delicado del movimiento comunista internacional: en 1963 se amenaza con la escisión maoísta que llegaría a cumplirse al año siguiente.

Esta segunda parte es la concreción de los conceptos abstractos de la primera; en ella se establecen los fines concretos del movimiento comunista: la definición de libertad como creatividad es un fundamenteo para la interpretación de los textos de Marx, en el sentido de libertad para introducir los elementos estratégicos nuevos que responden a la consciencia una situación políticamente cambiada. La filología es el instrumento de interpretación que permite situar los textos históricamente liberándolos de una interpretación dogmática, puramente formal y sin referencia a la realidad actual. La nueva situación creada por el desarrollo histórico permite nuevas formas de intervención política para los comunistas que deben ser creativamente diseñadas. Pero inmediatamente, en el punto II de esta segunda parte, Sacristán se ve obligado a recurrir a la filología para rebatir las tesis de la posición teórica de los comunistas chinos, introduciendo la creatividad como elemento irremplazable de la libertad comunista. La tesis central de esta parte es la siguiente: *Todos estos hechos permiten preguntarse si la fase histórica cuyos comienzos vio Marx en 1871 y cuyo centro vivieron Lenin y Stalin, no ha empezado a extinguirse, por poner una fecha alrededor de 1945, y si, por tanto, la teoría de la dictadura del proletariado no es hoy susceptible de nuevo enriquecimiento y elaboración (op.cit.p.13).*

Frente a esta situación los comunistas chinos responden con un actitud que es *manifestación de un vicio de método marxista característico de los peores aspectos del pensamiento de Stalin: el politicismo puro, error extremo contrapuesto al error del economicismo, y enormemente emparentado con el subjetivismo y la arbitrariedad administrativa (ibid.).* Sacristán afirma con Togliatti que *la aceptación básica de una 'via parlamentaria' al socialismo no contradice el principio marxista de la dictadura del proletariado (op.cit.p.14),* tomando partido contra las críticas chinas a la 'via italiana al socialismo'.

Las características de la situación histórico-mundial en 1963 permiten establecer la validez de la estrategia de Togliatti (*op.cit.*p.15). Estas características de la situación histórico-mundial hacen que no se pueda excluir por principio la vía insurreccional para la instauración de la dictadura del proletariado, pero al mismo tiempo que esta vía no pueda ser considerada como la única factible. El hecho de la existencia de peculiaridades nacionales y la diferente situación de los diferentes países en el desarrollo histórico permite, e incluso exige, el establecimiento de diferentes estrategias para cada movimiento comunista nacional. Esta es la tesis que Togliatti había establecido con el nombre de 'policentrismo' para solventar la disputa chino-soviética. Lo que hace preferible la vía pacífica al socialismo es la posibilidad que esta vía ofrece de estimular la creatividad de las masas, y las condiciones históricas que permiten ponerla en práctica (*op.cit.* 16).

Sacristán esboza una teoría del Partido en estos papeles del Seminario de Arrás que se completa con otras afirmaciones sobre el papel de los partidos comunistas en el desarrollo histórico de la humanidad moderna. La segunda parte comienza con una teoría del Partido como instrumento de realización de la política comunista. El rasgo típico de la concepción teórica del primer Sacristán marxista es la fundamentación de la libertad en la consciencia de la necesidad. El partido comunista es resultado de una creatividad institucional que responde a la consciencia de la necesidad *con que el proletariado construirá y construye la sociedad libre* (*op.cit.*p.10). Una reflexión sobre este tema se hace también en la carta a Javier Pradera del 29.6.65, entonces militante del PCE (doc.85-1965, Cataluña 6, AH-PCE). La tesis que Sacristán defiende es que el partido comunista no está superado porque es la subjetividad organizada de la clase obrera. Se trata de construir, a partir de la clase obrera en el proceso de superación de la alienación, el sujeto humano de la historia. No es que la historia tenga un sujeto, actual o pasado, sino que la historia es historia de la alienación -de la carencia de sujeto histórico- y ese sujeto debe ser racionalmente constituido a partir de la voluntad transformadora del mundo. La palabra sujeto aparece así relacionada con la clase obrera -voluntad práctica- y sus instituciones transformadoras de la realidad. Rasgos definidores de esa subjetividad obrera son la universalidad de sus fines, su actividad práctica transformadora de la realidad, su pertenencia a un modo de producción de la vida material caracterizado por la utilización del conocimiento científico en las relaciones con la realidad material. Esos rasgos caracterizan pues también al partido comunista.

Por esos rasgos que definen al Partido, la subjetividad está compuesta con cierta abstracción y objetivación de lo subjetivo que corresponde a la científicidad de una subjetividad construida. La objetividad es intersubjetividad: el partido es propiamente intersubjetividad construida desde el análisis racional de la realidad humana. La intersubjetividad es un nivel de lo subjetivo, un nivel abstraído de las particularidades de la personalidad individual: se trata de la construcción científica del género humano como sujeto racional de la historia por la voluntad de los seres humanos concretos cuyo instrumento es el partido comunista. El partido comunista es la mediación para la construcción de la clase obrera como sujeto colectivo de la historia, y como tal es ya sujeto colectivo de la historia. La pregunta analítica sobre la objetividad de un sujeto colectivo tendría una respuesta en la tesis del bloque histórico: existe una causalidad subjetiva de la historia que se constituye en el nivel intersubjetivo de la persona humana.

En esta misma carta, Sacristán considera los que critican al partido comunista -a raíz de la expulsión de Claudín y Semprún- cometen la 'falacia naturalista' -literalmente 'confunden la teoría del electromagnetismo con una fábrica de bombillas'-. La carta a Javier Pradera debe interpretarse en el sentido de que la crítica del marxismo como concepción científica del mundo es independiente de la producción concreta en la historia que es el Partido Comunista de España, como herramienta de la liberación de la clase obrera española y de todo el pueblo con ella. Ahora bien, precisamente la independencia lógica de teoría y práctica es una prueba de la caducidad del partido comunista. Su valor es el de su aplicabilidad, el de ser el instrumento institucional de una finalidad práctica definida.

CAPÍTULO IX

La práctica ilustrada del primer Sacristán marxista.

1. El marco social de la práctica sacristaniana en los 60.

La práctica de Manuel Sacristán se desarrolla en un país en profunda transformación. Después del período de la tímida liberación de principios de los años 50, la época del ministerio de Ruiz Giménez y la revista LAYE, sobreviene una etapa de la dictadura de Franco en la que se endurecen las condiciones políticas y económicas a partir de las que la sociedad española debe desarrollarse. El cambio político de 1956 supone el estallido del bloque de fuerzas de derechas que había luchado en la guerra civil contra la II República. Se sacrifica a la pequeña burguesía en aras de los intereses de la burguesía monopolista y se olvidan definitivamente tanto los aires reformistas de Ruiz Giménez y su grupo, como los postulados falangistas referentes a reivindicaciones de tipo popular. El estado franquista se deshace de la Falange y de la ideología fascista, reemplazándolas por el OPUS y la ideología tecnocrática del final de las ideologías; ésta afirma la heterogeneidad y el pluralismo frente a la conceptualización de las tensiones sociales por la temática dialéctica de las contradicciones. Tal forma de pensar supone una sociedad en la que existe una fuerte tendencia a la autonomización de los sectores culturales y busca reforzar esa tendencia como forma de instaurar plenamente la mercantilización de la sociedad.

Los ministros tecnócratas preparan el desarrollo económico de los años 60 mediante el Plan de estabilización de 1959 -con un fuerte recorte para las condiciones de vida de la clase obrera española (según Ramón Tamames en su *Estructura económica de España*)-, recibiendo ayuda de organismos económicos y capitales internacionales. La sociedad española de los años 60 se caracteriza por el proceso de industrialización con altos índices de crecimiento del Producto Interior Bruto, impulsado por una planificación estatal en simbiosis con el capital financiero que armoniza relativamente los diferentes intereses capitalistas bajo su hegemonía. La concentración de la propiedad en el Estado español es muy grande: unas pocas familias mantienen el control de la producción económica. Una de las características de la estructura económica española, en los años 60 y posteriormente, es la gran concentración de la riqueza, especialmente por la concentración del capital financiero en unas pocas manos. Las grandes empresas se elevan en medio de una gran cantidad de pequeñas y pequeñísimas unidades. Eso genera la ausencia de un estrato suficiente de clases medias, a partir del cual se genere una capa de especialistas capaces de la gestión técnica en la producción; uno de los mayores esfuerzos del desarrollo será el de crear ese estrato de técnicos, aspecto en el que la Universidad juega un papel clave. Por otro lado, el desarrollo económico viene acompañado por el crecimiento urbano, que concentra la población española en las grandes metrópolis a partir de la inmigración campesina.

Ese proceso se realiza sin transformación de las estructuras de propiedad. Especialmente la propiedad agraria mantiene formas retrógradas, que pueden describirse como feudales. Sin embargo, la industrialización repercute en la transformación del campo español a causa de la fuerte emigración campesina -100.000 personas por año- hacia la ciudad y hacia el extranjero, en busca de mejores condiciones de vida. La adaptación de esta población campesina a las condiciones de vida urbana y fabril en una sociedad industrial dominada por el capital financiero se hace bajo formas individualistas, con destrucción de las raíces culturales y con fuerte presencia de sectores sociales marginales.

El desarrollo económico español de los 60, por tanto, mantiene islotes de regresividad en el seno de los procesos de cambio; pero ese proceso de cambio promueven funciones sociales nuevas y tipos humanos distintos. Como muestra el análisis gramsciano del taylorismo y el fordismo el sistema industrial constituye una organización de disciplina social y maduración del carácter de los trabajadores (*Antología* 475 y ss.). Las nuevas formas de producción generan tensiones en la organización social que apuntan a la necesidad de sustituir a la Iglesia y el Ejército por nuevas formas institucionales en la formación de estructuras sociales integradoras. Pero la contradicción entre trabajo colectivizado y apropiación privada de los beneficios en el capitalismo destruye la racionalidad social manteniendo estructuras retrógradas. Por otro lado, Iglesia y Ejército oponen resistencias y conservan cuotas de poder en la sociedad española cada vez más incompatibles con su modernización. La educación, por ejemplo, permanece en manos de la Iglesia y otras organizaciones privadas. A la larga los cambios vendrán impuestos por las necesidades de mayor racionalidad del sistema económico y de los órganos de gestión de éste. Frente a la arcaica organización de la sociedad española, la racionalización capitalista exige la liberalización del sistema político y económico. La alternativa comunista a esa racionalización exige la democratización de las estructuras sociales.

Sacristán utiliza el análisis marxista para entender esta situación histórica: la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la persistencia de las antiguas relaciones de producción define la situación histórica. El modo de producción capitalista origina un proceso de proletarización de la sociedad -la formación de una clase potencialmente universal, opuesta a la apropiación privada de los medios de producción- que entra en contradicción tanto con la formación clasista y estamental de la sociedad antigua como con los intentos de la clase dominante de adaptar la organización social a las nuevas condiciones de las fuerzas productivas manteniendo la existencia de clases sociales. Los años 60 se caracterizan por la consolidación del movimiento comunista -que había sido minoritario en el Estado español- y de su influencia en el nuevo movimiento obrero concentrado en las zonas fabriles por la industrialización.

La actividad práctica de Sacristán en su vertiente política y profesional se desarrolla hasta 1965 en el marco universitario. Dos rasgos básicos de ese sistema de enseñanza permiten caracterizarlo como un sistema clasista: la ideología que trasmite y la base de reclutamiento de los alumnos. El sistema de enseñanza transmite una ideología tecnocrática según la cual el modelo de desarrollo capitalista es el único racional y la jerarquía de valores de la civilización capitalista es la única posible. Pero el sistema de

enseñanza en la España de los años 60 se caracteriza por la falta de coherencia ideológica: por un lado, sobrevive la enseñanza tradicional fundada en valores precapitalistas; por otro, el modo de producción industrial exige una mayor cualificación técnica de los alumnos y un tipo de enseñanza adaptado a las necesidades de la producción industrial.

La base de reclutamiento es clasista porque los máximos beneficiarios de los niveles superiores de instrucción son los hijos de las clases dominantes. Sin embargo, la industrialización producida por el desarrollo económico de los años 60, fundada en un elevado nivel tecnológico, plantea la necesidad personal cualificado. El interés del Estado por los problemas educativos se despierta cuando el sistema de producción empieza a necesitar obra de mano cualificada. Esa necesidad de la producción repercute en el sistema de enseñanza exigiéndole un mayor rendimiento y destruyendo así el reclutamiento tradicional de los universitarios entre las élites superiores. En los años 60 se produce la masificación de la Universidad española, y con esto se da la segunda contradicción que iba a hacer explosiva su situación. La Universidad será un permanente foco de conflictos en la sociedad española durante el franquismo. Las luchas estudiantiles se suceden desde 1956 enfrentadas al aparato de control fascista de la sociedad, representado en la Universidad por el SEU, y con los objetivos de la democratización de la sociedad y la conquista de las libertades. Las condiciones en que se desarrolla el movimiento estudiantil son: 1.-la repercusión en la Universidad del conflicto entre la dinámica de los procesos sociales y las instituciones del aparato de estado fascista destinadas a controlarlos; 2.- la inadecuación y anacronismo de los métodos de enseñanza en conflicto con la conciencia social y política de los estudiantes; 3.- la incapacidad de las estructuras sociales para absorber el número de graduados que la universidad produce.

A partir de esa situación, la lucha por la democratización de la sociedad, dadas las circunstancias en las que se produce, adquiere perspectiva socialista. La lucha contra el estado franquista se hace lucha contra el capitalismo monopolista de estado y las clases pequeño-burguesas buscan la alianza con el movimiento obrero. De aquí que el *Partit Socialista Unificat de Catalunya* –PSUC miembro confederado del Partido Comunista de España- llegue a ser la fuerza política hegemónica en la Universidad, y especialmente en la Universidad de Barcelona. Esa alianza entre estudiantes y obreros se hace tanto más plausible cuanto que la clase obrera comienza a movilizarse con fuerza en los años 60. Las reivindicaciones de las huelgas obreras, que alcanzan carácter masivo en 1962, sobrepasan el nivel puramente económico. Las consignas políticas, y el desarrollo consiguiente de la conciencia de clase, están a la orden del día en las luchas obreras: libertad sindical, derecho de huelga, amnistía,... No obstante, no se llegará al nivel de generalización exigido por la huelga general propugnada por el partido comunista. Por eso el resultado de las luchas políticas en la sociedad española de los años 60 no dará lugar a una transformación revolucionaria de la sociedad y la operación de desmantelamiento del Régimen franquista en los 70 dio la oportunidad al vigoroso neocapitalismo español para integrar a las clases sociales bajo su hegemonía.

2. La proletarización del intelectual.

Sacristán hace una descripción de su propia vida política e intelectual durante los años del franquismo, en una entrevista de febrero de 1983 para la revista mejicana DIALÉCTICA: *yo era legal en España: tenía mi documentación en regla y era un profesor universitario o, en otras épocas, un traductor que vivía como tal legalmente. Por otra parte, tenía mucha actividad ilegal, y en situaciones de bastante responsabilidad [...]. Yo hacía así dos vidas, lo cual producía una especie de esquizofrenia. Era un handicap fuerte para un trabajo intelectual duradero. De aquí que escogiera conscientemente, como fórmula para escribir, el texto corto, el artículo, el ensayo, el prólogo [...] una solución que me permitió intervenir bastante, a pesar de lo difícil de mi situación, en la discusión teórica y política en España (SPEPA 101).*

Sacristán alternó, en medio de esa difícil vida, la traducción con la docencia como profesor no numerario en la Universidad Central de Barcelona. Ambas, profesiones mal pagadas. Sacristán fue introductor a través de sus traducciones de prácticamente todas las corrientes del pensamiento crítico en la cultura española de los años 60 y 70. Éste, junto con su labor docente en la Universidad y con la militancia política, son probablemente los rasgos más característicos de su labor ilustrada. A ello se debe añadir el valor de sus propios escritos en los más variados ámbitos de la cultura, rectificando la opinión que dio de sí mismo en 1985 al responder a una carta de ANDALÁN (ANDALÁN, n.434, sept.1985, 15).

En el apéndice bibliográfico hay una lista de las traducciones de Sacristán. Esta lista es incompleta pues algunas de éstas se hicieron bajo seudónimo por la baja calidad del texto: son traducciones hechas para sobrevivir. Pero el número de traducciones 'serias' de Sacristán es suficientemente elevado como para que éste ocupara un lugar destacado en el panorama cultural de la España franquista. A esa notable labor traductora debe añadirse el trabajo realizado en la editorial Ariel -en la que dirigió la colección Zetien- y Grijalbo -donde preparó una edición de las obras completas de Marx y Engels que no pudo terminarse-. La editorial Grijalbo ha sido una de las principales editoriales que ha introducido el marxismo en el Estado español. Respecto de la editorial Ariel, el trabajo de colaboración de Sacristán ha sido el de introducción de ciertos autores fundamentales del siglo XX, entre los que destaca Russell.

Esta actividad de Sacristán en el ámbito de la cultura española por medio de la publicación de los textos fundamentales de la cultura contemporánea se complementa con su labor educativa en la asignatura de Metodología de las Ciencias Sociales de la facultad de Economía de la Universidad Central de Barcelona. Sacristán fue profesor contratado en la Universidad, pues se le impidió el acceso a una cátedra por motivos políticos. En el año 1965 no se le renovó el contrato por motivos represivos, volviendo a dar clases en la Universidad como profesor contratado en la década de los 70. Como puede verse por el apéndice bibliográfico se conservan guiones y apuntes de los cursos y grabaciones magnetofónicas de los cursos que dio en los últimos años.

Una vida cuya subsistencia se consigue mediante contratos mal pagados es proletaria. La vida de Sacristán es así un ejemplo del proceso de proletarización de los intelectuales en la sociedad moderna: el conocimiento como valor de cambio puesto a disposición del mercado. El pensamiento teórico de Sacristán es el reconocimiento y la crítica de esa situación. Los intelectuales de LAYE habían advertido ya esa situación; la plena cons-

ciencia de la misma debe explicar el marxismo de Sacristán, que es así reconocimiento de las 'conminaciones de su pensamiento' al tiempo que el fundamento de su decisión. Pero en la decisión original interviene también una noción de libertad incompatible con la cultura capitalista. No puede explicarse a Sacristán sin ese voluntarismo, compuesto de consciencia de la necesidad y voluntad de futuro, el cual en la situación de una sociedad de explotación del 'hombre por el hombre' es 'instinto de rebelión', si tomamos autobiográficamente es pasaje de la biografía política de Gramsci que no se llegó a publicar.¹³⁹

3. La participación en los movimientos sociales antifranquistas.

La labor de Sacristán en el 'frente externo' del Partido, por denominar así la tarea de construir el movimiento social que pusiera final al Estado fascista, consta de una multiplicidad de tareas. En primer lugar, el propio trabajo intelectual de Sacristán concebido por él como la introducción y el desarrollo en el Estado español de la concepción científica del mundo, no podía dejar de subvertir un Estado fundamentado ideológicamente en el integrismo religioso. No puede ovidarse que esta labor cultural profunda tiene a la larga un peso histórico innegable. Además de haber sido su actividad profesional, el trabajo cultural fue también el centro de las preocupaciones políticas de Sacristán, en continuidad con su labor en LAYE. El propio trabajo cultural será visto por Sacristán como una labor política, e intentará organizar este tipo de intervención intelectual desde el propio Partido.

Pero el choque de la voluntad política de una nueva forma de Estado y sociedad con las formas políticas, económicas y culturales de la sociedad establecida, tiene múltiples niveles y manifestaciones desde los más efímeros hasta los duraderos e institucionales, dentro de lo que en el lenguaje marxista de los partidos comunistas se ha denominado el 'movimiento de masas'. El primero de estos niveles puede definirse como la creación de una contracultura o una contrasociedad; este nivel está definido por la intervención cotidiana en la vida social -en el caso de Sacristán entre estudiantes e intelectuales- con la transmisión de ideas y valores a través del contacto personal. En el interior de esta actividad cotidiana se generan formas inmediatas de lucha: en primer lugar, asambleas de estudiantes y profesores por problemas académicos; estos pequeños movimientos de politización de la vida cotidiana, en respuesta a problemas que son de la cotidianidad, se transforman dentro de un sistema ultrarrepresor en auténticos desafíos a la autoridad constituida. Un nivel más elevado de lucha política consiste en la recogida de firmas en solidaridad con huelgas obreras y represaliados por el régimen; ésta es la forma típica de intervención política entre los intelectuales; la firma exige salir del anonimato y manifestar públicamente la opinión. Finalmente, la generalización de estas formas inmediatas y cuasi-cotidianas -no cotidianas por la prohibición que sobre ellas pesa, pero cotidianas en sí mismas- de manifestación del sentir democrático, da lugar a las jornadas de lucha, acompañadas de huelga casi siempre, y las manifestaciones, en las que se llega al enfrentamiento con la policía.

¹³⁹ La proletarianización de la clase subalterna destruye los lazos orgánicos de las sociedades anteriores, pero el paso previo para la construcción de un nuevo orden social mediante la creación de instituciones racionales a partir de la actividad del proletariado.

El segundo nivel es el de la institucionalización que esta contrasociedad se da. La institucionalización tiene dos niveles: primero, la penetración de las instituciones del Estado franquista con el objetivo de crear un frente democrático en su interior, y segundo, la creación de instituciones. Las instituciones creadas por el movimiento social de oposición política a la dictadura pueden encuadrarse en tres tipos principales: sindicales, culturales y políticas. Las instituciones políticas, a su vez, pueden ser partidos políticos, comités de coordinación de partidos políticos o mesas de fuerzas políticas, en las que participan tanto militantes de partidos como independientes.

Sacristán, tal como nos lo muestran los documentos de Partido, participó en todos estos niveles y fue actor consciente de todas estas formas de lucha:

-dirigió las luchas estudiantiles en estrecho contacto con el comité de universidad del Partido; (doc.57-1962, ME 3/1.1, AH-PCE; id.en APFV. Discurso al VII Congreso del PCE).

-participó en múltiples recogidas de firmas, entre otras las siguientes: campaña de firmas en apoyo a los mineros huelguistas de Asturias en 1963; en protesta por la detención de Pere Ardiaca, Gutiérrez Díaz y otros dirigentes comunistas (discurso al II Congreso del PSUC); en apoyo del Abad de Montserrat, Dom Escarré, represaliado por unas declaraciones antifranquistas (discurso al VII Congreso del PCE).

-en 1963 fue detenido en la Rambla de Canaletas de Barcelona durante una manifestación frustrada en protesta por la detención, la tortura y la condena a muerte sin garantías procesales de Julián Grimau (doc.sn, Cataluña 1/3 y Cataluña 10/1.1 (duplicado), discurso al II Congreso del PSUC, AH-PCE);

-participó en las primeras asambleas de profesores no numerarios, siendo uno de los iniciadores en los años 60 de este movimiento que en los 70 llegaría a agrupar a todo el profesorado no numerario (discursos al VII Congreso del PCE y al II Congreso del PSUC).

-participó en diversos encuentros de intelectuales democráticos y en la creación de instituciones culturales democráticas (especialmente importante fue el Congreso de Cultura Catalana impulsado por el PSUC);

-fue animador del movimiento estudiantil de Barcelona, y por ello uno de los profesores invitados a la asamblea fundacional del SDEUB (Sindicato Democrático de Estudiantes Universitarios de Barcelona) en 1966;

-como encargado por el Partido de realizar la política de unidad, tuvo relaciones constantes con los otros partidos políticos organizando plataformas de oposición democrática, organismos unitarios, comités de coordinación, etc. (doc.125-1962 y 158-1962, Cataluña 5, Discuso al II Congreso del PSUC, 137-1966, Cataluña 6, AH-PCE);

-estuvo también entre los organizadores, junto al Comité de Intelectuales de Barcelona, de la *Taula Rodona* (doc.137-1966, Cataluña 6, AH-PCE), organismo unitario de la oposición creado en 1966 que reunía a las fuerzas políticas de Barcelona y que fue el embrión de lo que llegaría a ser la Asamblea de Cataluña, principal organismo de la oposición en los años 70.

-en 1970 Sacristán participa en el encierro de 300 intelectuales en Monserrat en protesta por el Consejo de Guerra de Burgos contra miembros de la organización política vasca ETA, creándose a partir del encierro *l'Assemblea Permanent d'Intel.lectuals Catalans*.

Una breve descripción cronológica de esta actividad en los diversos sectores, tal como puede apreciarse por los documentos conservados, puede ser la siguiente.

En primer lugar, dentro el movimiento intelectual existe un grupo comunista organizado desde 1956, cuando se reúne la primera célula del PSUC de este sector. Las actividades de este grupo se centran durante los primeros años en la propaganda y se concibe a sí mismo como grupo de apoyo al sector obrero considerado fundamental dentro de la estrategia comunista. Los intelectuales del PSUC participan en las diversas publicaciones del Partido (UNITAT, HORIZONS, TREBALL, UNIVERSIDAD, etc), además de realizar la publicación del propio Comité de Intelectuales (QUADERNS POLITICS, QUADERNS DE CULTURA CATALANA, VERITAT). En estas publicaciones clandestinas los textos de Sacristán pueden haber sido numerosos; pero apenas puede indicarse la autoría de estos escritos en la mayor parte de ellas.

Sacristán es nombrado responsable del Comité de Intelectuales a finales del año 1962. Por eso puede atribuirse la iniciativa de realizar la publicación del Comité de Intelectuales durante el año 63, VERITAT; la cual está casi completa, falta el número 6, sumando los ejemplares que se encuentran en los archivos AH-PCE y ANC-PSUC. Los artículos de esta revista pueden considerarse de autoría colectiva con participación de Sacristán.

La actividad política de este grupo de intelectuales cuando se consolida y se amplía en la década de los 60 tiene dos frentes: uno, la batalla por la dirección de los Colegios Profesionales y la lucha dentro de las instituciones sociales legales y, dos, la creación de instituciones propias. Así, por ejemplo, el grupo de intelectuales del PSUC participó con relativo éxito desde 1963 en las sucesivas elecciones para elegir las Juntas directivas de los Colegios Profesionales contando con representantes en estos organismos. Pero más importante es la creación institucional al margen de la legalidad franquista en el sector intelectual. En 1962 se constituye el Comité de Intelectuales Democráticos en abril de 1962 (doc.sn, FC 10/10.1, AH-PCE). En 1963 se celebra el *Congrés de Cultura Catalana* (doc.78-1963, FC 9/2, AH-PCE). En 1965 se crea el Centro de Estudios Económico-Sociales en Madrid con participación de Ramón Tamames y al que asisten intelectuales de Barcelona (doc.124-1965, Cataluña 6, AH-PCE). En 1966 la burguesía catalana reacciona intentando integrar el movimiento intelectual democrático en un organismo cultural creado por ella el '*Omnium Cultural*' (doc.7-1966, Cataluña 6, AH-PCE), con lo que se abre un nuevo frente de lucha política para los intelectuales comunistas. En diciembre de 1968 se celebran las jornadas intelectuales comunistas de Barcelona (doc.sn, FC 9/1, AH-PCE).

En segundo lugar, el trabajo político dentro de la Universidad consistió en crear un movimiento democrático y antifascista. Sacristán se ha referido a las características de este movimiento universitario en los veinte últimos años de la dictadura franquista, en el prólogo de un libro sobre la Universidad franquista editado en 1976 (Equipo Límite, *La agonía de la universidad franquista*, Barcelona, Laia, 1976): *el movimiento universitario español de los últimos veinte años ha asumido incluso la función de motor de las contradicciones «internas» a la institución educativa burguesa, o sea, ha asumido funciones burguesas progresistas, mientras seguía siendo siempre y, a veces, aguantado exclusivamente por universitarios socialistas [...] el movimiento universitario socialista español cumple vicariamente una amplísima función*

democrática, antifascista en general, que habría «debido» competir a un abanico amplio de fuerzas sociales (op.cit.p.III).

En el sector universitario se pueden distinguir dos frentes: el de estudiantes y el de profesores. Respecto al primero, en 1961 hay ya organizada una célula de estudiantes comunistas en la Universidad de Barcelona (doc.6-1961, FC 9/2, AH-PCE). Este grupo dirigido por Sacristán consigue una fuerte movilización de los estudiantes barceloneses en 1962 (doc.57-1962, ME 3/1.1, AH-PCE), que continúa y se amplía en los años siguientes, lo que genera un fuerte crecimiento del Partido en el sector estudiantil a pesar de la fuerte represión (discurso al II Congreso del PCE). En 1965, el movimiento estudiantil ha conseguido ya reuniones coordinadoras a nivel estatal y está en condiciones de plantearse la celebración de un Congreso Nacional de Estudiantes (discurso al II Congreso del PCE). En 1966 los estudiantes celebran el Congreso constituyente del SDEUB (sindicato democrático de estudiantes universitarios de Barcelona) como alternativa al SEU (sindicato de estudiantes universitarios) franquista. La Asamblea fundacional del SDEUB provocó una fuerte reacción policial y un enfrentamiento de toda la ciudad de Barcelona a la represión franquista por solidaridad con los estudiantes, jornadas conocidas como la *Caputxinada* en Barcelona por haberse celebrado el Congreso en el Convento de los PP. Capuchinos de Sarriá. El *Manifiesto por una Universidad Democrática*, preparado por Sacristán, fue leído en esta Asamblea como documento programático. El programa de este manifiesto está concebido como una parte de la lucha por las libertades políticas en la sociedad española partiendo de la creación de un amplio movimiento social. Se trata en él de potenciar la reforma democrática de la Universidad con la participación de todos los estamentos de la misma a través de sus representantes democráticamente elegidos. Esta dinámica, de haberse podido realizar, habría supuesto la institucionalización del movimiento democrático de estudiantes y profesores como órgano de autogestión de la Universidad.

Sacristán ha realizado un breve análisis de lo que supuso el SDEUB en la década de los 60 en el texto de la entrevista para la revista ESCUELA 75, antes mencionada. El movimiento estudiantil comenzó a desarrollarse a partir de la inflexión política del PCE y el PSUC en el año 56. Este movimiento estudiantil es *el reflejo en la Universidad de las necesidades populares en general y, a través de la presencia de partidos socialistas, necesidades de la lucha de la clase obrera* (SPMIII 269). Es decir, el movimiento estudiantil realizó una *tarea política vicaria en nombre de todas las capas sociales externas a la oligarquía dominante* (SPMIII 271) que *determinó que éstos no tuvieran presente una temática propiamente suya (ibid.)*. Esta tarea era la de impulsar un frente democrático en contra de la dictadura fascista. El rasgo que le parece más definitorio de este movimiento a Sacristán es *su autenticidad democrática en un sentido muy material* (SPMIII 267): *aquello fue una combinación de democracia directa con sistemas de representación eficaces* (SPMIII 265). La línea política era *muy minimalista [...] por consciencia de sus debilidades, por saber que la correlación de fuerzas era infinitamente desfavorable en el plano político y en el social* (SPMIII 266). Sacristán colabora con los estudiantes del Partido en la dirección del movimiento estudiantil hasta 1966. En Octubre de 1965, en efecto, no se le renovó el contrato de profesor no numerario con lo quedó fuera de la Universidad unos años. Por otro lado Sacristán señala la existencia de una crisis del movimiento estudiantil en el curso 67/68, en relación con la crisis de esos años en el movimiento comunista internacional (SPMIII 270).

En 1970 la posición de Sacristán está marginalizada dentro del Partido por su enfrentamiento con la dirección en el año 69, y por eso cuando intenta intervenir de nuevo en el sector estudiantil no consigue tener influencia sobre este movimiento (doc.26, 71 y 72-1970, Cataluña 9, AH-PCE). Sacristán se ha referido a la situación del movimiento estudiantil en este período en una nota a pie de página que sirve de introducción a su ensayo *La Universidad y la división del trabajo*. Allí señala: *En su última fase el sesentayochismo español fue una escolástica congestionada, falsamente marxista, que hablaba constantemente de abolir allí mismo la Universidad y la división del trabajo, mientras la tasa de crecimiento del P.N.B. español rebasaba ampliamente la media europea, el régimen alcanzaba sus puntas más altas de adhesión pasiva (la llamada 'despolitización' popular) y la correlación de fuerzas era tal que ni siquiera se podía resistir medianamente la represión fascista* (SPMIII 99, nota).

A primeros de 1965 comenzó en Barcelona el movimiento de profesores no numerarios con varias cartas de protesta firmadas por un centenar de estos profesores; más adelante, se celebraron unas Jornadas de carácter asambleario que suponían la institucionalización del movimiento con la aprobación de un proyecto de estatutos que rompían el marco de la legalidad fascista. El movimiento de profesores no numerarios -profesorado intermedio de la enseñanza superior- fue el otro movimiento universitario que Sacristán contribuyó a crear y después dirigió (discurso al II Congreso del PSUC, 1965). Una sucinta descripción del desarrollo de este movimiento en la década de los 60 se encuentra en la *"Propuesta de bases de discusión a la Primera conferencia de los profesores comunistas de las universidades españolas"* de mayo de 1973 (op.cit.p.151)¹⁴⁰. Según ese texto, la Agrupación Académica del Profesorado No-Numerario se crea en 1963. Las actividades de esa Asociación se hacen notar mediante asambleas y cartas en el curso 64/65. A consecuencia de ello y como medida represiva, a mediados de los 50 son separados de la enseñanza 70 profesores de la Universidad de Barcelona. Más tarde, *en el curso 1968-1969 se producen las primeras tomas de posición mayoritarias y las primeras movilizaciones masivas antirrepresivas del profesorado intermedio de la enseñanza superior* (ibid.).

La contradicción principal con la que se encuentra este movimiento de profesores estriba en estar constituido desde posiciones socialistas, actuando en un medio burgués. La respuesta política que Sacristán opone a este dilema viene descrita en el prólogo de 1976, más arriba mencionado, a *La agonía de la Universidad franquista: La única salida político-cultural de esa disyuntiva es encontrar una línea de conducta y unos objetivos intermedios que 1º, sean planteables con verosimilitud, sin neurótica ignorancia de la realidad, en el seno del aparato de enseñanza capitalista, pero 2º, tengan algún elemento que apunte al rebasamiento de ese horizonte. El movimiento de PNN, cualquiera que vaya a ser su destino en los próximos tiempos, ha creado y desarrollará o legará un objetivo intermedio que tiende a esa dialecticidad: la reivindicación de contratación laboral, la concepción de la posición de enseñante en el aparato de la enseñanza como trabajador asalariado* (op.cit.p.IV).

En mayo de 1972 se reúne en Granada la Coordinadora Nacional de PNN, la cual *construyó y proclamó el principio de contratación laboral democrática, de la autoconsideración del docente como trabajador de la enseñanza* ("Propuesta de bases de discusión para la Primera conferencia de los profesores comunistas de las

140 Doc.sn., FC 8/83, AH-PCE. Publicado en la revista MATERIALES, n.2, marzo-abril 1977 y en la misma revista Extraordinario n.1. Citas por la revista MATERIALES.

universidades españolas" MATERIALES, n.2, 151). En el curso 72/73 los PNN realizaron dos huelgas generales.

El tercer sector de la intervención política de Sacristán es el de las relaciones del PSUC con las otras fuerzas políticas clandestinas. El objetivo de la política del PSUC es la creación de una democracia progresiva que garantice la libertad de pensamiento y de expresión, de reunión y asociación. Este régimen democrático no estaba destinado a abolir la propiedad privada de la pequeña y mediana empresa, sino que hubiera permitido su expansión, poniendo en cambio límites al capital monopolístico. De aquí se desprende la estrategia de alianza táctica con las fuerzas políticas de la pequeña y mediana burguesía interesadas también en el establecimiento de este régimen democrático. Estas fuerzas son en Cataluña: Esquerra Republicana, que representaba a la pequeña burguesía radical durante la II República, Movimiento Socialista Catalán, representante de la corriente socialdemócrata del movimiento obrero, y Unió Democràtica, perteneciente a la corriente cristiano-demócrata. La estrategia de alianza nacional contra el fascismo fue puesta en práctica por el Partido Comunista Italiano durante la guerra mundial, pero las dificultades que iba a encontrar para su aplicación en la España de los años 50-60 se derivaban de una situación internacional completamente cambiada. A la guerra contra el fascismo había seguido la guerra fría entre los países socialistas y los capitalistas, con lo que se hacía difícil rehacer la alianza popular.

Estas dificultades se hacen evidentes en la reunión de primeros de julio del Comité de Coordinación de Madrid (doc.125-1962, Cataluña 5, AH-PCE). Esta reunión se celebra después del Congreso de Munich, 5.6.1962, que había reunido a las fuerzas democráticas de oposición al franquismo con exclusión del PCE. La exclusión de los comunistas de los organismos unitarios de oposición al fascismo es una táctica de la clase dominante española dirigida por el heredero de la corona española D.Juan de Borbón, para el caso de tener que renunciar a su estrategia dominante, la de mantener el régimen fascista todo el tiempo posible. La táctica de mantener aislado al partido comunista quebró en Cataluña por el carácter nacional de su pequeña y mediana burguesía, que ya en la guerra civil se había puesto de parte de la República -al menos así lo hizo la fracción cristiano-demócrata de la burguesía representada por el partido Unió Democràtica-. Sacristán consiguió mantener organismos unitarios de oposición en Cataluña desde el año 62, en principio con Esquerra Republicana y el Movimiento Socialista Catalán (discurso al II Congreso del PSUC), consiguiendo que estos organismos unitarios en que participaba el PSUC se extendieran hasta la democracia cristiana a partir de 1966.

Este año de 1966, los comunistas de Barcelona crean la *Taula Rodona*, la 'comisión consultiva de la ciudad' (doc.78-1966, Cataluña 6, AH-PCE), una mesa de fuerzas políticas en la que predominan personas sin partido y en la que están representados sectores legales de la sociedad, pero que adquieren una función política de oposición a la legalidad política fascista. En esta mesa coinciden con los representantes políticos de la democracia cristiana sin que los encuentros tengan carácter oficial. La idea con la que los comunistas promueven la creación de este organismo es la de organizar un núcleo pre-parlamentario que dirija la lucha de masas en Cataluña. La política del Partido viene definida en este documento como una política de conquista de la hegemonía en la

sociedad para el proletariado: *una política que aspira a las dos cosas siguientes: a) dirigir la lucha popular contra el régimen; b) hacerlo de tal modo que, basándonos en el papel de clase ya no sólo dirigente, sino universal, que hoy tiene la clase obrera, quede claro que nuestra perspectiva es la de la nación, una perspectiva capaz de recoger los núcleos principales de las clases situadas fuera de la capa monopolista (ibid.).*

En 1969 se crea la primera plataforma estable de fuerzas políticas que incluía al PSUC, la Comisión Coordinadora de Fuerzas Políticas de Cataluña. Y en 1971 la Asamblea de Cataluña como órgano unitario de fuerzas políticas extendido a toda Cataluña. A lo largo de los años 60, la actividad política del PSUC, dirigida por Sacristán, consiguió éxitos innegables: la creación de un movimiento político amplio en la universidad de oposición al franquismo y por la democracia, la penetración de las ideas comunistas entre un sector importante de los intelectuales, la inclusión de los comunistas en los organismos unitarios de la oposición a pesar de las reticencias de las otras fuerzas políticas y la ampliación de la influencia cultural del marxismo en la sociedad catalana.

4. La militancia de Manuel Sacristán en el partido de la clase obrera.

De la práctica política de Sacristán en la década de los 60 queda un testimonio en la documentación de los Partidos Comunista de España y Socialista Unificado de Cataluña repartida en varios archivos históricos. Estos archivos son el Archivo Histórico del PCE, el fondo del PSUC en el Arxiu Nacional de Catalunya y el archivo particular de Francesc Vicens. En ellos se encuentra la correspondencia que mantuvo Manuel Sacristán, como dirigente del sector de intelectuales en el interior del país, con la dirección del Partido Socialista Unificado de Cataluña en el exilio. A partir de estos documentos podemos reconstruir la siguiente trayectoria política de Sacristán como militante del PSUC y del PCE.

Sacristán se hizo militante del PSUC en marzo de 1956 según afirma Josep Serradell, secretario de organización del Comité Ejecutivo del PSUC, en el documento del 15.9.56 que recoge su intervención en el I Congreso de este partido. En este Congreso, celebrado seis meses después de su entrada en el partido, Sacristán fue elegido miembro suplente del Comité Central del partido, cargo que era prácticamente equivalente al de miembro de pleno derecho. Este mismo año comienzan las primeras reuniones de los militantes comunistas de la célula de intelectuales, a la que en años sucesivos se irán añadiendo diversas personalidades. En esta célula se encuentran, en un momento u otro del período 56-60, el médico Jaen Teixidor, Solé Tura, Luis Goytisoló, Francesc Vicens, el historiador Josep Fontana y el poeta Francesc Vallverdú, entre otros. Sacristán destacará pronto como organizador del partido entre los estudiantes y dirigente con prestigio en la universidad. La primera carta -entre las que quedan en los archivos- que Sacristán envía a la dirección del partido trata precisamente de una reunión de estudiantes (doc.6-1961, FC 9/2, AH-PCE).¹⁴¹

141 Para citar los documentos de archivo utilizo las siguientes siglas: AH-PCE: Archivo Histórico del Partido Comunista de España, ANC-PSUC: Arxiu Nacional de Catalunya/ Fondo del Partit Socialista Unificat de Catalunya, APFV: Archivo Particular Francesc Vicens, 'Cataluña': Sección "Nacionalidades y Regiones. Cataluña" del AH-PCE (seguido del número de caja), FC: Sección "Fuerzas de la Cultura" del AH-PCE (seguido del número de carpeta), ME: Sección "Movimiento Estudiantil" del AH-PCE (seguido

La tarea política que Sacristán llevará a cabo en un partido que recibe los golpes represivos más duros por parte del Estado autoritario se hará muy difícil: clandestinidad, vigilancia y persecución policiales, marginación por las otras fuerzas políticas democráticas, encarcelamiento de militantes y dirigentes con torturas en los interrogatorios,... La represión de los comunistas por el Estado franquista llega hasta el extremo de fusilar a uno de los dirigentes del partido en 1963, Julián Grimau. En medio de este ambiente de terror, Sacristán ha sido el dirigente comunista más caracterizado de los sectores intelectuales en la década de los 60. El conjunto de las tareas políticas llevadas a cabo por Sacristán nos dará idea de ello: como dirigente del interior llevó la lucha cotidiana del partido en medio de la sociedad catalana durante una década; además, desde su puesto de profesor formará los núcleos de estudiantes fundamentales del partido en la universidad; por otro lado, por su reconocido prestigio intelectual fue encargado de las relaciones del partido comunista con las otras fuerzas políticas; además, sus trabajos sobre el marxismo forman un corpus teórico entre los mejores que sobre este tema se han producido en el país; finalmente, su permanente enfrentamiento contra el autoritarismo y el oscurantismo, su lucha contra estas lacras de la sociedad española, fue ejemplo de valentía ética y civismo para sus conciudadanos.

Sin embargo, por motivos de clandestinidad Sacristán tuvo en estos años de militancia comunista poca relación con el movimiento obrero. Pero un partido que se considera representante de la clase obrera al tiempo que el creador de un nuevo modo de pensar las relaciones sociales, tiene una dinamicidad interna específica derivada de su composición intelectual y obrera. A la resolución de los problemas que genera esta característica de los partidos comunistas está orientado una buena parte del pensamiento de Lenin y las reflexiones de Gramsci sobre el intelectual orgánico. También Sacristán tuvo suficientes ocasiones para meditar sobre este problema a lo largo de sus años de militancia comunista.

Respecto de la tarea organizativa en el partido la actividad de Sacristán en los años 60 puede ser resumida brevemente como sigue. En 1956 es elegido miembro del Comité Central y participa de la célula de intelectuales de Barcelona. A principios de los años 60 se ha conseguido crear una célula de estudiantes que se multiplica rápidamente al calor de las luchas estudiantiles. Sacristán crea el aparato de propaganda del PSUC, en parte con la rama estudiantil, en parte con la colaboración de Josep Fontana. En 1961, los miembros del Partido en los sectores intelectual y estudiantil de Barcelona suman 40 miembros (doc.6-1961, última página).

El sector de intelectuales también experimenta un rápido crecimiento en esos años, por lo que Sacristán es relevado de sus tareas en el sector estudiantil para ser nombrado responsable del sector de intelectuales. Tras el fracaso de la manifestación de Canaletas en protesta por el fusilamiento de Grimau en 1963, Sacristán pide que se le releve del puesto de responsabilidad en intelectuales. En 1964, durante la crisis de Claudín en el PCE, Sacristán no adopta una posición de condena inapelable, sino que es partidario de un arreglo político entre las tendencias. Lo mismo que una buena parte de los

intelectuales de Barcelona no entiende que el debate en el Partido sea cortado por la dirección. Esto le vale a Sacristán las sospechas del grupo mayoritario carrillista del Comité Ejecutivo del PSUC. No obstante, en reconocimiento de su labor entre los estudiantes y los intelectuales, Sacristán es elegido miembro del Comité Ejecutivo del PSUC y del Comité Central del PCE. Sacristán acepta e incluye en sus discursos de los Congresos VII del PCE y II del PSUC sendas críticas a la posición 'socialdemócrata' de Claudín. Este es el momento en el que Sacristán llega a la cima de su trayectoria política en el PSUC y el PCE. Pero a partir de este momento, en 1966, entra en conflicto con la dirección del PSUC.

A principios de los años 50 el PCE había liquidado la experiencia guerrillera en el Estado español, un intento de involucrar al Estado franquista en la guerra mundial provocando la intervención extranjera para liquidar el fascismo. Esta intervención no sólo no tuvo lugar, sino que la diplomacia franquista consiguió el reconocimiento internacional para el régimen de Franco. El año clave es 1953 con la firma del Concordato con la Santa Sede y del Tratado con los Estados Unidos. Esto supone la consolidación internacional del Estado surgido de la guerra civil y consecuentemente el partido comunista se ve obligado a cambiar su estrategia. Al final de la guerra fría y en el marco de la coexistencia pacífica, el partido pone en práctica la política de Reconciliación Nacional: oponer una política de paz a la política de guerra contra el comunismo del Estado franquista. El Estado franquista surgió de la guerra civil y sobrevive en los años 60 gracias a la apelación continua al estado de guerra contra el enemigo interno y externo; es decir, sobrevive porque la coyuntura internacional de la guerra fría y la política de agresión de los estados capitalistas sintoniza con la estructura ideológica y la forma política del régimen de Franco. Así, del mismo modo que a nivel internacional el movimiento comunista se había propuesto alcanzar la distensión y la coexistencia pacífica, en el Estado español la política del partido comunista se orienta a conseguir la superación del estado de guerra civil permanente en que se fundamenta la política franquista. Sobre este cambio de estrategia del PCE y del PSUC ha afirmado Sacristán: *La nueva política comunista española del año 1956 (por fecharla con acontecimientos «oficiales», como son los congresos) determinó la formación de una pequeña vanguardia universitaria estudiantil comunista convencida de que su tarea era fabricar una oposición democrática* (SPMIII 268).

Lo mismo que afirma aquí Sacristán respecto a la vanguardia universitaria de Barcelona es generalizable a otros sectores y ámbitos del país. Fue la inflexión política de 1954-1956 lo que determinó una nueva estrategia política que permitiría la intervención cotidiana del Partido entre las masas. En el V Congreso del Partido Comunista de España y en el I del Partit Socialista Unificat de Catalunya se decide el cambio de estrategia, la nueva política de Reconciliación Nacional; esta política fue planeada por Santiago Carrillo y Fernando Claudín, máximos dirigentes del Partido, desde que Pasionaria, Dolores Ibárruri, fue relevada de la Secretaría General para pasar al cargo casi honorífico de Presidenta. El Comité Ejecutivo del Partido concreta esta estrategia en la preparación de una huelga pacífica y una demostración ciudadana masivas en favor de la democracia, fija las fechas para estas acciones: el 5.5.58, Jornada de Reconciliación Nacional; el 18.6.59, Huelga Nacional Pacífica.

Ambas resultan un fracaso. Sacristán lo comenta en una carta de septiembre de 1961 (doc.6-1961, FC 9/2, AH-PCE): *A propósito de la JNR y de la HNP se estableció pronto la causa de esa relativa (y a veces asombrosa) pasividad de las masas: la falta*

de unidad en la base. Sin duda esa falta de unidad es propiamente falta de la organización de la unidad (pues unidad desorganizada, unidad de oposición del régimen, la hay); y esa falta de unidad organizada se debe a su vez a falta de organización de nuestro propio Partido.

En 1963 Sacristán analizaba así el fracaso de la política de Reconciliación Nacional: *Puede decirse que el Partido la formuló y la recibió previendo en 1956 un ritmo rápido de descomposición de la dictadura, de radicalización de la burguesía pequeña y media y de toma de consciencia revolucionaria de la clase obrera, y sin prever, en cambio, la eficacia que podía tener el apoyo del imperialismo a Franco* (doc.78-1963, FC 9/2, AH-PCE, p.3).

El fracaso de este tipo de acción pacífica agudiza la impaciencia de los militantes comunistas de Barcelona, según señala Sacristán en su carta de 1961, que se proponen preparar la lucha armada. Pero la dirección del Partido niega que este tipo de lucha fuera posible en aquel momento. La tarea del Partido era, pues, en esos momentos la organización de un amplio movimiento político -es decir, un estado de opinión en la sociedad que implique determinadas formas de expresión y ciertas actitudes prácticas-, con carácter pacífico, de oposición a la dictadura y en favor de la democracia.

El modelo de partido que el PSUC se propone alcanzar es el partido de masas, que sustituye al modelo leninista del partido de cuadros. Es el modelo que Togliatti diseña en 1944 en plena guerra civil en Italia para rematar la lucha antifascista. Este es la forma de partido que han organizado los comunistas italianos desde entonces, coherente con una estrategia política que ya no es la leninista de insurrección armada del proletariado contra el Estado burgués, sino la acción preponderadamente pacífica de conquista del poder a través de la ocupación del espacio político de la democracia burguesa por las organizaciones de la clase obrera. El horizonte teórico de esta estrategia es la tesis gramsciana de la 'guerra de posiciones'; el horizonte práctico, el mundo surgido tras la guerra mundial: los bloques militares y la guerra fría.

CAPÍTULO X

La reflexión sobre el análisis filosófico y la lógica formal en el período 60-64.

La compatibilidad de la concepción de la lógica de Quine con el materialismo dialéctico había sido resaltada por Georg Klaus en la *DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE*; esta compatibilidad se manifiesta en la definición de lógica formal que Quine ofrece en el prólogo de un ensayo de 1970 -traducido al castellano por Sacristán con el título *Filosofía de la lógica* (Madrid, Alianza, 1973)-: *Yo veo la lógica como resultante de dos componentes: la verdad y la gramática*. Verdad tiene un sentido aristotélico de correspondencia que funda la noción de referencia, lo que implica la afirmación de existencia material de los objetos, y la gramática pone en conexión la investigación lógica con sus raíces en el lenguaje natural, lo que implica la raíz formal de los conceptos en las relaciones de la vida cotidiana.¹⁴² La definición de Quine se funda en la coherencia de la mediación lingüística entre la idea –como entidad trascendente originada en la vida colectiva de la humanidad- y el objeto recibido por la percepción inmediatamente experiencial.

En 1962 Sacristán traduce dos libros de Quine, a los que seguirán varios más en los años posteriores. En su *Presentación a la versión castellana de Desde un punto de vista lógico* de Quine -Barcelona, Ariel, 1962- Sacristán afirma su simpatía por este autor y su *campana lógico-filosófica*. Este libro, que es una colección de artículos de Quine publicados en diversas revistas, contiene el texto titulado *Dos dogmas del empirismo*, que es una pieza clave en la refutación del positivismo por Quine. Sacristán en su *Presentación a la versión española* ha descrito la labor de Quine en esos ensayos como *inquisitivo explorar filosófico por las regiones fundamentales de la lógica* (op.cit. 11). Ofrece así una concepción de la reflexión filosófica como exploración de fundamentos, que tiene antecedente en el axioma de Kant: *no existe filosofía, existe filosofar*. Sacristán ha tenido en cuenta este tema kantiano en su reflexión sobre la filosofía que se hace especialmente en el año 1967.

La siguiente cita de Quine debe darnos una idea de lo próxima que está su concepción de la ciencia de la filosofía de la práctica gramsciana: *La ciencia es una prolongación del sentido común que consiste en hinchar la ontología para simplificar la teoría [...]. Epistemológicamente, todos esos [conceptos científicos] son mitos con la misma base que los objetos físicos y los dioses, y por lo único que unos son mejores que otros es por el grado en que favorecen nuestro manejo de la experiencia sensible* (op.cit. 80 -edición 1984-).

Los dos elementos que son paralelos en la investigación sobre la ciencia de Quine y en la filosofía de la práctica de Gramsci son, uno, sentar el fundamento de lo científico en

¹⁴² La gramática es el código lingüístico que sirve de base a la formalización lógica, como ya había señalado Scholz.

el sentido común afinado¹⁴³, y dos, justificar las abstracciones científicas en su utilidad para la práctica¹⁴⁴. Lo que Quine está aludiendo, cuando habla de una ontología 'hinchada', es una ontología conceptualista o aristotélica, que admite la existencia tanto de los abstractos como de los concretos. Esto se puede entender mejor con la explicación de teoría pronominal de Quine, que Sacristán resume del siguiente modo: *Desde el punto de vista lógico-filosófico, lo que importa precisar no es 'qué es lo que existe' - ésta es, naturalmente, una cuestión para las ciencias fácticas-, sino 'qué es aquello cuya existencia nos comprometemos a admitir al usar un determinado lenguaje'. La respuesta a esta cuestión de 'compromiso ontológico' es la que hemos visto: nos comprometemos a admitir el ser de aquello a lo que consideramos denotable por nuestros pronombres [...] (op.cit. 14).*

Esta concepción es lo que he denominado más arriba 'relativismo ontológico'. Lo que queda de la navaja de Ockam después de esta tesis de Quine, es que sólo resulta admisible la existencia de abstractos cuando resulta necesario para justificar una teoría científica, para explicar datos de la realidad empírica. Otro elemento de interés de la concepción de Quine, que Sacristán subraya en su prólogo a *Desde un punto de vista lógico*, es la descripción de la ciencia como una totalidad constituida por disciplinas interrelacionadas: *el saber sería como un rectángulo que no está en contacto con la experiencia, sino a lo largo de un perímetro[...] "La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia" [...] (op.cit. 17-18).* Esta concepción de la unidad sistemática de la ciencia y su dependencia más o menos mediata de la experiencia práctica se complementa con la idea epistemológica del carácter social del conocimiento objetivo que Sacristán ha defendido. Quine la expone en *Los métodos de la lógica* -Barcelona, Ariel, 1962-, fundándose en las características del lenguaje: *El lenguaje es una institución social que, con sus limitaciones, está al servicio del objetivo social de la comunicación; por eso no puede asombrarnos que los objetos propios de nuestros usos lingüísticos primeros y más comunes sean objetos físicos englobados por la experiencia social, y no experiencias privadas (op.cit. 26).*

El hecho de que la lógica sea una teoría, una ciencia rigurosa, implica que ella misma debe ser fundamentada en la vida concreta del humano concreto¹⁴⁵. La fundamentación de la lógica se encuentra en la gnoseología, la teoría del conocimiento general de la realidad por el ser humano: *la gnoseología se encuentra pues en una situación fundante respecto de la lógica* (en *Apuntes de filosofía de la lógica*, SPMII 268). El prólogo a *Desde un punto de vista lógico* no sólo critica la concepción neopositivista de la lógica -que afirma *la imposibilidad de la reflexión filosófica sobre lógica (op.cit. 12)*-, sino que ofrece además el argumento decisivo para la crítica del sistema de Scholz: no interesa la lógica como metafísica de 'todos los mundos posibles', sino *la aclaración y fundamentación filosófica de la lógica en 'este' mundo (op.cit. 13)*. Por eso al ontologismo de Scholz, Sacristán opone el problema de los universales formulado por Aristóteles y afinado en la reflexión medieval. Pero lo que este cambio de referente en

143 Desde luego Gramsci habla de filosofía de la práctica para referirse al marxismo como concepción del mundo. Ahora bien, la concepción sacristaniana del marxismo como filosofía de la ciencia implica añadir la reflexión crítica sobre la ciencia a la reflexión crítica sobre la cultura. En ese sentido Quine aporta a Sacristán elementos de esa reflexión.

144 Sacristán ha recogido la afirmación de Russell según la cual Marx fue el *primer formulador del pragmatismo* (SPMII 172), aunque esta afirmación pueda ser criticada. Esas analogías entre la filosofía analítica y el marxismo no eran pues extrañas a Sacristán.

¹⁴⁵ La expresión 'humán' ha sido empleada por Jesús Mosterín, filósofo racionalista amigo de Sacristán para describir al individuo perteneciente a la especie humana.

el modo de pensar de Sacristán quiere significar, es que la gnoseología que acepta no es el idealismo platónico, sino la fundada en el principio aristotélico de que *el alma es en cierto modo todas las cosas* –un espejo del mundo real-, interpretado en su versión materialista por Teofrasto, según afirma en su artículo para NUESTRAS IDEAS *Tópica sobre el marxismo y los intelectuales* -también aludido en *op.cit.* 14 y citado en SPMII 241-. La reflexión sobre este principio gnoseológico aristotélico, entendido como metáfora poética que orienta la investigación, ocupará a Sacristán hasta sus últimos años -Sacristán lo menciona en sus clases de la Facultad de Economía de la Universidad Central de Barcelona en el curso 83-84-.

La fundamentalidad de la gnoseología es lo que permite establecer una ontología relativista -una ontología conceptualista limitada por el principio simplificador, 'la navaja de Ockam'-. La teoría pronominal de Quine resuelve formalmente esa relatividad ontológica: en teoría formal pura *los elementos pronominales (variables ligables) del discurso no refieren a universales, sino a individuos del mundo* (*op.cit.* 15), por lo que no se necesita admitir la existencia de seres abstractos o universales más que como colecciones de individuos. En cambio, es necesario admitir la existencia de abstractos en la teoría real de clases. Esta relatividad ontológica está expresada de forma intuitiva por Sacristán en la afirmación de que *un sustantivo puede significar algo aun sin nombrar nada* (*op.cit.* 13). Estas características de la concepción de la lógica de Quine son las que la hacen tan atractiva para el Sacristán marxista. De ese modo, la crítica al positivismo como ideología de la ciencia, una de las ideologías que componen la 'alianza impía', que Sacristán ha llevado en sus primeros escritos marxistas de carácter polémico, se complementa con la crítica del neopositivismo como teoría de la ciencia.

La concepción de la lógica y la ciencia de Quine tiene rasgos materialistas y holistas, con acentuación de la primacía de la práctica y del sentido común, que son afines a la filosofía de la práctica. Con su preocupación por establecer el contenido ontológico de los algoritmos lógicos y su estudio del lenguaje natural como matriz del lenguaje lógico, la investigación de Quine ha sido fundamental para la superación de la comprensión neopositivista de la ciencia y la lógica. Sacristán ha sostenido, pues, algunas de las ideas de Quine como piezas fundamentales de su propio pensamiento. El monismo, el materialismo y el relativismo ontológico -*entia non grata*, recuerda Quine en *Palabra y objeto*, traducido por Sacristán en 1968- de este pensador serán elementos importantes de la reflexión de Sacristán. Y esto, no sólo en su concepción de la ciencia y la lógica, sino también como punto de apoyo para la revisión de las tesis básicas del marxismo.

Con fecha de 1962 están publicados en SPMII unos *Apuntes de filosofía de la lógica* -apuntes ciclostilados, según la bibliografía de Juan Ramón Capella-, cuyo objetivo parece ser el de servir como guión de algún curso universitario de lógica. En estos apuntes se desarrolla la concepción de la lógica de Sacristán. La lógica formal es una ciencia *en el más vigoroso sentido del término* (SPMII 221): *la silogística puede ser muy lícitamente considerada, en tanto que sistema axiomático cerrado, como una construcción científica «positiva», con la relativa neutralidad filosófica de la ciencia en tal estado* (SPMII 223). Sacristán parte pues de la afirmación de la lógica formal como ciencia positiva, que abstrae la reflexión sobre sus fundamentos –lo que no significa que esos fundamentos no existan-. Es probablemente el interés de Sacristán por establecer la

concepción del mundo marxista lo que le lleva a emprender una investigación sobre la lógica, investigación que se convierte así en filosofía de la ciencia, afirmando que: *lo filosófico, bajo la forma de una investigación conceptual, se presenta en el seno mismo de la investigación algorítmica[...] Se trata del problema del alcance filosófico de la semántica* (SPMII 225), aunque Sacristán reconoce que las investigaciones de Tarski, que abrieron paso a la presentación formal de la semántica -*la semántica es una ciencia deductiva* (SPMII 228)- niegan el alcance filosófico de la semántica (SPMII 227). Pero esto es precisamente lo que se discute: pues, en efecto, se exige *una discusión del 'artefactum logicum', que así impone su referencialidad al ente otro que sí mismo* (SPMII 229). Esta observación se deriva de la afirmación de la identidad de naturaleza entre los lenguajes formalizados y los lenguajes naturales: por eso Sacristán afirma que lo formal es genéticamente empírico (SPMII 231). Como consecuencia, la negativa positivista *a emprender la necesaria investigación filosófica fundamental manifiesta motivos ya nada ingenuos y sí muy filosóficos e ideológicos* (SPMII 230).

El lógico positivista se limita a dar una definición ostensiva de lo lógico y soluciona su falta de atención a lo conceptual en la lógica a través de la afirmación del convencionalismo de los lenguajes formalizados. La crítica de Sacristán parte de una idea que resulta de aplicación general para el pensamiento positivista: *como muy a menudo ocurre con doctrinas de base positivista radical, también el convencionalismo es en el fondo la confusión de la descripción correcta de un hecho con la solución de la problemática que el mismo plantea* (SPMII 234). El convencionalismo no es, pues, más que la negativa a afrontar las cuestiones sustantivas, una forma de eludir el 'compromiso ontológico'. Sacristán cita además la crítica de Quine al convencionalismo: *para que la fijación de axiomas y reglas sea comunicable se requiere un subsuelo conceptual no convenido* (SPMII 235). Y repite además el argumento de Scholz -argumento expuesto por Sacristán en su artículo de 1956 sobre Scholz- sobre el carácter no convencional del cálculo lógico, consistente en afirmar que éste se halla determinado por su finalidad y por su objeto, a pesar de la construcción convencional (SPMII 239). Finalmente, Sacristán se apoya en la doctrina de Aristóteles para establecer también un argumento epistemológico contra el convencionalismo: *la afirmación de una connaturalidad última de la razón y del ser no es en definitiva más que la explicitación de un postulado implícito en cualquier comportamiento cognoscitivo acompañado de éxito y realizado con sistematicidad, es decir, en cualquier comportamiento científico* (SPMII 241).

Establecer esta connaturalidad es también -afirma Sacristán siguiendo a Aristóteles- reconocer la diferencia entre razón y ser como la que existe entre la finitud de la razón y la infinitud del ser; Sacristán utiliza un lenguaje prestado del análisis heideggeriano para describir esta tesis: *La finitud de la razón se realiza efectivamente en la naturaleza selectiva y limitativa ('abstractiva') del estar de la razón en el ser, del conocer. Cada estar de la razón en el ser, cada conocer, se especifica por un modo de abstracción. 'Conseguir un concepto de lo lógico-formal supone pues determinar el tipo de abstracto que ello es, el tipo de abstracción propio del conocimiento lógico-formal'* (SPMII 242).

Este argumento se deriva de las investigaciones realizadas por Sacristán en su tesis sobre las nociones gnoseológicas de Heidegger; pero Sacristán anula el rechazo heideggeriano al carácter abstracto de lo lógico, y en general del conocimiento científico. El paso que da Sacristán es el de reconocer el valor de este conocimiento

abstracto; y en cuanto al conocimiento de lo concreto que Heidegger propugna, Sacristán se apoyará en la metodología dialéctica del marxismo, en vez de recurrir a la analítica existencial.

El análisis de la abstracción se hace así elemento fundamental de la concepción epistemológica de Sacristán, y es precisamente esa noción lo que le permite una ontología materialista. Sacristán constata que los lógicos modernos no se ocupan de la abstracción y señala que este tema ha sido desarrollado por la tradición aristotélico-tomista y da la siguiente versión de lo abstracto lógico: *La «cosa-punto», la máxima abstracción total practicable sobre el individuo real, es el soporte o término de la relación lógico-formal, el objeto último de la lógica. [...] Y esta coseidad vacía y puntual, desprovista -a diferencia del concepto metafísico de ente- de toda intrincación estructural interna, no es más que un punto de apoyo para la relación y, en sí misma, mera relación indeterminada a la onticidad real (SPMII 251).*

Ahora bien, para Sacristán –que aplica el principio de tolerancia de Scholz- el que la lógica moderna no se preocupe de investigar los problemas conceptuales que suscita no es óbice para que ella sea la realización más plena de la aspiración de la tradición aristotélica y escolástica. Entre la lógica tradicional y la moderna no hay ruptura, sino continuidad; por eso al aparato algorítmico se le puede añadir como complemento una doctrina de la abstracción elaborada por la tradición.

Después de haber establecido este punto Sacristán pasa a definir el lugar de la lógica como teoría¹⁴⁶ en el conjunto de las ciencias y el saber: *la lógica suministra a las ciencias y al conocimiento vulgar unas estructuras inviolables, unos límites insuperables; aquellas estructuras pueden ciertamente ser consideradas como cauces por los que hacer discurrir el pensamiento, la razón (SPMII 265).* De aquí que la teoría lógica se halle 'íntimamente' ligada a la metodología de la ciencia (SPMII 266). Aquí Sacristán añade una interesante nota a pie de página que afirma la relación dialéctica *entre la lógica y todas las demás ciencias -no sólo la metodología- [...] en la que los dos polos - el empírico y el racional- se comportan a la vez como fundamentante y fundamentado (SPMII 266, nota 6).* Aquí la noción de dialéctica está vista en la forma de lo que en fenomenología se denomina 'círculo hermenéutico'; se trata de un análisis en la línea heideggeriana y muestra que el hegelismo de raíz diltheyana de Heidegger es un instrumento de análisis para Sacristán. La formulación del método dialéctico marxista según Lenin está relacionada, en cambio, con la metodología de análisis y síntesis que conduce al conocimiento de lo concreto; Sacristán lo desarrolla en el último capítulo del ensayo de 1962 como propia de la lógica: *La sustancia filosófica de la investigación lógica se apresa en el análisis, que revela el núcleo de la estructura del discurso. La*

146 Sacristán había definido el significado de teoría en su presentación del libro de G.Papandreu *La economía como ciencia* (Barcelona, Ariel, 1961), del siguiente modo: *teoría es un conjunto de enunciados cuyo campo de relevancia está unívocamente determinado. Cuando el campo de relevancia no está unívocamente determinado, el conjunto de enunciados se denomina 'modelo'. Un modelo puede determinarse como teoría cuando se le pone en relación con algún campo empírico mediante operaciones de verificación (op.cit. 15).* Precisamente, la semántica en la lógica formal contemporánea juega el papel de interpretación de los cálculos -modelos- lógicos, como una forma de determinación por verificación. Esos cálculos lógicos constituyen el lenguaje con el que se construyen las ciencias empíricas, puesto que la lógica formal fundamenta la matemática, y la matematización define el carácter científico del conocimiento.

intervención del método sintético tiene una función -no sólo práctica, sino también teórica- mucho más modesta desde el punto de vista filosófico, pero valiosa en cambio desde el punto de vista científico y técnico («artístico»): la función de permitir explorar 'por construcción' -«experimentalmente», como dice Scholz- un campo en principio ilimitado en extensión de aquel núcleo o fundamento estructural que se obtiene por el análisis (SPMII 279).

Es un párrafo la idea de dialéctica que se había expresado ya anteriormente. La metodología de análisis y síntesis se relaciona indirectamente con las nociones de la libertad: el análisis permite disponer abstractamente de los componentes de la realidad – conciencia de la necesidad, legalidad científica-, sobre los que actúa creativamente la capacidad sintética –finalidad ética, historia como producción del *novum*- en la producción de teoría, de hipótesis teóricas. En este párrafo se muestra expresamente por medio de la cita, la importancia del papel que Scholz ha jugado para la concepción racionalista sacristaniana. Se señala también la complementariedad de ciencia y arte como técnica –lo que aparece de otra forma en los estudios sobre el método científico en Marx-. Pero se observa que la noción de dialéctica es polivalente: conceptúa campos temáticos diversos. Por otro lado la formulación de dialéctica como método de análisis y síntesis está presente ya en Sacristán, aunque éste no la relacione todavía la formulación leninista del concepto de dialéctica como conocimiento concreto de la realidad concreta. El conocimiento concreto parece ser considerado por Sacristán todavía como una función del análisis existencial y derivado de una exploración del fundamento. Ese conocimiento concreto viene dado, para el primer Sacristán marxista, en la forma intuitiva de la concepción del mundo. La necesidad de la crítica analítica del marxismo en los años posteriores le obligará a ser más riguroso con lo concreto: éste se conseguirá a través de la síntesis dialéctica de abstracciones rigurosamente científicas.

En 1964 Sacristán publica su manual de lógica, *Introducción a la lógica y al análisis formal*. La parte primera de este libro, capítulos I, II, III y IV, está dedicada a exponer una concepción sobre la lógica, en consonancia con la idea de que la lógica formal, definida como una ciencia positiva, tiene su fundamentación en la gnoseología. Sacristán comienza afirmando la tesis general de que la caracterización de la ciencia se hace mostrando su objeto formal, el punto de vista desde el que esa ciencia estudia su objeto, y que ese objeto formal es fruto de una abstracción. En base a esta tesis, Sacristán desarrolla una exposición del concepto de abstracción, en la que introduce simplifadamente sus ideas sobre la gnoseología. La abstracción es *selección de noticias del mundo* puesto que sólo limitadamente lo podemos conocer dadas nuestras limitadas capacidades (*op.cit.* 14); es también *la operación inicial y básica del conocimiento*, y se da ya en el lenguaje común (*ibid.*). Sacristán afirma entonces, siguiendo una tesis de Gramsci, que *la razón científica es sentido común críticamente afinado* y que la abstracción científica se caracteriza por ser un *intento sistemático y crítico de reflejar lo más adecuadamente posible la realidad* (*op.cit.*p.15). Esta sistematicidad se caracteriza por construir *niveles y tipos 'artificiales' de abstracción* (*ibid.*): *el pensamiento científico tiene la peculiaridad de hacer conscientemente de dicha artificialidad de la abstracción un instrumento de conocimiento* (*op.cit.*p.16).

La artificialidad de la abstracción supone una intervención activa del ser humano, es decir, la existencia de ideas previas que guían la abstracción. Por ejemplo, el lenguaje,

primer nivel de la abstracción, es *un producto de la cultura, al mismo tiempo que una condición de la misma (ibid.)*. Para salir de esa circularidad teórica de la fundamentación, Sacristán propone situar genéticamente el origen de la abstracción en la práctica: *el 'primer' trato de la especie humana con la realidad exterior no ha sido seguramente teórico, sino práctico, más o menos como el de los demás animales superiores. El 'conocimiento' del mundo que tienen éstos está seguramente orientado por las necesidades de su actividad biológica. Ahora bien, la actividad biológica más específica del hombre es el trabajo (ibid.)*.

Esa tesis repite el análisis de la libertad en de los textos del Seminario de Arrás de 1963. Con esto Sacristán vuelve a establecer la clave que va a presidir el desarrollo de su pensamiento en los próximos años: el principio de la práctica como fundamento propio del saber histórico culturalmente condicionado¹⁴⁷. Precisamente, en el prólogo al *Anti-Dühring* escrito ese mismo año Sacristán critica a Engels el no haberse ocupado suficientemente del principio de la práctica. La abstracción se halla orientada por la finalidad -eliminación del convencionalismo-, la cual es en su origen necesidad -o causalidad funcional- biológica; lo que significa que el *a priori* viene dado por la historia humana como continuación de la historia natural. La superación del convencionalismo es a la vez el establecimiento de la continuidad hombre-naturaleza.

Otra característica de la reflexión de Sacristán que aparece en ese texto es su 'cuasi-nominalismo', por utilizar la expresión de Quine¹⁴⁸, o relativismo ontológico. Sacristán, en efecto, nos previene de la falacia de la abstracción. Esto es: *Un abstracto no existe como cosa independiente: razonar como si efectivamente existiera es cometer una falacia. El abstracto[...] significa rasgos importantes de la realidad concreta. Pero siempre se trata de rasgos más o menos aislados y reconstruidos (op.cit. 17)*.

Más adelante, Sacristán afirma que *lo primariamente denotable es el individuo*, cuidándose de señalar que *'individuo' también es una abstracción, una construcción artificial (op.cit.p.58)*. Otra de sus ideas características, expresada también aquí por Sacristán es la de que *la objetividad exige la intersubjetividad*, concluyendo que *la intersubjetividad exige a su vez la articulación del conocimiento en lenguaje (op.cit.p.19)*. Con esto se justifica la atención que la reflexión del siglo XX presta a la estructura del lenguaje.

Lo que caracteriza a la lógica formal, su abstracción básica, es la noción de forma lógica, que es el ensamblamiento de los términos sincategoremáticos, es decir de las

147 Es decir, Sacristán adopta aquí una explicación fundada en la filosofía de la práctica gramsciana. En 1969, la filosofía de la práctica viene definida como *un modo de pensar que historiza los problemas teóricos al concebirllos siempre como problemas de cultura y de la vida global de la humanidad* (artículo sobre Antonio Gramsci para el *Diccionario de filosofía* editado por Dagoberto Runes -1969-, vd.SPMII 415). Además la refutación de la crítica heideggeriana de la ciencia basada en la circularidad de la fundamentación, que Sacristán lleva a cabo por el análisis histórico, puede ser visto también como la aplicación del método genético-sistemático desarrollado por Lukács: *una interpretación de las formaciones culturales que, empezando por la descripción sistemática del objeto, tiende a descubrir su sentido en su génesis histórica* (artículo sobre Lukács para *op.cit.*, vd.SPMII 418).

148 Quine ha definido su propia posición filosófica como un empirismo relativo y un cuasi-nominalismo en *Filosofía de la lógica*. Sacristán considera a Quine como nominalista (*Introducción a la lógica y al análisis formal*, 58).

partes de la oración que no significan nada por sí mismos (*op.cit.p.24*). Esto significa que la lógica formal *prescinde de todo contenido empírico, pero no de la idea de contenido en general* (*op.cit. p.22*). Y esto porque la forma, nos dice Sacristán, *no puede siquiera pensarse sin pensar al mismo tiempo en un contenido en general [...]* Forma y contenido, o forma y materia, son dos conceptos que se necesitan el uno al otro: son dos 'opuestos dialécticos' (*ibid.*). Esta es, sin duda, otra versión diferente de la dialéctica paralela a la tensión dialéctica en la fundamentación entre empiria y teoría. Una vez ganados estos elementos conceptuales Sacristán define la lógica formal: *la existencia de enunciados formales verdaderos permite concebir la lógica formal como una ciencia de los mismos, como el estudio sistemático de los teoremas formales* (*op.cit.p.24*). El sentido del término 'existencia' en este párrafo debe ser explorar en función de lo que se entiende por verdad. Pero la principal definición de verdad es la de Aristóteles, afirma Sacristán, esto es, que verdad es la adecuación de nuestras ideas a la realidad. El problema es saber qué realidad expresan los teoremas formales si éstos han prescindido del contenido concreto. Para resolver este problema, Sacristán recurre otra vez a Quine: *concebir la lógica formal, el sistema de los teoremas formales, como una determinación de las leyes más generales del comportamiento de los objetos estudiados por las ciencias o teorías. Las verdades formales darían las condiciones mínimas puestas a los objetos de conocimiento en tanto que objetos de conocimiento [... Esta es] una consideración de la filosofía de la ciencia que arroja alguna luz sobre las relaciones entre la lógica formal y las ciencias reales, y también sobre las relaciones entre la lógica formal y la realidad, a través de las ciencias reales* (*op.cit.p.26*).

Estas afirmaciones implican la crítica de la teoría kantiana de la lógica: los teoremas lógicos tiene validez *a priori*, pero su origen no es *a priori* y ambos aspectos no se pueden confundir, porque la experiencia puede 'sugerir' cosas acerca de las *proposiciones iniciales*, mostrando su inadecuación, ya que no su falsedad, pues su característica de ser 'verdaderas *a priori*' (*op.cit.27*), de fundarse en axiomas lógicos o tautologías, excluye su verificabilidad y, por tanto, su falibilidad. La diferencia entre la validez *a priori* de los teoremas lógicos y su génesis empírica es la distinción que debe situarse en el origen de dos enfoques diferentes de la investigación del conocimiento: la lógica formal y la metodología dialéctica. La primera es la herramienta del conocimiento científico a partir del principio de no contradicción. El ámbito de validez de la segunda es la historia, el proceso de conocimiento, en donde el error juega un papel básico en el desarrollo de la idea y la necesidad práctica impone compromisos con la realidad que no excluyen la contradicción. Más bien la contradicción se comporta como grieta en el sistema de enunciados de conocimiento a través de la cual se va a situar el desarrollo de la ciencia.¹⁴⁹ El primer capítulo del libro termina señalando la función de la lógica: *los servicios que la lógica formal puede prestar a las ciencias se refieren más directamente al análisis, la aclaración y la ordenación de las verdades ya conocidas* (*op.cit.p.28*). Y el objeto del segundo capítulo es precisamente exponer la utilidad de la lógica formal en la investigación de los fundamentos de las ciencias. Este apartado del libro es una exposición de filosofía de la ciencia que se fundamenta en la historia de la misma; así Sacristán, por la inspiración gramsciana, parece haber captado *avant la lettre* el giro historicista que los filósofos de la ciencia darían a su disciplina a partir de mediados de la década de los 60, pero especialmente a partir de los trabajos de Thomas

¹⁴⁹ Recordemos que el teorema de Gödel excluye la posibilidad de construir un sistema axiomático ideal, es decir, consistente y completo a la vez, en cuanto nos elevamos al nivel de complejidad teórica que requieren las ciencias. La contradicción entra a formar parte del sistema y permite la decisión acerca de sistemas diferentes que no son refutables por su inconsistencia.

Kuhn -la primera edición de *The Structure of Scientific Revolutions* es de 1962-. La situación de la ciencia es descrita de este modo por Sacristán: *La crítica externa de la ciencia (es decir, la verificación o falsación de sus resultados) y la práctica (la aplicación técnica de la ciencia) desempeñan, en efecto, un papel importante en el desarrollo de la investigación, y suplen siempre, en mayor o menor medida, la falta de claridad sobre los fundamentos. Pero eso no quita que la necesidad de claridad sobre los mismos se imponga como una condición del progreso ulterior en cuanto que la marcha de la ciencia la hace sentir a los científicos y a toda la cultura (op.cit.p.32).*

Según Sacristán, la falta de claridad en los fundamentos de la ciencia es lo que origina las crisis de las ciencias como 'crisis de fundamentos'. La crisis en la ciencia puede venir por la aparición de hechos nuevos no explicados por la teoría o por la falta de solidez del edificio teórico. La lógica formal es una herramienta que ayuda a solventar esta segunda modalidad de crisis de fundamentos, ofreciendo los *métodos para analizar sus estructuras, con objeto de precisar su claridad, su capacidad de fundar otras afirmaciones, etc. (op.cit.p.33)*. La tarea de los lógicos formales es la investigación de la estructura de las teorías científicas, *aclarar las relaciones de fundamentación y derivación (ibid.)*.

El capítulo tercero del libro plantea la cuestión del 'ideal del lenguaje bien hecho' que origina la pregunta por las características formales de los sistemas axiomáticos, por la investigación metalógica. Sacristán empieza describiendo el surgimiento de la lógica moderna a partir del programa logicista de reducir la matemática a la lógica llevado a cabo por Frege y Russell. Este programa se originó a causa de la crisis de los fundamentos de las matemáticas al surgir las paradojas descubiertas por Cantor (*op.cit.* 44). De este modo, la propia historia de la lógica proporciona el modelo de la aplicación de la lógica a la ciencia, especialmente en los momentos de crisis. Seguidamente, Sacristán describe la construcción de los cálculos lógicos, como representantes del 'ideal del lenguaje bien hecho' a partir de un simbolismo y una gramática, y señala sus propiedades, consistencia, completud y decidibilidad. Este análisis sirve para hacer la distinción entre la sintaxis y la semántica en los sistemas lógicos, de modo que la sintaxis no es en sí misma lo lógico: *Partiremos del principio de que lo lógico no es el cálculo mismo construido por la sintaxis, sino el lenguaje formalizado que resulta de interpretar ciertos cálculos con los conceptos tradicionalmente llamados 'lógicos' [...] Esta concepción, que H.Scholz (1884-1956) sentó por motivos filosóficos y R.Carnap ha desarrollado por motivos técnicos, hace que conservemos el enfoque lingüístico en lógica (op.cit.p.50)*.

La semántica es la parte fundamental de la teoría lógica, tal como ha sido construida técnicamente por Tarski partiendo de la definición aristotélica de la verdad. Esta noción implica que la lógica es la ontología científica de Scholz. Sacristán señala la importancia de distinguir cuidadosamente ambos puntos de vista, sintáctico y semántico, así como la utilidad de usarlos uno tras otro en el mismo contexto (*op.cit.p.51*).

El capítulo tercero termina con dos apartados, en el primero de los cuales Sacristán señala los límites del ideal algorítmico -no puede aplicarse a la inducción ni se puede reducir a algoritmo una lógica más amplia que la de primer orden-; en el segundo, Sacristán afirma que los frutos del programa algorítmico consisten en el afinamiento de

la capacidad analítica: resulta así que una actividad sintética, la construcción de cálculos, *facilita un apreciable progreso en el análisis de los elementos y la estructura de las teorías científicas y del lenguaje común en general* (op.cit. 54). Esa consideración da paso al cuarto capítulo del manual de lógica, que comienza con la descripción de la operación de análisis en las ciencias como *abstracción simultáneamente múltiple* (op.cit.p.55). El análisis lógico, por su parte, *busca los elementos constitutivos de la forma lógica y a las clases de esos elementos se llama categorías* (op.cit.p.55). Las categorías de la lógica son categorías gramaticales y la sintaxis lógica es una especie de gramática.

El resto del libro desarrolla el sistema de la lógica elemental en su parte segunda, y en la tercera las cuestiones metalógicas, poniendo especial interés en mostrar las limitaciones y el alcance del cálculo lógico. La parte cuarta desarrolla las relaciones entre metodología y lógica formal, que habían sido indicadas al principio del libro como aplicación importante de la lógica a la teoría de la ciencia.

En el artículo *Lógica formal* de 1967 para la Enciclopedia Larousse Sacristán resume la concepción moderna de la lógica como *teoría de la forma o estructura del razonamiento deductivo, prescindiendo de su contenido de cada caso* (SPMII p.284). La descripción de esta teoría puede sintetizarse con la frase de Quine en 1970 más arriba mencionada: *lógica = verdad más gramática*. Pues la lógica se realiza prestando atención a los aspectos lingüísticos del razonamiento y a través de la construcción de lenguajes artificiales que eliminan los defectos lógicos de los lenguajes étnicos. La distinción entre forma y contenido es el análisis en que se fundamenta la abstracción lógica, que prescinde de la idea de contenido, de tal modo que *los enunciados o las fórmulas de la lógica hablan de cualquier cosa, lo que quiere decir que propiamente no hablan de nada* (SPMII 285). Pero además de esta característica los enunciados deben poder ser descritos como verdaderos o falsos, por lo que la lógica se refiere a los cálculos, sistemas de signos con reglas de construcción, interpretados, con significación lógica. Sacristán describe así la concepción semántica de la lógica: *De acuerdo con esta concepción semántica de la lógica, que es hoy la más difundida, los cálculos son unos instrumentos (sumamente eficaces y en la práctica imprescindibles) para el estudio de los conceptos propiamente lógicos, como verdad, falsedad, negación, implicación, consecuencia, etc.* (SPMII 287).

La semántica como parte de la lógica es también ciencia positiva cuya relativa neutralidad filosófica permite un tratamiento puramente algorítmico. La filosofía ve reducido su campo de trabajo con la independencia de la lógica como nueva ciencia. De ahí que Sacristán busque una nueva definición de la filosofía en su reflexión de los años siguientes.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Obsérvese que Sacristán ha omitido una consecuencia fundamental del desarrollo de la lógica en el siglo XX, que es su aplicación tecnológica como informática, desarrollada en el medio cultural y económico del capitalismo de la segunda mitad de este siglo e incorporada a la producción en las últimas décadas. La percepción de esta revolución tecnológica en los años finales de la década de los 60, le vendrá a Sacristán a partir de las investigaciones del científico checoslovaco Radovan Richta.

CAPÍTULO XI

El humanismo marxista como crítica de la cultura.

Una vez formulado teóricamente el humanismo marxista en los escritos polémicos del período 57-61, Sacristán vuelve a expresar su humanismo bajo la forma de crítica de la cultura. Los textos más significativos del período 63-64 comprenden la reflexión sobre la actividad académica y científica; sobre el papel y el significado de la literatura, incluyendo especialmente lo que se suele entender como período clásico de la cultura alemana; sobre estética y teoría del arte; sobre el significado de la filosofía en la cultura moderna; y, en fin, sobre las aportaciones marxistas a la antropología humanista.

En marzo de 1963 Sacristán da una conferencia en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona, titulada '*Studium generale*' para todos los días de la semana' en la que expone su reflexión sobre la sociedad contemporánea. La conferencia es un análisis del papel de los intelectuales en la sociedad y en ella es perceptible la transformación del punto de vista en su concepción del ser humano. Si en el período de LAYE Sacristán había defendido una interpretación humanista de la cultura - especialmente en el artículo en el que aplaudía la decisión de los estudiantes alemanes de ir a trabajar a las fábricas-, en 1963 Sacristán, penetrado por un punto de vista moderno e ilustrado, se muestra dispuesto a asumir las condiciones modernas de la vida humana: *lo único que debe hacer un estudiante o incluso un profesional científico de cualquier rama es dominar y cultivar seriamente el campo de su especialización* (SPMIII 31)¹⁵¹. Esta afirmación supone una modificación del mundo de ideas que había sostenido Sacristán en su juventud. La crítica del 'bárbaro especialismo', que Ortega había ofrecido a los intelectuales españoles como interpretación de la propia tradición, tenía un trasfondo crítico con la modernidad que les ayudaba a superar el estrecho punto de vista positivista de la sociedad. Sacristán tuvo que remontar esta barrera para entender el mundo moderno y aceptarlo. Por eso, el texto que sigue a esta frase puede considerarse como una crítica indirectamente dirigida al elitismo de Ortega: la crítica del elitismo de los pensadores griegos 'esclavistas' y la crítica de la frivolidad 'culturalista'. La referencia a la polémica de los cristianos con los pensadores paganos en este contexto recuerda los análisis de Gramsci sobre el papel de la iglesia cristiana bajo el imperio romano (SPMIII 31-32).

De este modo la referencia humanista en este texto de Sacristán adquiere notas mucho más modernas al fijarse en la elaboración clásica de la cultura alemana: Kant, Goethe, Mozart y Hegel son ahora mencionados como los forjadores de un *ideal de hombre plena y «armoniosamente» desarrollado* (SPMIII 45). Se trata del ideal humanista trasplantado a la edad del capitalismo, y Sacristán cita a Lukács como referencia textual que recoge e interpreta este ideal para la comprensión marxista de la cultura (SPMIII 44). El ideal humanista ilustrado, formulado por Kant como universalidad de la norma moral, supone un principio de crítica para la organización capitalista de la sociedad: *el*

151 Esta preocupación de Sacristán por la profesionalización de los estudiantes se manifiesta también a nivel interno en el doc.57-1962, donde exclama: *nuestros estudiantes no pueden trabajar y van a una catástrofe en los exámenes de junio.*

principio de la maximización del beneficio es precisamente todo lo contrario del imperativo categórico: es algo que no podrá universalizarse sin dejar de tener sentido (SPMIII 44). En ese nivel ético la contradictoriedad en la sociedad capitalista se corresponde con las contradicciones en la práctica social, generadas por la racionalidad de la especialización, pues ésta exige a su vez un alto nivel de sociabilidad en la vida cotidiana; pero el fundamento de la sociedad capitalista no se corresponde con los principios teóricos de la organización social. De ahí que mientras *los elementos del sistema son potencialmente de una gran racionalidad, su regulador, el mercado, presenta rasgos esenciales de irracionalidad* (SPMIII 43).

Sacristán no olvida que *del mercado viene el impulso decisivo que pone en marcha todo el sistema potencialmente racional, de la división del trabajo* (SPMIII 43); pero ésta es precisamente la contradicción a que se enfrenta la humanidad contemporánea: la necesidad de superar el mercado de trabajo que produce *la fraccionada vida activa del hombre moderno*, de tal modo que *éste no puede dominar con la consciencia -ni menos con la práctica- los motivos y los fines concretos de su personal inserción en la compleja división del trabajo* (SPMIII 44). Sacristán generaliza de este modo el concepto de alienación, que parte de la constatación de la pérdida por el ser humano de los frutos de su trabajo, a toda actividad social, que como la de la sociedad contemporánea, no es dueña de sus fundamentos o de sus finalidades, por no serlo tampoco el individuo concreto en su estado de despersonalización. Esos fundamentos deben ser vistos por la persona en su existencia genérica como parte de la sociedad y la especie –el imperativo categórico como principio moral-, desde la universalidad de lo humano como género, y no desde la particularidad egoísta, que es alienación del ser genérico. Otro nivel de contradicciones que descubre el análisis de Sacristán es *el aplastante carácter opresivo de la producción en las sociedades en las que el principio de apropiación del producto del trabajo es contradictorio del principio que organiza la técnica de la producción* (SPMIII 40). El principio de organización de la producción es colectivo, mientras que el de apropiación es privatista y antio colectivo. Esta contradicción se comprende como explotación del proletariado cuya vida es *desgaste en el vacío, constante anticipación de la muerte*" (SPMIII 41). La crítica de la vida cotidiana heideggeriana, que resuena en esta frase, sirve a una crítica de la alienación, concepto en el que se muestra poéticamente la estirpe heideggeriana de ciertas ideas de Sacristán -tomando en cuenta además el análisis que hace Sacristán en los materiales del Seminario de Arrás-.

El propio desarrollo científico y técnico depende de la capacidad de la sociedad para organizarlo, *depende básicamente del proceso social* (SPMIII 43). Ahora bien, el especialismo es una técnica de organización de la sociedad que produce irracionalidad, *y todas las técnicas de mecanización y de automatización tienen esa capacidad de ayudar a superar la irracionalidad* (SPMIII 47). De tal modo que también la división del trabajo permite superar la alienación en el trabajo, cuando genera tecnología potencialmente emancipadora; ciertas formas de racionalidad propias de una sociedad moderna liberan de la alienación, pero la división del trabajo está supeditada a formas de organización social que mantienen rasgos de irracionalidad. La primera tarea que se plantea es *limpiar de irracionalidad estructural la división del trabajo* (SPMIII 47), mediante la abolición de sus dos elementos actuales: la mercantilización de la vida humana y la selección del puesto en la división del trabajo a través de la pertenencia a determinadas clases sociales (SPMIII 48).

En esta conferencia de 1963 Sacristán ha expuesto, todavía en ciernes, una de sus ideas capitales respecto de la filosofía: *lo filosófico no es un campo temático-objetivo o material, sino cierto nivel de cualquier nivel temático, el nivel de fundamentación y, unido dialécticamente con él, el de generalización* (SPMIII 35). De tal modo que la filosofía debería ser estudiada más bien por licenciados que quisieran profundizar en los fundamentos de su especialidad y los estudios superiores deberían estar organizados de tal modo que condujeran sin dificultad a esa finalidad¹⁵².

El especialismo no deja de ser algo que mutila al ser humano, de aquí que la especialización deba estar supeditada a una 'programa de universalidad', que intentase *reducir al mínimo la limitación, la enclaustración específica del intelectual 'puro'* (SPMIII 37-38). Pero esa solución, a la que podría llamarse *organización filosófica de los estudios universitarios* (SPMIII 38), no puede resolver por sí misma las contradicciones en que se ve envuelta la sociedad capitalista dominada por el mercado. Ese punto de vista es una consecuencia de la crítica del 'culturalismo elitista', y, por tanto, una consecuencia de la adopción del punto de vista marxista de crítica de la ideología - ver comentario del *Anti-Dühring*, Introducción I, de Engels en SPMI 109-. No se debe despreciar la influencia en esa opinión de Sacristán del punto de vista neopositivista sobre la filosofía -que hemos señalado como la adopción por su parte de la metodología analítica-. Pero si Sacristán respeta el positivismo como filosofía de la ciencia, no ha llegado hasta el punto de negar toda validez al punto de vista ontológico -como se ha visto de aquí parte su crítica del positivismo- y la definición de este punto de vista, en relación con la prioridad metodológica de la gnoseología, forma uno de los motivos de su filosofar. Y en 1963 Sacristán está todavía influido por el punto de vista de Gramsci y de Lukács y para él filosofar consiste en elaborar una concepción del mundo que pueda ser correcta en su interpretación de la ciencia y la producción fundada en la ciencia.

Sacristán ha descrito el papel de la filosofía como el de la construcción de una concepción del mundo en su prólogo al *Anti-Dühring*, publicado en 1964. La reflexión sobre la ciencia está fundamentada aquí sobre una aclaración de lo que es una concepción del mundo (*Weltanschauung* en su formulación alemana): Sacristán explica el marxismo como la concepción del mundo que se corresponde con la comprensión científica de la realidad, y caracteriza las relaciones entre ciencia y concepción del mundo como interrelación dialéctico-formal: la concepción del mundo inspira la investigación científica como visión general de la realidad y al mismo se construye de *acuerdo con la marcha y los resultados de la investigación positiva* (SPMI 32). Ello supone una concepción de la filosofía como disciplina heurística que también viene dada en *Introducción a la lógica y al análisis formal*. Este punto de vista variará en los años siguientes, cuando la dialéctica se transforme en metodología para la construcción del objeto de la decisión política -artículos sobre Lukács de 1967 y Lenin de 1970-.

152 *La filosofía se ha presentado siempre, especialmente desde Aristóteles, precisamente como el saber que se refiere a esas zonas-límite que son los fundamentos de las ciencias y la generalización del conocimiento científico en concepción general del mundo* (SPMIII 34).

En marzo de 1963 Sacristán da una segunda conferencia en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona, publicada fragmentariamente años más tarde con el título *De la idealidad en el derecho* en el volumen de homenaje a Aranguren de 1969, *Teoría y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1969. Lo primero que llama la atención en este texto es la definición de lo ideológico: *lo ideológico no cobra significación suficiente sino en la situación real concreta, ya que siempre supone fines de una u otra importancia para la situación* (SPMII 303). Por eso el análisis de una entidad ideológica es *vacía y arbitraria, si es una crítica meramente formal, no situacional* (SPMII 305).

Encontramos así que la motivación de la investigación filológica sacristaniana es un presupuesto de la teoría marxista de la ideología: puesto que lo ideológico es la posición de fines dentro de la teoría y los fines están determinados por la situación social de la que emerge un pensamiento concreto, la aclaración de este pensamiento sólo puede hacerse en relación a su génesis en la sociedad considerada. La posición de fines inconsciente es descrita por la teoría marxista como intereses de clase, intereses ligados a los elementos de la organización social, las clases sociales. La tarea de la teoría marxista, en cambio, es la construcción consciente de los fines humanos. Sacristán utiliza además la palabra 'situación', más flexible y de sentido más general que 'estructura', que permite ser entendida en el texto tanto como situación dentro de la sociedad como en el sentido de situación histórica en el desarrollo humano.

La tesis sacristaniana es una generalización de la tesis marxista: lo ideológico es una de las formas que toma la posición de fines en función de determinados intereses no explícitos. De este modo, el análisis filológico puede ser aplicado críticamente a la teoría marxista por Sacristán, de tal forma que su análisis de la posición de fines en la situación histórica evita tener que aplicar la noción de ideología al marxismo: el marxismo, en efecto, haría explícitamente, sin ocultación, la operación de situar los fines en la teoría; así el marxismo podría superar la ideología –naturalmente, en la medida en que eso fuera cierto-. Por eso, en 1967 incluso rechazará tener que hablar de concepción del mundo y su crítica al marxismo de Gramsci y Lukács se fundamentará en su ideologismo. Lo que quiere decir: los fines deben ser siempre explícitamente construidos en la elaboración teórica, precisamente porque la mediación situacional es esencial para su definición histórica.

El texto *De la idealidad en el derecho* versa sobre la polémica entre positivismo jurídico y iusnaturalismo. Lo que aporta el análisis de esa polémica es una valoración y una crítica de ambas corrientes del derecho: el positivismo tiene mérito de haber constituido el derecho en ciencia del derecho (SPMII 306) y el de haber sabido criticar el ideologismo del iusnaturalismo (SPMII 314). Pero el positivismo ha caído en la misma justificación ideológica que el iusnaturalismo. Sacristán señala los pasajes de la polémica en que ambos contendientes se desenmascaran y finalmente coinciden¹⁵³. Esa función apologética del positivismo se manifiesta *en el plano filosófico más general* (SPMII 315), cuando postula la *inmanencia sistemática de la razón jurídica a la positividad jurídica*, lo que significa la *contradicción irresoluble entre verdad y justicia, entre realidad e idealidad (ibid.)*. Pues esta inmanencia es desgajamiento de la razón jurídica respecto de la razón como norma universal; y la contradicción que plantea el

153 *En la concreta y dinámica totalidad de la vida humana la conciencia de la verdad es el marco de la voluntad y el comienzo posible de esfuerzos novatorios. No ocurre así en el positivismo jurídico. El soberano desprecio positivista por la «utopía» acaba por situar al positivismo jurídico, formalista o no, en paradójica coincidencia final con la apología iusnaturalista del orden burgués* (SPMII 314).

positivismo no es más que *una versión de la clásica intuición del contrato entre fieras que subyace a toda concepción burguesa de la humanidad organizada* (SPMII 316) – explicitada por la filosofía política de Hobbes-. Con lo que las tesis del positivismo se convierten en *un notable ejemplo del poder del ser -del mal ser, en este caso- sobre la conciencia* (*ibid.*). El error del positivismo jurídico es una versión de la falacia naturalista: identificación del deber ser futuro que rige la acción intencional humana con el ser actual causalmente determinado por la historia.¹⁵⁴

De la idealidad en el derecho es un texto en el que Sacristán ha desarrollado su análisis de la incidencia de la ideología en la ciencia positiva. Es la aplicación concreta del análisis del positivismo, que hace *La alianza impía*, como abandono de las cuestiones de fundamentación de la ciencia a instancias irracionales que justifican el orden existente: *la historia del derecho no muestra hasta hoy más derechos -estables o no- que los de dominio de clase. El «compromiso» lo es sólo entre los sectores de la clase o las capas dominantes* (SPMII 316). El contrato social que funda el Estado clasista no toma en cuenta la voz de las clases subalternas –en las que yace la sociabilidad y los instintos cooperativos de la especie-.

Precisamente la investigación crítica de las formas culturales del pasado constituye uno de los elementos fundamentales para establecer las formas de la finalidad racional humana en la historia. Dentro de los ensayos de crítica de la cultura hay que incluir los artículos que analizan críticamente la obra y la vida de dos personalidades de la literatura alemana: Goethe y Heine -publicados ambos en 1964-. Al escribir estos textos Sacristán busca situarse en el punto de vista histórico-universal, que él había propuesto como propio para la investigación y descripción de los fenómenos del pensamiento, en su función de fundamentar los principios morales y políticos de las relaciones humanas. Por otro lado, el marco teórico de esa crítica de la cultura viene dado por el corto ensayo del año 65 -como reflexión *a posteriori* de su investigación crítica-, *Sobre el realismo en el arte*: la distinción entre poética –las técnicas de producción de la obra de arte- y estética –como investigación sobre la recepción del arte-, se funda en la afirmación del marxismo como anti-ideologismo o crítica de la ideología.

Las afirmaciones de Sacristán respecto de las relaciones entre la estética y la poética implican una teoría de ambas. Esa teoría es una aplicación de la crítica kantiana al campo de la producción artística: la estética define un *campo de posibilidades conceptuales* para la poética. Pero ese campo es muy general -una determinación estrecha sería ideologismo (SPMI 57)- y permite una amplia libertad en la elección de los medios para la producción poética. El principio general de la estética es el mismo que el de toda labor intelectual, *la palabra de Lasalle según la cual decir la verdad es revolucionario* (SPMI 60). Este principio general se puede entender también como equivalente al que pide una relación muy libre -que puede verse como otra formulación de la 'determinación en última instancia'- entre estética, teoría del arte, y poética, teoría de la producción artística. Pues la veracidad en la producción artística es la única determinación viable, el único límite admitido a la creatividad; salvo caída en el ideologismo, en la falsedad. Se puede interpretar este principio como la inversión del

¹⁵⁴ Como se ha visto ya, llamo 'falacia naturalista' a la deducción del deber a partir del ser, que fue objeto de crítica por David Hume. En Sacristán aparece definida como la distinción entre la teoría y la decisión de aplicarla

principio de la 'inmanencia de la libertad' que había definido el Sacristán joven; el principio sería en su nueva formulación sintética: 'la esencia de la libertad es la verdad'. Se mantiene la relación invirtiendo los términos: la superación sacristaniana del existencialismo hacia el marxismo es una superación con conservación, *Aufhebung* en el sentido hegeliano heredado por Marx.¹⁵⁵

El principio del anti-ideologismo en el trabajo intelectual viene dado por la sentencia que Sacristán había afirmado en una carta al partido, fechada en julio del 63: *el oficio de intelectual es vivir sobre la realidad conocida* (doc.78-1963, F/C 2, AH-PCE, p.4). El descubrimiento de la verdad es el principio mismo de la actividad intelectual en sus distintos modos de aplicación: es el mismo descubrir y conocer la verdad en estética que en política –y en otro sentido, también en la ciencia-. Y esta posibilidad de aplicación múltiplica de los principios teóricos es la posibilidad misma de una crítica de la cultura que se interroga por sus índices de veracidad y que es al mismo tiempo crítica de la alienación humana en la historia.

El análisis de Sacristán, en consonancia con esta divisa, tiende a mostrar la capacidad de los intelectuales para descubrir la realidad y vivir coherentemente con ella. No hay, aparte de este principio rector de la investigación como crítica de la ideología -distancia entre lo que se piensa y lo que se es-, ninguna estética privilegiada que pueda imponerse autoritariamente como dogma; tampoco existe una poética que garantice el carácter revolucionario de la obra de arte, sino que *los intereses históricos, los intereses de clase, se asumen y se sirven diciendo la verdad* (SPMI 60). La investigación toma de esta manera un carácter empírico, nada prejuicioso: Sacristán busca descubrir qué poéticas, qué principios de producción como índices veritativos, han funcionado efectivamente en las grandes obras de arte que analiza.

Ahora bien, ¿cómo se mide la veracidad? Verdad tiene una definición que es la aristotélica: adecuación de la idea a la cosa. Su desarrollo es el campo entero de la lógica formal. Pero el criterio de la verdad es la práctica: una metodología de comprobación de esta adecuación; la verificación de las tesis tiene un principio dialéctico: toda teoría será refutada por la experiencia y sólo tiene existencia verdadera en su uso práctico -que envuelve una finalidad-. Lo cual significa que la verdad surge del proceso dialéctico de interrelación del hombre con la naturaleza y su resultado se comprende como adecuación. Ese es el sentido científico-objetivo de 'verdad'. Pero en Sacristán opera además un sentido subjetivo de 'verdad' con dos componentes: verdad como consecuencia respecto de la práctica social definida por los modos colectivos de valoración, y verdad como coherencia o autenticidad respecto de uno mismo que se manifiesta en la conciencia. La verdad será una síntesis de todos estos elementos. La utilización de estos parámetros permite un análisis muy afinado de la producción poética: las inconsecuencias o debilidades de los grandes artistas o los grandes pensadores no invalidan su obra, sólo reducirían su valor de verdad –la verdad absoluta es inalcanzable para el ser humano individual-; pero además estas debilidades son muchas veces conscientes y aparecen descritas en tono menor dentro de la misma obra

¹⁵⁵ No puede negarse que habría otra interpretación de esta biografía intelectual, si dijéramos que el marxismo de Sacristán es la negación o antítesis de su primer existencialismo, lo que daría lugar a una superación posterior en el filosofar de sus últimos años. Pero todavía es pronto para dilucidar esta cuestión.

de arte mediante diversos recursos que indican una especial relación con la verdad; recursos como el de la ironía -Heine- o el cinismo -Goethe-. Incluso esta falsificación que muestra la propia debilidad es un grado de valor. Y lo que importa en las obras de arte es la cantidad de verdad histórica sintéticamente expuesta en ellas; por ejemplo, en la relación, fundamental para el arte, entre la forma y el contenido –entre el código expresivo en el que se crea la obra de arte y el significado en valores que esa obra comunica-.

En 1963 aparece como introducción a las *Obras* de Goethe traducidas por José María Valverde -Barcelona, Vergara, 1963- el texto titulado *La veracidad de Goethe*. Ante todo el oficio de intelectual debe responder a la capacidad de ser veraz en la descripción del mundo que se vive. Por eso, frente a sus indudables debilidades, Goethe debe su grandeza al haber sido capaz de describir con veracidad la realidad histórica que le ha tocado vivir. Sacristán expone la obra de Goethe *explorada respecto de su contenido de verdad* (SPMIV 90). Para ello comienza por explorar sus aportaciones científicas, llegando a la conclusión, a partir del análisis de la teoría de los colores de Goethe, que *éste tiene entre sus motivaciones una resuelta negativa a seguir la modesta e inquietante vía de descubrimiento de verdades por destrucción de armonías de sentimiento que es la ruta característica de la ciencia moderna* (SPMIV 94).

En Goethe se descubren *un buen depósito de conceptos semi-míticos que oponer a la marcha involuntariamente revolucionaria del pensamiento analítico de la ciencia de la edad burguesa* (SPMIV 94). Por ser científico el paradigma de la racionalidad moderna, es también ésta al mismo tiempo revolucionaria. La identificación de revolución con razón y racionalidad es uno de los rasgos ilustrados más típicos de Sacristán.¹⁵⁶ Pero esta identificación no una reducción simplista -como por lo demás se puede ver en el interés de Sacristán por las culturas primitivas unos años más tarde-. Por eso, aunque Goethe se haya negado a adoptar la teoría newtoniana de los colores, *y esa falta de verdad tiene mucho de voluntaria ceguera* (SPMIV 94), *al nivel de la metodología general, a propósito de la intrincación de la teoría con la experiencia, Goethe es mucho más moderno y veraz que sus contemporáneos y hasta que el propio Newton* (SPMIV 95). Esta contradictoria situación del pensamiento de Goethe exige una interpretación, dice Sacristán: *Goethe tuvo la paradójica mala suerte de percibir con anticipación los límites del pensamiento científico y filosófico que era en la cultura de su época el pensamiento efectivamente creador, descubridor, progresivo* (SPMIV 96). El pensamiento de Goethe tiene algo de arcaísmo, dice Sacristán, por oponerse al pensar abstracto-analítico de la ciencia moderna. *Pero este anacronismo militante, esta faz retrógada del pensamiento científico-natural de Goethe, es, decíamos, inseparable de un reverso que apunta de algún modo al futuro* (SPMIV 99).

Frente a la escisión del espíritu moderno entre la ciencia mecánica de la naturaleza y la incapacidad para conocer la realidad humana a partir de esa ciencia mecanicista, *Goethe basa la posibilidad de un desarrollo armónico integral de la cultura, de todas las ramas del hacer humano, en la doctrina de que ningún elemento de la realidad da un ser verdadero si se le contempla aisladamente* (SPMIV 101). De aquí su forma de pensar

¹⁵⁶ Así aparece en la defensa de la revolución francesa por Kant en *¿Qué es Ilustración?*, no como resolución mágica de los conflictos humanos o emancipación mítica de los trabajadores, sino como remoción de los obstáculos que se oponen al progreso humano hacia la plenitud de su desarrollo.

predialéctica que busca sintetizar ciencia y poesía. Pero la vida de Goethe no es más que un intento fracasado de hacer realidad el ideal de armonía, superando *la escisión de la cultura burguesa* (SPMIV 103).

Goethe ha sido capaz de ver el problema de la ciencia moderna positivista, pero no ha dado una solución apropiada al mismo más que idealmente, no práctica y realmente en la lucha por la resolución de ese problema. Su veracidad está deformada desde este punto de vista y con esta conclusión Sacristán comienza el análisis del saber social de Goethe. En el terreno de la descripción de la sociedad burguesa, Goethe ha hecho numerosas observaciones críticas (SPMIV 107). Observaciones concretas que se corresponden con la crítica de la escisión del saber: *El veraz descubrimiento del mal de la cultura burguesa, la escisión y el carácter incompleto del individuo, que antes veíamos en el terreno de la ciencia, se expone ahora -¡y con qué precisión!- con términos sociológicos generales* (SPMIV 108). Pero en su conducta práctica como hombre público, Goethe manifiesta un cinismo capaz de descubrir la verdad sin atreverse a dar soluciones renovadoras y auténticas¹⁵⁷. Sacristán resume la posición intelectual de Goethe con la frase lapidaria: *veracidad bloqueada en cinismo* (SPMIV 116).

Goethe está buscando una salida del saber muerto que es la filosofía. Sacristán subraya esta característica que va a ser central en su pensar la filosofía como un momento de la práctica. Así en *Fausto* -que es una elaboración poética de la «historia», de la aventura del hombre, proyectada, al modo de Hegel, según la «lógica» y no según su desarrollo temporal (SPMIV 116)- Goethe encuentra una salvación típicamente moderna: *la vida creadora, de la acción y el trabajo, una vida encarnada por las grandes empresas técnicas de la época [...] La nueva vida creadora es, para decirlo del modo más real, la vida de las fuerzas productivas liberadas por la civilización burguesa* (SPMIV 117). Pero Goethe es consciente de que esta vida moderna está fundada en la explotación: *la vida creadora empieza con la ayuda del mal*, señala Sacristán, mostrando que en ese mal representado por Mefistófeles, Goethe describe la 'acumulación originaria' (SPMIV 118, nota 56). El *Fausto* es, por tanto, la descripción de las contradicciones propias de la sociedad capitalista: *El quinto acto ofrece el desarrollo -riquísimo- de la contradicción entre la naturaleza creadora de la obra técnica, de la organización técnica de las fuerzas productivas en un modo colectivo de producción, y el mal en que se funda* (SPMIV 119).

El horizonte utópico que el *Fausto* propone es realizar el mundo libre sin la ayuda del mal y de la irracionalidad y realizarlo por el trabajo y el esfuerzo. Sólo que Goethe es incapaz de alcanzar este horizonte¹⁵⁸. La veracidad de Goethe, concluye Sacristán citando a Lukács, estriba en haber superado con su *Fausto* la época del idilismo amanerado describiendo «*la evolución de la especie humana en lo que se refiere al contenido*» (SPMIV 127, cita de G.Lukács, *Goethe et son époque*, nota 64). Y citando a

157 Goethe defiende su pasividad ante los problemas sociales y políticos con un afectada certeza de que la humanidad es incorregible (SPMIV 111).

158 La utopía de Goethe es la utopía de un hombre que no sueña, sino que «planea», pero luego cree que no existen los medios para ejecutar el «plan». Sin duda, porque los medios de la libertad, desde 1789 y aún más desde 1830 -fecha que deja indiferente al viejo Goethe mientras arrastra al heredero Heine- coinciden con el agente mismo de la libertad: el «cuarto estado». Y Goethe no tuvo nunca acceso al cuarto estado (SPMIV 126).

Jaspers, Sacristán afirma que la veracidad de Goethe consiste en la plenitud *del que ha vivido sin reservas -valerosa o cobardemente, esto es otra historia- toda la realidad de su tiempo y ha dicho verazmente su vivirla* (SPMIV 128).

La personalidad de Goethe, *contemporáneo de Hegel* (SPMIV 130), es *verazmente trágica*, pertenece a *nuestro mundo*, dice Sacristán, por su descubrimiento de la alienación y de la necesidad de su superación (SPMIV 131). Como ya se ha observado, el humanismo marxista de Sacristán tiene su categoría vertebral en la noción de alienación, y si es cierto que esta categoría es entendida por él desde su formulación hegeliana, no puede ser menos cierto que su representación plástica en el poema de Goethe constituye una imagen imprescindible para la comprensión de la humanidad alienada; algunas de las afirmaciones del Sacristán de LAYE permiten avalar esta sospecha; como se puede afirmar también para Hegel, según ha hecho Lukács. Sacristán recoge la idea de alienación de Goethe contraponiéndola al ideal humanista, ideal en el que él mismo se había educado: *Goethe no pudo admitir que un destino del hombre sea ser sólo «escritor», «ingeniero» o «profesor de metafísica». Intentó -utópicamente, sin duda, con fracaso- alcanzar la única autenticidad por la que vale la pena «ser un hombre»: la integridad armoniosa de la persona* (SPMIV 130).

El ideal utópico sirve de índice de la alienación actual. Pero la lucha por este ideal pasa por la inserción auténtica en la sociedad actual, la sociedad del especialismo, intentando superar el marco estrecho de sus condicionantes.

El ensayo sobre Heine de 1964, que sirve como introducción a la edición de las *Obras* - Barcelona, Vergara, 1964- se titula *Heine, la consciencia vencida*. Quizás lo más interesante de Heine consiste en haber vivido contemporáneamente con Marx; ello permite explorar la época que Marx ha vivido desde una conciencia que poseía muy distintas cualidades y capacidades. Heine representa la época en que comienza la crisis del arte contemporáneo, Heine es consciente de esta crisis y su poética es consecuente con esta consciencia. Precisamente eso es su mayor mérito y lo que permite emitir un juicio favorable para su obra a pesar de las debilidades del propio Heine: *en el terreno del arte, el de su responsabilidad personal, vivió y definió también la muerte de un mundo: [...] la idea del final del «período artístico», del arte equilibrado en sí mismo* (SPMIV 181). Este final ha sido interpretado por el propio Heine del siguiente modo: *«El arte actual tiene que sucumbir, porque su principio arraiga aún en el antiguo régimen muerto, en el pasado sacro-romano [...]»* (citado en SPMIV 211). Heine ha definido el arte romántico, del que él participó al tiempo que ayudó a enterrar el clásico¹⁵⁹. El romanticismo, como signo de una ruptura que es la de la modernidad, señala el fin de la posibilidad de llevar una vida armónica -en el nivel artístico significa la imposibilidad de que forma y contenido coincidan-. Por eso, el idealismo utópico no

159 Es interesante la caracterización de las diferencias entre la poética clásica y la romántica: *«El tratamiento es clásico cuando la forma de lo expuesto es totalmente idéntica con la idea de lo que hay que exponer [...] El tratamiento es romántico cuando la forma no manifiesta la idea por identidad, sino que se deja adivinar parabólicamente»* (cit.en SPMIV 191). Cita a la que sigue el esclarecedor comentario: *Aquella «diferencia en el tratamiento» que distingue en la teoría al romanticismo del «clasicismo» es, en realidad, la transposición de la disputa de la estética al nivel de la radical cuestión heineana de la armonía del hombre, del artista. Y el «enterrador del romanticismo» alemán seguirá siendo en sus más veraces momentos «romántico» en un sentido: en el de ser él mismo inarmónico, inevitablemente «parabólico», como el arte europeo desde él* (SPMIV 192).

conduce más que a la fragilidad si no se inserta en las luchas reales. Heine no fue capaz más, que fugazmente, de insertarse en estas luchas; tuvo pánico -como muestra Sacristán- a la revolución del proletariado, única posible en el modo de producción capitalista. Al buscar las causas de esta actitud vacilante, Sacristán señala que el gran problema de Heine es la falta de consistencia de sus ideas (SPMIV 168-169). Añadiendo a pie de página: *El verdadero problema dialéctico en la clarificación de las raíces sociales del drama de Heine es éste: '¿Por qué ha sido tan inconsistente su pensamiento revolucionario anterior a la «conversión»?'* (SPMIV 169, nota 73)

El periodo revolucionario referido por Sacristán es la asociación de Heine con Marx en el período que va desde 1843-1844 hasta 1848, en el que Heine colabora en la revista ANALES FRANCO-ALEMANES. Heine fue capaz de reconocer *la inversión burguesa del mundo humano*, que incluye la función reaccionaria del estado burgués y la mercantilización de la actividad literaria, (SPMIV 150), tanto como de percibir el ascenso del movimiento obrero (SPMIV 150-151). En París tomó contacto con el grupo de exiliados alemanes entre los que se encontraba Marx, después de una etapa saintsimonista. Es la época en la que centra el interés de Sacristán, quien la considera como la de mayor valor artístico. Pero Sacristán señala que esta asociación con Marx, es para Heine sólo un momento transitorio en su idealismo; Heine abandonará su relación con Marx por su incapacidad de aceptar la realidad histórica que pone al proletariado a la cabeza de la transformación social. Frente a Heine, Sacristán señala la necesidad para el intelectual inconformista de *insertarse orgánicamente en el tronco de los reales portadores de la historia moderna desde 1830 y 1848* (SPMIV 176). Heine es por ello *el ejemplo inaugural de la inorganicidad del intelectual contemporáneo* (SPMIV 181). Por eso, Sacristán descubre que la última gran poesía de Heine, en medio de la crisis general del arte y de la lírica con éste, es la que realiza en los años de trabajo con Marx, años de verdadera organicidad de Heine. Estos poemas son *Deutschland* y *Atta Troll*: *La clave poética del Atta Troll y el Deutschland es que Heine los escribió según una poética que [...] se sabe síntoma de un radical descalabro del arte [...]: son obras que descubren y dicen -«parabólicamente»- la verdad de la situación del arte para toda una época* (SPMIV 198). Esa característica de unas obras de ser verdaderas definen su valor duradero, y permite dar un valor diferente a la palabra 'clásico' como lo que mantiene su vigencia a través del tiempo: *La perennidad del poema descansa en estos dos hechos: el Deutschland es poesía, trabajo de una consciencia verdaderamente artística que no interpreta la caducidad del antiguo rigor de la dicción poética como señal de que ya no hay rigores. El otro hecho es que el Deutschland es poesía que se sabe «impura» [...], la declaración auténtica de la necesaria inautenticidad del arte contemporáneo* (SPMIV 208).

Goethe y Heine han definido las condiciones de la modernidad como resultado de una ruptura con las antiguas formas sociales y como formación de una sociedad fundada en la falta de la armonía del ser humano en la nueva época. Con esto han descubierto un principio de crítica de la cultura en la postulación utópica del ideal: la constitución práctica de un ser humano pleno y armónico. Esta referencia es una útil herramienta conceptual para la crítica de la cultura que Manuel Sacristán hará en sus intervenciones políticas contra la dictadura franquista.

CAPÍTULO XII

Los problemas de desarrollo en el movimiento comunista de la década de los 60.

1. La crisis en el movimiento comunista mundial de 1964.

Fernando Claudín ha situado en el año 56 -muerte de Stalin y XX Congreso del PCUS- el origen de la crisis del movimiento comunista¹⁶⁰. La crisis del año 56 es, en efecto, la percepción de la necesidad de la renovación política -XX Congreso del PCUS- y teórica del movimiento comunista -crítica del stalinismo por Lukács y Togliatti-, pero los sucesos del período 64-68 marcan la imposibilidad de resolver la crisis de forma favorable para el movimiento comunista, es decir, auténticamente renovadora y progresista. El final de la renovación política del movimiento comunista -comenzada con el XX Congreso del PCUS¹⁶¹-, y la escisión chino-soviética con sus profundas repercusiones en el conjunto del movimiento comunista internacional, señalan el principio del fin del período de ascenso para las fuerzas políticas comunistas, abierto con la victoria de las fuerzas aliadas en la segunda guerra mundial y sus consecuencias en la extensión del modelo soviético de economía planificada. Los Partidos Comunistas surgidos de la Tercera Internacional y de la Segunda Guerra Mundial se manifiestan incapaces de resolver los problemas de desarrollo del socialismo, percibidos desde principios de la década -Sacristán se refiere a ellos en 1963 (doc.78-1963 y Textos del Seminario de Arrás)-. Para una evaluación del período nos remitimos de nuevo a Togliatti, quien en 1964, año de su muerte, escribe *El memorial de Yalta*¹⁶².

Togliatti afirmaba en ese documento: *Juzgamos con un cierto pesimismo las perspectivas de la situación presente, internacionalmente y en nuestro país. La situación es peor de la que teníamos ante nosotros hace dos o tres años (op.cit.p.178)*. Los elementos que caracterizan la situación en el año son, según Togliatti, primero, la agresividad del imperialismo y el neocolonialismo, especialmente de los Estados Unidos de América; después, las dificultades que para la unidad comunista supone la actividad escisionista china y la falsa política del sector mayoritario para contrarrestar esa actividad; Togliatti advierte que *el peligro se haría muy grave si se llegase a una declarada ruptura (op.cit.p.181)*. Togliatti ha percibido los profundos cambios en la

160 Con la muerte de Stalin el movimiento comunista entra en su ocaso histórico, en la etapa de su 'crisis general' [...] Se exacerban los conflictos latentes y las tendencias centrífugas. Se derrumban mitos y dogmas. La duda cuando no la angustia se instala en las conciencias (Claudín, *La crisis del movimiento comunista*, 545).

161 Para Claudín el XX Congreso del PCUS -heraldo histórico de la crisis general del movimiento comunista (op.cit. 549)- no fue una autocrítica seria: *las nuevas justificaciones ideológicas (utilización de Stalin como chivo expiatorio [...]), pese a su burda estulticia, satisficieron a una gran masa de comunistas -revelándose una vez más hasta qué punto su formación ideológica había perdido todo contacto con el marxismo vivo- mientras que otros la consideraron como una autocrítica imperfecta que podría abrir camino a la regeneración del movimiento" (ibid.)*. La valoración puede ser autobiográfica y es desde luego plausible.

162 Publicado, junto con otros documentos del debate chino-soviético de principios de los años 60, en P.Togliatti y Mao Tse-tung, *Una controversia sobre el movimiento comunista internacional*, Barcelona, Icaria, 1978, 175-189.

situación histórica mundial y la transformación del capitalismo en esos años, y pide *un plan de desarrollo económico que se pueda contraponer a la programación capitalista* (op.cit.p.182). Ese plan estaría vinculado a la democracia social y económica añadida a la democracia política, a la lucha sindical a escala internacional, a la cooperación con las masas católicas progresistas, a la defensa de la libertad en la vida intelectual y la profundización en los temas de la cultura (op.cit. 182-183). Ese programa, señala Togliatti, tiene su punto de partida en las posiciones del XX Congreso del PCUS (op.cit. 184), pero, añade, *las formas y condiciones de avance y victoria del socialismo serán hoy y en el próximo futuro muy diferentes de como lo han sido en el pasado* (ibid.); de ahí la necesaria autonomía de cada Partido Comunista para elaborar su política.

Finalmente, Togliatti dedica un párrafo a los problemas del mundo socialista: constata las huellas profundas que ha producido la crítica del stalinismo y denuncia las resistencias al regreso de *las normas leninistas, que aseguraban, en el partido y fuera de él, un amplia libertad de expresión y de debate, en el campo de la cultura, del arte e incluso en el campo político* (op.cit. 188), pues *el socialismo es el régimen en el que existe la más amplia libertad para los trabajadores y éstos participan de hecho, de una manera organizada, en la dirección de toda la vida social [...] En cambio, hacen mucho daño al movimiento los hechos que a veces nos demuestran lo contrario* (op.cit. 188).

El siguiente período histórico del movimiento comunista, que podríamos situar entre 1965 y 1985, representará un estancamiento político para el movimiento comunista internacional, incapaz de llevar a cabo el programa de Togliatti; a pesar de ello en esos años se completa el proceso de descolonización. Pero incluso esas victorias, son casi victorias pírricas en la medida en que la dureza de la agresión imperialista, con la aplicación de la ciencia a la construcción de una máquina de guerra de destrucción muy sofisticada, deja devastados los países en lucha. El declive definitivo vendrá dado en la década de los 80, causado por el estancamiento económico en los países de economía planificada y la consecuente derrota política de los comunistas en estos países y en el resto del mundo.

Si 1964 es el año en que estalla la crisis con la defenestración de Jruschev y la escisión maoísta del movimiento comunista mundial, el año 1968 marca el momento en el que la crisis se manifiesta con una derrota política. Sacristán se refiere a los sucesos del Mayo francés y de Agosto en Checoslovaquia con el nombre del '*doble aldabonazo*': la llamada de atención acerca de la gravedad de los problemas con que se enfrenta el movimiento comunista mundial. Ernest Mandel¹⁶³ ha explicado, desde un punto de vista marxista, la pervivencia del capitalismo a partir de la hipótesis de una recomposición del modo de producción que organiza bajo nuevas formas la explotación imperialista. El nuevo período de la economía capitalista es denominado por Mandel 'capitalismo tardío', comienza en la cuarta década del siglo con la revolución tecnológica informática y se caracterizó por la utilización del conocimiento científico como fuerza productiva, que produce la automatización de la producción incrementando hasta límites fantásticos

163 Ernest Mandel, *Der Spätkapitalismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1972. Traducción española *El capitalismo tardío*, México, Ediciones Era, 1979. Sacristán ha leído a Mandel, como aparece por las citas, desde el año 1977: SPMIII 196, SPMI 367, SPEPA 127, y especialmente SPEPA 172, donde dice: *Un teórico trotskista de los más distinguidos de Occidente, Ernst Mandel.*

la productividad del trabajo.¹⁶⁴ También por la existencia de flujos libres de capital financiero no ligados a la economía nacional, por la mundialización de los procesos de producción y por la sobreabundancia de medios de producción. Esta capacidad del capitalismo para reconstruir su base de funcionamiento a través de una mutación en sus formas organizativas contrasta con la incapacidad de las sociedades presocialistas¹⁶⁵ para superar el estado burocrático autoritario. Así mientras que el capitalismo ha conseguido superar sus propias dificultades de acumulación -reproducción ampliada del capital-, los intentos de superar el capitalismo fundados en la teoría marxista han resultado fracasados.

Dicho con otras palabras: si se acepta la hipótesis de Mandel, la instauración, después de la última guerra mundial, de una nueva organización de la reproducción capitalista habría originado la superación histórica del eje político marxista-leninista, fundado en la tesis económica del capitalismo monopolista¹⁶⁶ y la tesis política del imperialismo. Las reacciones del movimiento comunista ante la percepción de esa nueva situación en 1964 fueron por un lado el sectarismo de los maoístas -insistencia en la lucha frontal con el capitalismo y en la preparación de la guerra, estrategia leninista para la etapa imperialista- y por otro el oportunismo soviético -construcción de un bloque socialista bajo hegemonía de la URSS y rígidamente controlado por su policía y ejército-. Togliatti exigía, como respuesta a las posiciones chinas, la recuperación de la operación leninista de reventar la teoría marxista adaptándola a las circunstancias del momento histórico y, como crítica de las posiciones soviéticas, el policentrismo o autonomía de los partidos comunistas para elaborar su política; además la reinstauración de la democracia socialista tras el período stalinista. La respuesta de Sacristán ante estos problemas será una continuación de las tesis de Togliatti: la reivindicación del leninismo como

164 La utilización de la ciencia como fuerza productiva directa es denominada por John D. Bernal 'revolución científico-técnica' -y eso ya en un primer estudio de 1939, *Social Function of Science*-. De aquí arranca la investigación de los teóricos checoslovacos dirigidos por Radovan Richta. Es posible que la preocupación por la ciencia haya sido inspirada por Bernal, pero la radicalización de su noción de 'marxismo como filosofía de la ciencia' -es decir: la crítica analítica del marxismo a partir de su insuficiencia epistemológica- debe provenir de la percepción de los procesos capitalistas en curso. La preocupación por los aspectos tecnológicos de la producción deriva probablemente de la percepción de que la introducción de la informática en la producción capitalista produce una nueva revolución tecnológica que rebasa las posibilidades de acción de los comunistas. Mandel describe ese proceso como la automatización de la producción a gran escala. Más adelante Sacristán conocerá la obra de los teóricos checoslovacos citados y posiblemente la obra de Mandel citada. Aquí se toma la obra de Mandel como referencia por considerarla una hipótesis de trabajo útil para la descripción de la tarea intelectual de Sacristán como diagnóstico del tiempo.

165 Bajo la denominación 'postrevolucionarias' designo las sociedades en las que se produjo alguna forma de transición político-social que intentaba la superación del modo capitalista de producción. Éstas son denominadas presocialistas por Sacristán en sus escritos sobre los sucesos de 1968 en Checoslovaquia. Las sociedades presocialistas estuvieron dominadas por un "autoritarismo burocrático" y la condición para constituirse en sociedades de "transición socialista" hubiera sido el reconocimiento veraz de los problemas y el estudio de esas sociedades basado en la teoría marxista (SPMIII 278).

166 El capitalismo monopolista de Estado se caracteriza por la simbiosis del capital monopolista con el Estado nacional. Se corresponde con la forma imperialista de dominación directa por ocupación militar de las colonias. La fase del capitalismo tardío se caracteriza por la existencia de un capitalismo monopolista mundial y por la subordinación de los estados nacionales a los grandes capitales, con la consiguiente dificultad para establecer un Estado soberano -por ejemplo, véanse las dificultades del Estado del Bienestar para ofrecer un sistema de protección a los ciudadanos en los últimos diez años y la aplicación de políticas neoliberales como síntoma de la subordinación de los aparatos de Estado a los intereses de los capitales transnacionales-. También puede verse que la independencia colonial ha favorecido esas nuevas formas capitalistas.

forma de intervención política en el marco de una democracia socialista y como recuperación de la operación teórica marxista exenta de dogmatismo. Pero la profundidad del cambio social operado en el capitalismo -y con ella la crisis del movimiento comunista- será cada vez más perceptible. Por eso, a partir de 1972, el leninismo de Sacristán consistirá, primero, en el análisis de la teoría para adecuarla a las nuevas condiciones del desarrollo mundial del capitalismo, y segundo, a partir del año 77 sobre todo, en la revisión de la forma política del movimiento comunista de acuerdo con las formas culturales postmodernistas de la nueva sociedad del capitalismo tardío.

Frederic Jameson, *El posmodernismo*, ha analizado la cultura postmoderna como correspondiente al capitalismo tardío en el sentido de Mandel. Un rasgo característico del postmodernismo sería el final de las vanguardias que caracterizan la modernidad. La relación de Lenin con las vanguardias artísticas podría haber sido un motivo de su concepción del partido de la clase obrera como vanguardia. Por eso, puede afirmarse que la nueva forma cultural postmodernista abole, junto con las vanguardias artísticas, la forma política del partido como vanguardia¹⁶⁷; ello sería la razón del surgimiento de los movimientos sociales como forma política de la postmodernidad. El proceso político que habría llevado a esa situación del movimiento comunista atraviesa la teorización de Togliatti acerca del partido de masas que sustituye al partido de cuadros en las democracias avanzadas. De hecho ese proceso se habría dado también en la propia URSS tras la revolución. Pero ese proceso se hizo sustituyendo la teoría crítica por una ideología; el desarrollo histórico exigía tanto la adecuación de lo teórico a la práctica como la consecuencia en la aplicación práctica de la teoría. La inadecuación entre ambas se deriva de la instauración de nuevas capas dominantes de la sociedad socialista a través de la institucionalización del partido, disfrazadas por una utilización ideológica de la teoría -cf. la crítica de Sacristán en los documentos del AH-PCE-.

2. La crisis claudinista en el Partido Comunista.

La crisis claudinista en el Partido Comunista de España es el correlato político en el partido español de la crisis del 64 en el movimiento comunista internacional. La crisis de los partidos comunistas del año 64 es la señal de las dificultades para superar el stalinismo tras el XX Congreso del PCUS y el síntoma de una nueva situación mundial. Esa imposibilidad estructural de los partidos comunistas, anclados en una comprensión deformada del leninismo, para superar las formas stalinistas de actividad política es también la causa del fracaso de Sacristán como político comunista. Es cierto que la figura de Stalin dejó de ser representativa de la práctica marxista para la mayoría del movimiento comunista. Pero eliminar a Stalin no significó la eliminación del stalinismo -cuyas características son: la dirección administrativa de la actividad política, el culto a la personalidad, el autoritarismo de los dirigentes y el control burocrático del partido y la sociedad, la negación de las divergencias, la interpretación dogmática e ideológica de

167 Este paralelismo entre movimientos artísticos y políticos no es banal y debe ser rigurosamente pensado más allá de su aprovechamiento fascista -cf. Walter Benjamin-. Ese paralelismo es pensado por Sacristán sólo de forma indirecta, mediado por una reflexión sobre los fundamentos que se proyecta en el campo de la cultura -cf. la crítica de la falacia naturalista en *Sobre realismo en arte* (1965) y en doc.85-1965, AH-PCE-; o bien directamente, pero sin elaboración explícita, en la exposición del trabajo científico de Marx como elaboración artística con intencionalidad política en 1978, -cf. *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia* (SPMI 336-337)-. Esta idea se señala aquí sólo como hipótesis de trabajo.

la teoría marxista-; ya que el stalinismo no fue el resultado de la personalidad de Stalin, sino un movimiento de la sociedad rusa soviética de los años 20, que produjo como síntoma representativo la personalidad de Stalin. Por eso, el movimiento comunista internacional siguió siendo en gran medida stalinista después de haber eliminado la figura de Stalin de su panteón particular de hombres ilustres. En el caso del PCE-PSUC de los años 60, el síntoma de que se trataba de un partido de organización stalinista es la expulsión del grupo de Claudín. El significado de la trayectoria de Sacristán en el PCE-PSUC puede verse como un caso representativo del enfrentamiento de los intelectuales comunistas con el fenómeno de burocratización del movimiento comunista, por un lado, y, por otro, como señal de que la política comunista se quedaba obsoleta ante los nuevos acontecimientos histórico-mundiales. La crisis claudinista en el PSUC y en el PCE se origina en el año 63 en el Seminario de Arrás y culmina con la expulsión de Claudín y Semprún del PCE en 1965 y de Francesc Vicens del PSUC en 1964.

Un análisis de Semprún acerca de esa política debe orientar la comprensión de las vicisitudes de la militancia de Sacristán en el Partido Comunista: *Bajo el subjetivismo izquierdista que se pone en la apreciación de la actual correlación de fuerzas, y en la previsión de su desenlace, lo que se despliega en realidad es un pragmatismo reformista, en cuya raíz se encuentra entre otros factores la incapacidad teórica actual, y tal vez transitoria, de los organismos dirigentes del Partido Comunista (Horizonte español 1966, I, 50).*

Este análisis concuerda completamente con la clase de problemas que Sacristán tuvo que enfrentar en su militancia dentro del Partido, como uno de sus cuadros dirigentes hasta 1969 -su carta de dimisión de 1969 dice en sustancia lo mismo-. Sacristán también tuvo que descubrir la nulidad teórica de los dirigentes del Partido. La diferencia de posición política de Sacristán con Claudín y Semprún, expulsados del partido en 1964, se fundamentó en la defensa de la subjetividad revolucionaria¹⁶⁸ del Partido frente a la crítica del subjetivismo por Claudín y Semprún en la elaboración de la línea política del Partido: *Nuestros análisis de los factores objetivos y subjetivos, determinantes en la evolución política, han pecado extraordinariamente de subjetivismo, de unilateralidad* (Claudín, doc. sobre las divergencias en el Partido, entregado al Comité Ejecutivo del PCE el 8.12.64, publicado en su libro *Documentos de una divergencia comunista*, Barcelona, El viejo topo, 1978, 60). Carrillo, por su parte, había afirmado: *Lo subjetivo, lo voluntarista [...] es un factor del desarrollo de lo histórico* (cit. en *op.cit.* 63).

168 Sacristán critica el subjetivismo dogmático en la fracción maoísta del movimiento comunista mundial en los textos de Seminario de Arrás. Hace, pues, una distinción entre dos formas de subjetividad comunista: la dogmática y la revolucionaria. Claudín, en cambio, criticó la subjetividad dogmática mediante un análisis objetivo de la realidad económico-política española. Sacristán interpretó la tesis claudinista como socialdemócrata (Discurso al II Congreso del PSUC) -la falta de discusión abierta de las tesis claudinistas pudo ser motivo de una interpretación errónea- y por el contrario opuso una subjetividad revolucionaria fundada en la voluntad moral de un mundo nuevo al subjetivismo dogmático. Atendiendo al análisis de Claudín en su *La crisis del movimiento comunista*, el subjetivismo dogmático se fundaba en la tesis económico-catastrofista (*op.cit.* 555 y ss.). Claudín critica ese catastrofismo que niega la capacidad del sistema capitalista para desarrollar la economía. Por su parte, para Sacristán la catástrofe es el propio sistema capitalista aún desarrollando las fuerzas productivas -la tesis sería, por tanto, cultural-catastrofista sin que ello implicase la destrucción del sistema económico capitalista, precisamente por su buen funcionamiento económico-. Pero, en principio, las tesis de Claudín y de Sacristán no parecen incompatibles.

El análisis de Claudín y Semprún partía del fracaso de la huelga general pacífica y de la comprensión de una nueva etapa en la historia de la España moderna, que se había abierto con el control por parte del OPUS del aparato del Estado y con la política de desarrollo económico que estos políticos impulsaban¹⁶⁹. La tesis de la existencia de un capital monopolista que había asentado su poder mediante la dictadura franquista se completaba con la constatación de la debilidad del movimiento obrero. La revisión de la línea política por Claudín suponía que no habría revolución democrática tras la dictadura franquista, como paso intermedio en la evolución hacia el socialismo, y que la única revolución posible en el Estado español tendría carácter socialista (*op. cit.* 117) - con esto revitalizaba la tesis acerca del carácter socialista de la revolución tras el final del período ascendente de la burguesía (1848), que llevó a la revolución rusa-. Pero entonces la cuestión viene planteada en la forma gramsciana: cuáles son el carácter, las formas y los plazos de la revolución socialista en los diversos tipos de países.

Un pesimista análisis de la correlación de fuerzas acompañaba a la previsión claudinista. Como señala Semprún en 1966, la influencia comunista no era hegemónica en la clase obrera¹⁷⁰. Semprún y Claudín sacaron de esta tesis la conclusión de la necesidad de una política 'realista' para el Partido Comunista: *La agrupación o coincidencia de fuerzas, que la política de reconciliación nacional implica, tenía una base real -y sigue teniéndola- en relación con el objetivo limitado de liquidar las formas fascistas de poder, pero deja de tenerla en cuanto ese objetivo se amplía, identificándola con el derrocamiento del poder del capital monopolista y con el triunfo de una "revolución democrática" que, en la España de hoy, no puede ser otra cosa que la revolución socialista* (Claudín, *op.cit.* 59).

Frente a esa descripción de la situación política se opone la línea voluntarista del Partido Comunista que concibe el período de lucha antifranquista como la preparación de un momento de lucha revolucionaria por la democracia y el socialismo. Pero la Huelga Nacional Política y Huelga General Pacífica, propugnadas por el Partido Comunista como instrumento de acabar con la dictadura franquista e instaurar un sistema político democrático, no llegarán a realizarse. Si bien la aparición de una conciencia sindical y política en la clase obrera española durante los años 60 supone una lucha enconada y difícil con características muy combativas, el reformismo sigue siendo mayoritario entre los obreros españoles por el retraso de los sectores asalariados en la toma de conciencia y hasta los años 70 no se darán movimientos auténticamente masivos de lucha democrática en todo el Estado español. En estas circunstancias la táctica del Partido Comunista se funda en el voluntarismo político. Esa fue la propia

169 *En la realización del Plan de Estabilización se pusieron de nuevo de manifiesto las posibilidades que proporciona al capitalismo actual el sistema del capitalismo monopolista de Estado [...] El éxito del plan de Estabilización [...] es un elemento esencial para comprender todo el desarrollo actual y sus perspectivas próximas* (Fernando Claudín, *Documentos de una divergencia comunista*, Barcelona, El viejo topo, 1978, p.16-17). Lo que Claudín no había percibido -aunque la precavida expresión 'capitalismo actual' parece intuirlo- es que el capitalismo había entrado en una dinámica nueva de expansión fundada en la mundialización de la producción y en la utilización intensiva del conocimiento científico en la industria. Es decir, que las formas de capitalismo monopolista, todavía dominantes en el Estado español, no eran propias ya del desarrollo capitalista mundial -que se estaba entrando en el capitalismo tardío-.
170 *[...]su formación como clase en un período que se caracteriza por la falta de democracia política y sindical, y, más recientemente, por la expansión del nivel de vida, la adquisición de nuevos modelos -urbanos y fácilmente alienables- de civilización material y de cultura, favorecen la extensión de la corriente reformista del movimiento obrero, hegemonizada por socialdemócratas y socialcristianos* (*Horizonte español 1966*, I, p.43).

política de Sacristán; con la diferencia de que el voluntarismo de Sacristán se fundaba en una conciencia ética en la que pesaba el rigorismo kantiano, mientras que la dirección del partido seguía una política voluntarista fundada en el control burocrático y en el sacrificio de los militantes del partido y carente de comprensión política de los fenómenos reales que se estaban produciendo en el desarrollo del capitalismo.

La posición de Sacristán ante esta crisis no es fácil de desentrañar. Por un lado, Sacristán consideró un deber de intelectual marxista hacer la crítica del stalinismo -en este sentido su posición es cercana a la de Claudín-, justamente además cuando esta crítica se estaba llevando a cabo en otras corrientes del movimiento comunista con las que se sentía identificado. Esta crítica está contenida especialmente en el doc.78-1963 y muy matizadamente en algunas afirmaciones de los textos del Seminario de Arrás. Ahora bien, lo que para Sacristán era una crítica general a la política cultural del stalinismo en el marco de la renovación teórica del movimiento comunista mundial, fue entendida por Fernando Claudín como una necesidad de renovar la línea política del partido. Claudín afirma que su posición se fundamenta en la posición política de Togliatti¹⁷¹ y cita a Sacristán y a Javier Pradera en apoyo de sus tesis (*op.cit.* 180). Claudín intentaba que las críticas de los cuadros del partido se reflejasen en un cambio de línea política contando también con su conocimiento de la situación política del movimiento comunista. Por otro lado, algunas de las afirmaciones de Claudín son un reflejo de la carta de Sacristán citada (doc.78-1963, Cataluña 5, AH-PCE): *tendremos una idea aproximada de lo que la situación actual pide de nuestro Partido. Yo lo resumiría en la siguiente exigencia: un nivel teórico, una capacidad de elaboración marxista, a la medida de la complejidad y originalidad de los problemas que tiene que resolver* (*op.cit.* 177)

El texto de Claudín refleja bastante bien el estado del Partido en sus diversos niveles. Es una percepción que se corresponde bien con algunos elementos de la crítica que el propio Sacristán manifiesta en sus cartas, con la diferencia de que Sacristán incide menos en las cuestiones más inmediatamente políticas: sus críticas son menos un intento de querer cambiar la línea política del Partido, que una especie de intento de reforma moral y filosófica. Sus cartas e intervenciones parecen tener una intención educativa tanto de los militantes y los cuadros como de los propios dirigentes del Partido. Sacristán estaba de acuerdo con la línea política que tenía su eje en la Huelga General Pacífica y Política y así lo manifiesta en algunos documentos. (doc.sn, doc.85-1965, Cataluña 6, AH-PCE, Discurso al VII Congreso del PCE, Discurso al II Congreso del PSUC). Por eso, en los discursos congresuales de 1965 Sacristán acusa a Claudín de intentar una línea socialdemócrata en el Partido. El desarrollo de un amplio movimiento de masas iniciado en los años 60 y madurado en los 70, da la razón a la posición sacristaniana. Pero el subjetivismo de la dirección no era una posición política estratégica sino un movimiento táctico de Carrillo para deshacerse de Claudín: en el momento de la transición democrática el PCE-PSUC adoptó una política de consenso que garantizaba la permanencia del modo de producción capitalista en el Estado español. Las apreciaciones de ambos disidentes expulsados, que hemos recogido más arriba, se vieron así completamente confirmadas.

171 *La posición que adoptamos Federico Sánchez [Carlos Semprún] y yo coincide en lo esencial, con la del "Memorandum" [Memorial de Yalta] de Togliatti* (*op.cit.* 181, nota 17).

La posición de Sacristán en 1964 era muy precavida. No hay cartas suyas este año pero hay una carta de enero del 65, del Comité de intelectuales de Barcelona en la que no hay una condena de la posición de Claudín, sino que se pide una solución de compromiso al problema (doc.6-1965, Cataluña 6, AH-PCE). De hecho en el Comité de Intelectuales de Barcelona había muchas dudas acerca de la actitud del Comité Ejecutivo del Partido hacia Claudín, como se pone de manifiesto en las cartas de los miembros del Comité Ejecutivo que visitan el Partido del interior (doc.106-1964, Cataluña 5, doc.72-1965, Cataluña 6, AH-PCE). El propio Sacristán fue objeto de sospechas de simpatizar con la posición de Claudín, por parte de la dirección del Partido (Josep Serradell, doc.sn, Cataluña 1/2, y doc.72-1965, Cataluña 6, AH-PCE). Todo parece indicar que la posición de Sacristán, lo mismo que la del Comité de Intelectuales de Barcelona, respecto de la divergencia en el Comité Ejecutivo es la adoptar un compromiso entre ambas partes.

Las reticencias de los dirigentes del Partido respecto de Sacristán fueron superadas, especialmente por considerar que la labor de Sacristán en la Universidad tenía una importancia de primer orden (Josep Serradell, doc.sn, Cataluña 1/2, AH-PCE). De aquí que fuera nombrado miembro del Comité Ejecutivo del PSUC y miembro del Comité Central del PCE en los Congresos del año 65, al tiempo que Sacristán se comprometía a criticar la línea de Claudín (doc.sn, doc.85-1965, Cataluña 6, AH-PCE, Discursos al VII Congreso del PCE y al II Congreso del PSUC). De ese modo, Sacristán consigue mantener el Comité de Intelectuales de Barcelona sin que haya expulsiones, a pesar de reconocer que se ha hecho trabajo fraccional (Discurso al II Congreso del PSUC y doc.107-1965, Cataluña 6, AH-PCE). Sacristán no renuncia a hacer la crítica desde dentro, pero defiende ante todo la necesidad de mantener el Partido Comunista (doc.sn, Cataluña 6, AH-PCE). Por eso, la aceptación por parte de Sacristán de los puestos que se le ofrecieron de responsabilidad en el Partido parece haber sido dictada por la necesidad de impedir una disgregación total del PSUC en su sector de intelectuales, destruyéndose así un trabajo político de años que empezaba a dar frutos -por ejemplo, véase la carta sobre Nolasac Acarín (doc.102-1965, AH-PCE y el discurso al II Congreso de PSUC).

Sacristán tiene, pues, una línea política propia: está de acuerdo con las líneas generales de la política carrillista –o más bien claudinista bajo la dirección de Carrillo-, pero considera necesaria la renovación de los cuadros dirigentes del partido y la adopción de nuevos métodos de dirección. Claudín malinterpretó a Sacristán cuando pensó que éste exigía una política más 'realista'. Pero más adelante en su comentario al libro de Dubcek sobre la primavera de Praga, Sacristán criticará la falsa auto-interpretación de la política comunista por sus dirigentes como lucha contra la izquierda y contra la derecha. Tanto el Partido Comunista Checoslovaco como los huelguistas del Mayo francés eran la izquierda. ¿No es esto mismo una comprensión retrospectiva de su propio problema en la crisis claudinista? La respuesta afirmativa a esta pregunta tiene como aval no sólo las coincidencias apuntadas, sino también el hecho de que el argumento principal de la crítica al claudinismo, la cuestión del subjetivismo, tiene matizaciones: el voluntarismo subjetivista del stalinismo había sido criticado en los textos del Seminario de Arrás y en el doc.85-1965 Sacristán recuerda que la subjetividad del partido se construye con un cierto grado de objetividad.

Sacristán pidió su dimisión de los cargos políticos a los pocos meses de obtenerlos, justificando esa petición con motivos de salud.¹⁷² Pero además de los motivos expresados por Sacristán para justificar su decisión, no es difícil entrever otros fundados en la crisis apenas superada de la expulsión de Claudín. Del intento de dimisión en 1966 hasta la dimisión definitiva de 1969 van tres años en los que Sacristán tendrá enfrentamientos permanentes con el resto de la dirección del Partido. Al cabo de este tiempo, a Sacristán le resultará imposible seguir colaborando con la dirección y renuncia a su puesto en el Comité Ejecutivo afirmando que el grupo de personas que lo compone es completamente incapaz para las tareas de dirección del Partido (doc.60-1969, Cataluña 8, AH-PCE).

El motivo de esta decisión es, por tanto, la insuficiencia de los dirigentes del Partido a los ojos de Sacristán. Por otro lado, Sacristán tenía en alta estima a Semprún y a Javier Pradera (doc.72-1965, doc.85-1965, Cataluña 6, AH-PCE), ambos expulsados del Partido -Javier Pradera se marchó porque se lo pidió Carrillo-. Por eso la colaboración con quienes expulsaron a éstos debía serle penosa, sobre todo si los consideraba de menor valía que los anteriores -y ésto a pesar de considerar necesario mantener el Partido-. Además la crisis de Claudín tuvo largas consecuencias en el PSUC. El claudinismo tuvo una influencia permanente entre los intelectuales del PSUC (doc.128-1967, Cataluña 7, AH-PCE) y, de hecho, constituyó uno de los quebraderos de cabeza de Sacristán en el período siguiente a la expulsión de Claudín hasta su propia dimisión definitiva de 1969; de manera que, para poder eliminar la influencia del claudinismo, se impidió cualquier forma organizativa razonable del sector de intelectuales durante años: la dirección del Partido se manifestaba así como autoritarismo inútil y burocrático -con *constante desprecio por los intelectuales culturalmente productivos* (doc.126-1967, Cataluña 7, AH-PCE) y como *control burocrático casi policíaco de las personas, no del trabajo* (doc.128-1967)-.

Queda por aclarar la posible relación entre el problema de Claudín y su grupo en el PCE-PSUC y la situación internacional. En primer lugar, esta situación internacional no daba pie para muchos optimismos: Togliatti muere en 1964 y Jrushev es destituido de su puesto de Secretario General del PCUS. Además se produjo la ruptura chino-soviética y la escisión del movimiento comunista internacional. En 1966 Sacristán debía tener claro ya que esto había supuesto el final de la renovación de los países socialistas que había comenzado en 1956 con el XX Congreso del PCUS y el inicio de la desestalinización: de hecho los escritos de 1967 sobre Gramsci y Lukács muestran un fuerte pesimismo acerca de las posibilidades del movimiento comunista mundial. Especialmente graves le parecen las deficiencias epistemológicas del marxismo que inducen una práctica equivocada, de aquí que optara por realizar un trabajo teórico que le parecía necesario.

Por otro lado, Jordi Solé-Tura ha afirmado que el problema de la escisión maoísta agravó las tensiones en el grupo dirigente del Partido radicalizando el enfrentamiento entre Carrillo y Claudín (*Unidad y diversidad de la oposición comunista bajo el franquismo* en Josep Fontana ed., *España bajo el franquismo*, Barcelona, Crítica-

¹⁷² Personas íntimamente relacionadas con Sacristán afirman que atravesó un periodo de depresión psicológica en esos años, lo que debió tener su origen en la profunda decepción que esta crisis supuso para él: el final de las ilusiones de los primeros años de militancia comunista.

Grijalbo, 1986). Gregorio Morán ha afirmado que la destitución de Jrushev y el relevo en el equipo dirigente soviético reforzó la posición política de Carrillo (*Miseria y grandeza del Partido Comunista de España* 396-403).

Puede, pues, considerarse que la expulsión de Claudín y su grupo fue una confirmación en el Partido español de lo que pronto iba a ser evidente en todo el mundo: la incapacidad de Estados socialistas y los Partidos Comunistas para superar el stalinismo, es decir, un modo de dirigir autoritario y administrativo. Esta comprensión es evidente en Sacristán desde 1967 -confirmada luego con los sucesos del año 68, el Mayo francés y el dramático final de la Primera de Praga-. El pesimismo de Sacristán, que se manifiesta en su texto sobre Lukács (SPMI 113-114), es la manifestación del desencanto ante lo que se contempla como el fracaso del propio proyecto. No parece exagerado afirmar que la crisis claudinista, al poner de manifiesto una dirección burocrática del Partido, contribuyó a que Sacristán se formara una imagen pesimista de la evolución del movimiento comunista. El hecho de que esta imagen fuera acertada, pone en evidencia la sintomaticidad de este acontecimiento de la historia del Partido Comunista de España.

3. La crisis de Sacristán con el Partido (1966-1969).

Los problemas políticos de Sacristán en el PSUC durante los años 60 pueden ser resumidos brevemente como sigue: en 1963 Sacristán advierte, doc.78-1963, sobre los peligros de la situación histórica del movimiento comunista -la mala relación entre teoría y práctica, expresada en los problemas de los intelectuales comunistas y derivada de los problemas de la primera fase de construcción del socialismo en los países dirigidos por los partidos comunistas-. En enero de 1966, seis meses después de su elección, Sacristán pide su dimisión de la dirección del partido. Las causas de esta decisión son complejas; entre ellas pueden verse: exceso de tareas, problemas laborales por su expulsión de la Universidad, dificultades por la vigilancia policial, diferencias con el resto de la dirección del partido. La dimisión no es aceptada por el Comité Ejecutivo del partido y Sacristán continúa en la misma. Pero este intento de dimitir de Sacristán, tan sólo seis meses después de su nombramiento para un puesto de responsabilidad que en los Partidos Comunistas suele ser vitalicio, resulta sorprendente. La explicación de este primer intento de dimisión debe hacerse tomando en cuenta, primero, que tanto la importante crisis claudinista como el problema de la escisión chino-soviética evidencian la necesidad de un trabajo marxista de carácter teórico – investigación de fundamentos de la ciencia marxista y fundamentación filosófica de las aspiraciones a la emancipación humana-, que Sacristán está dispuesto a llevar a cabo. Segundo, que la voluntad democrática de Sacristán se manifiesta también como voluntad de un partido comunista democráticamente constituido: él no estaría en un cargo que no estuviera justificado por la labor política desempeñada. Tercero, su concepción del trabajo intelectual en el partido como la creación de una nueva cultura, que es la condición de un movimiento político revolucionario, según la estrategia de hegemonía -'guerra de posiciones'- inspirada en Gramsci.

Cuando Sacristán pide la dimisión, lo hace precisamente en un momento en el que por haber sido expulsado de la Universidad -dado que no se le renueva el contrato de profesor no numerario (doc.102-1965, Cataluña 5, AH-PCE).- hubiera podido dedicarse

de lleno al trabajo político. Sacristán alega que puede rendir más como intelectual que como miembro permanente (doc.1-1966, Cataluña 6, AH-PCE). Aunque la dimisión no es aceptada y se mantiene a Sacristán como miembro del Comité Ejecutivo del Partido, se le releva de algunas tareas en comités secundarios (doc.5-1966, Cataluña 6, AH-PCE). A juicio de los otros miembros de la dirección, Sacristán puede mantenerse como teórico del Partido en el Comité Ejecutivo. Aunque se habla también de motivos de salud como justificación de la decisión de dimitir, esta explicación no resulta convincente ni para el propio Sacristán (doc.27-1966, Cataluña 6, AH-PCE).¹⁷³

Después de su petición de dimisión en el Comité Ejecutivo del Partido Sacristán es reemplazado del puesto de responsable del Comité de Intelectuales de Barcelona y del Comité de Barcelona (doc.5-1966, Cataluña 6, AH-PCE), aunque sigue colaborando con el nuevo responsable en tareas de organización (doc.78-1966, Cataluña 6, 126, 127, 128-1967, Cataluña 7, AH-PCE). En 1966 Sacristán propone la creación de una comisión de cultura dentro del partido que sirva para la auto-organización del trabajo de los intelectuales comunistas (doc.78-1966, Cataluña 6, doc.sn-1968, FC 9/1, AH-PCE).

En 1967 Sacristán se hace cargo de la revista teórica del PSUC, *NOUS HORIZONS*. Sobre esa experiencia Sacristán ha hecho un breve reflexión en 1977 a requerimiento de la propia revista¹⁷⁴: *se aspiraba a elaborar y comprender realidad con la teoría disponible y con la crítica [NOUS HORIZONS] quiso practicar desde un principio un programa gramsciano, un programa de crónica crítica de la vida cotidiana entendida como totalidad dialéctica concreta, como la cultura real* (SPMIII 282). La crítica de la cultura es vista por Sacristán como un programa político. En ese texto se refiere Sacristán a los objetivos políticos de la revista y al significado de la revista para los militantes del Partido: *se proponía llegar, sobre todo, a las organizaciones del partido, para promover su crecimiento intelectual, y a los intelectuales antifascistas, para darles constancia de la existencia de una intención cultural en el movimiento obrero marxista y para invitarles a una tarea que podía ser en parte común* (SPMIII 282).

No obstante, sus diferencias con la dirección del Partido se agravan en estos años, en parte también por diferencias de criterios acerca de la realización de la revista (doc.sn, carpeta 'Ricardo', ANC-PSUC). Finalmente en 1969 Sacristán pide el cese irrevocable del Comité Ejecutivo de este Partido. A partir de ese momento abandona las tareas organizativas en el PSUC, aunque sigue dirigiendo *NOUS HORIZONS* hasta 1971 y formando parte del Comité Central del PCE.

El problema de la organización de los intelectuales dentro del partido de la clase obrera ha sido el principal quebradero de cabeza de Sacristán durante los años en que fue dirigente del PSUC; ya en 1963, cuando el Partido experimenta el primer crecimiento notable, Sacristán había analizado detalladamente los problemas de la organización de intelectuales y en los años siguientes se esforzará sin éxito por encontrarles una solución organizativa aceptable. En su planteamiento de la problemática de los intelectuales desde la teoría marxista de la construcción del socialismo, Sacristán ha recibido de

¹⁷³ Existe el testimonio de varios conocidos íntimos de Sacristán, de que en ese momento éste atravesó una crisis depresiva durante algún tiempo.

¹⁷⁴ Entrevista con *NOUS HORIZONS*, en *NOUS HORIZONS*. Edición facsímil, 1, 1960-1961, Barcelona, Arxiu del PSUC, 1979. Publicado también en SPMIII.

Gramsci la inspiración culturalista y la elaboración del concepto de hegemonía. De Gramsci ha recibido también Sacristán la *fundamentación teórica del partido comunista* (SPMII 192), explicada como institución en la que construye la organicidad de los intelectuales con las masas: *someter el pensamiento a la crítica de las masas, elaborar el pensamiento de las masas, es cosa que sólo puede conseguirse mediante una determinada «organicidad» de los intelectuales de «la práctica»* (SPMII 192).

La batalla de Sacristán por encontrar una fórmula organizativa apropiada para los intelectuales del Partido es una lucha por establecer la hegemonía de la clase obrera en el terreno cultural a través de los intelectuales orgánicamente ligados a ella. Las tesis organizativas de Sacristán están fundamentadas en la idea de Togliatti del partido de masas: ésta supone pasar de un modelo de partido de cuadros con dos tipos de intelectuales -el dirigente y el de representación- al partido de masas en el que se añade un nuevo tipo de intelectual -el intelectual activo comunista- (doc.78-1963). Esta tesis sacristaniana se corresponde con la percepción de las transformaciones del capitalismo tardío: existencia de intelectuales proletarizados y utilización de la ciencia como fuerza productiva. Sacristán se esfuerza por definir este nuevo tipo de intelectual en su reflexión sobre las formas organizativas del PSUC.

Las funciones específicas de los intelectuales vienen expuestas en la carta sobre la problemática intelectual de 1963: *la elaboración de una política cultural del comunismo español* (doc.78-1963, FC 9/2, AH-PCE, 5). Esta política cultural deberá basarse en *un cuadro crítico marxista y leninista del pensamiento español burgués contemporáneo* (op.cit.6). La falta de esta investigación es la causa, según Sacristán, de un grave desequilibrio en el Partido Comunista de España *entre la calidad política y la base teórica* (ibid.). La solución a este problema vendría dada por la dedicación de los intelectuales comunistas al trabajo y la lucha ideológicos, científicos y culturales.

Pero en junio de 1965 Sacristán no plantea ya los problemas de los intelectuales en el Partido como derivados de su propia dinámica interna, sino como resultado en buena parte de una desconfianza de la dirección (doc.sn, Cataluña 6, AH-PCE). Sacristán se muestra aquí consciente del proceso de proletarización de la sociedad que se produce con la industrialización del proceso económico; puede considerarse también que el sentido propio de los Partidos Comunistas es precisamente la consciencia de este proceso y su organización política como liquidación de la sociedad de clases. La falta de comprensión de este proceso y del sentido del Partido Comunista como partido de masas, lleva a la dirección del Partido a un tratamiento inadecuado de los intelectuales. El Partido Comunista habría de ser la unidad de la teoría con la práctica, lo que se traduce organizativamente por la unidad, en las instituciones políticas de la clase obrera, de los intelectuales comunistas y las demás capas trabajadoras de la sociedad. Es gravísimo y una falsificación del sentido del Partido que esa unidad sea impedida o no haya suficientes medios de lograrla. Ello significa auténticamente el final del Partido Comunista, más allá de las derrotas prácticas de la clase obrera en su lucha por el socialismo.

En un texto de 1966, *Nota sobre trabajo cultural* (doc.78-1966, Cataluña 6, AH-PCE), Sacristán replantea el tema de la organización de los intelectuales centrándola alrededor

de una Comisión de Cultura cuya principal tarea sería la 'promoción de la prensa cultural' y la creación de agrupaciones de intelectuales *para fines de actividad de investigación ideológicamente orientada, de influencia cultural y para fines de propaganda*. Al año siguiente, Sacristán vuelve a la carga sobre este problema no solucionado (doc.128-1967, Cataluña 7, AH-PCE); Sacristán considera que hace falta basar el trabajo de intelectuales en *el principio básico de eficacia en cualquier clase de actividad moderna: la división técnica del trabajo*. Al tiempo reconoce que el origen de los problemas de la organización se debe situar en la crisis claudinista y en la solución autoritaria que el Partido le dio; por eso, Sacristán hace la siguiente propuesta: *Liquidación de los actuales procedimientos autoritarios, que tienen mucho de subjetivismo y gusto anarquista por el misterio y el secreteo. Para empezar, toda posible reorganización, incluida, naturalmente, la aquí propuesta, debe pasar a información y opinión y discusión de la base [...] Admisión plena [...] del principio de especialización del trabajo de Partido* (doc.128-1967, Cataluña 7, AH-PCE).

Esta crítica del subjetivismo es casi un reconocimiento *post festum* de la crítica claudinista. En diciembre de 1968 se celebran las Jornadas intelectuales comunistas de Barcelona en las que Sacristán tiene una ponencia, *Memorándum sobre el punto 5* (doc.sn, FC 9/1, AH-PCE). La ponencia empieza constatando la existencia de *una crisis social y cultural considerable en algunos países capitalistas avanzados*, a la que se añade *la crisis político cultural en muchos países socialistas*; lo que es una referencia a los *movimientos juveniles y no juveniles* que surgen alrededor del Mayo del 68 francés y a la crisis checoslovaca de Agosto de ese mismo año. Pero Sacristán centra su intervención en analizar la escasa eficacia ideológica y político-cultural del PSUC y de sus intelectuales. Ello es debido, dice Sacristán, a la tendencia al 'activismo organizativo' de los intelectuales del PSUC, que conduce a *separar metafísicamente su condición de intelectuales y su condición de militantes*. En esta situación es necesario plantearse *el problema de la producción de intelectuales comunistas*. Sacristán afirma entonces que la formación de intelectuales comunistas es una *tarea de autoaprendizaje* y define así esta categoría: *intelectual comunista es el que investiga, estudia o cultiva una práctica profesional con la finalidad básica de hacer comunismo*.

Esta definición es coherente con la construcción del partido de masas como estrategia organizativa principal de los comunistas y señala la actividad cotidiana ética y conscientemente realizada como el principal campo de lucha política. A lo largo de todas sus intervenciones, Sacristán está señalando la necesidad de que la política se funde en la capacidad ética de la persona, frente a una forma de hacer política basada en el control burocrático de las palancas de poder en el partido. Por eso, la diferencia de puntos de vista y de actitudes hacia el Partido entre Sacristán y la dirección se hacen cada vez más insuperables. En septiembre de 1969 Sacristán abandona definitivamente el Comité Ejecutivo del PSUC. Sacristán justifica así la dimisión: *Salvo la aportación masiva (y, por tanto, hoy imposible) de miembros de las juventudes no hechos a imagen y semejanza del núcleo, este sólo asimilará (cooptará sólidamente) lo peor del partido en algún sentido (o lo menos inteligente, o lo más hipócrita) [...] La dirección por ese núcleo es un dominio mecánico, superficial y retórico sobre hombres, sólo sobre actitudes particulares (a veces meramente verbales) de hombres, nunca producción colectiva de pensamiento político concreto, para el detalle de la lucha. Esa falsedad reduce la vida real del partido al manejo de unas pocas palancas burocráticas* (doc.60-1969, Cataluña 8, AH-PCE).

Este párrafo puede considerarse como el resumen final de las experiencias políticas de Sacristán en el PSUC: un partido en el que la ausencia de discusión interna y de control democrático de los dirigentes -en parte causada por la clandestinidad, pero no sólo por esto- generó una casta burocrática de cuadros; el PSUC de los años 60, al igual que el PCE, es un partido dominado por el personalismo de Carrillo, cuya estrategia de control del partido es escoger a los cuadros de dirección no por su capacidad política, sino por su fidelidad¹⁷⁵; el PSUC adquiere así los malos rasgos organizativos del período estalinista del movimiento comunista internacional. Si se comparan las críticas que Sacristán hace en sus cartas a la dirección del partido con las críticas que hizo Lukács al stalinismo, no es difícil entender estos rasgos políticos del PSUC como una herencia del período estalinista: culto a la personalidad, dirección administrativa y burocrática del partido, incapacidad para la discusión política. Una herencia que el movimiento comunista se propuso superar desde el XX Congreso del PCUS en 1956, pero cuya superación resultó imposible de hacer. En el mismo documento justifica la decisión de seguir el partido: *considerando globalmente al partido como lo que es a pesar de gran parte del núcleo dirigente -la fuerza política obrera más seria, la única real-, trabajar todo lo que pueda por él hacia afuera (ibid.)*.

Así expresa Sacristán la motivación fundamental de su pertenencia al Partido Comunista. Pero el abierto divorcio con la dirección del Partido y su línea política se hacen cada vez más evidentes (doc.26, 71 y 72-1970, Cataluña 9, AH-PCE, y *Opiniones que discrepan* en NOUS HORIZONS, n.20, 2^{ón} trim. 1970), y a partir de este momento comienza el paulatino alejamiento de Sacristán del propio Partido, que si bien nunca llegará a ser una ruptura abierta, sí será una distancia evidente y una actividad política completamente al margen del mismo.

175 Gregorio Morán en *op.cit.* Es cierto que Morán tiene resquemores con Carrillo pues él mismo fue sacrificado a la fidelidad carrillista de otro camarada. Pero la sintomaticidad de su caso viene confirmada por otros lados.

CAPÍTULO XIII

La revisión ortodoxa del marxismo.

1. La crítica de la noción de 'marxismo como concepción del mundo'.

Los elementos centrales de la lucha política de Sacristán con vistas a la recuperación del leninismo serán su actividad como dirigente del PSUC y la elaboración teórica de lo que denominaré 'crítica analítica del marxismo'. Ésta es una revisión ortodoxa del marxismo, puesto que lo considera una forma de pensar autónoma -es decir, se trata de una crítica interna que toma como base del análisis los propios conceptos fundamentales del marxismo: materialismo, dialéctica, práctica, concreción, síntesis, programa, etc.-. La autonomía del marxismo se entiende según la tesis de Labriola de la independencia filosófica del marxismo recogida por Gramsci¹⁷⁶.

El argumento central de la crítica analítica del marxismo, en el período 67-71, es el intento de superar la idea del marxismo como concepción del mundo. Eso supone para Sacristán la reconsideración de sus tesis anteriores: desde 1967 Sacristán comienza una crítica de la ideología, que se apoya en la crítica de Marx y que envuelve a la propia noción de 'concepción del mundo' considerada como especulativa (cf. *Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács*, SPMI 111: *Esa crítica muestra enseña los pasos de falacia naturalista en sentido estricto en el seno de la 'concepción del mundo propiamente dicha' (esto es, de los 'pseudosistemas de corte romántico')*").

La crítica de la falacia naturalista es la principal objeción que Sacristán opone frente a Hegel y el marxismo inspirado por él¹⁷⁷. Es también la transposición teórica de su

176 Las reflexiones de Gramsci sobre el concepto de ortodoxia han sido recogidas en el libro *Introducción al estudio de la filosofía*, prologado por Sacristán (Barcelona, Crítica, 1985). La ortodoxia para Gramsci es *el concepto fundamental de que la filosofía de la praxis «se basta a sí misma», contiene en sí todos los elementos fundamentales para constituir una concepción total e integral del mundo, una filosofía y teoría de las ciencias naturales con carácter de totalidad, y no sólo para eso sino también para dar vida a una organización práctica integral de la sociedad, esto es, para convertirse en una civilización total, integral* (op.cit.p.112). El problema de esta concepción gramsciana de ortodoxia es que está en función de la noción de concepción del mundo, criticada por Sacristán en el período que ahora consideramos. Por eso Sacristán se remitirá a Labriola para afirmar la independencia filosófica del marxismo. Esa independencia se fundamenta, según Gramsci, en la originalidad del pensamiento de Marx, que consiste no en aportar elementos nuevos, sino en crear una nueva síntesis con los elementos ya existentes: *lo que interesa realmente es la superación de las viejas filosofías, la nueva síntesis o los elementos de la nueva síntesis, el nuevo modo de concebir la filosofía* (op.cit.p.114).

177 La falacia naturalista se formula aquí como la deducción del deber ser a partir de lo que es. Esa formulación equivale al 'todo lo real es racional' de Hegel, si entendemos que lo real equivale al ser y lo racional al deber ser. La crítica de Sacristán a la noción de concepción del mundo como portadora de la falacia naturalista –definida como la no distinción entre la teoría y la decisión de aplicarla– es, en principio, la afirmación de la inconmensurabilidad del mundo de la realidad material en la que trabaja el ser humano con de la construcción teórica que trabaja con abstracciones. Más adelante, en la época de MIENTRAS TANTO, será el reconocimiento de la irracionalidad existente en el mundo real humano. La falacia naturalista es inversa a la falacia idealista, la deducción del ser a partir del deber ser; o en la

voluntarismo ético como línea política de la subjetividad revolucionaria. Por esto su crítica teórica se hace inmediatamente crítica política: es crítica de la esclerosis conceptual del marxismo que se corresponde con la dirección burocrática y administrativa. Si Sacristán nunca peleó por una disquisición de 'si revolución democrática o si revolución socialista', como la que enzarzó a Carrillo y a Claudín, en cambio su caballo de batalla fue la construcción en el partido comunista de la unidad de la teoría con la práctica: no parece importarle tanto el error en la apreciación de la situación histórica como la inconsecuencia en la aplicación práctica de los principios¹⁷⁸.

Esa unidad de teoría y práctica debía partir de la tesis, expresada ya en *Concepto kantiano de historia*, según la cual *la razón es voluntad por una de sus caras*. Pero si la razón es unidad de entendimiento y voluntad, Sacristán respetará siempre la premisa analítica de separación estricta entre ambos ámbitos del ser humano: la dialéctica de teoría y práctica ha de ser científicamente y racionalmente construida por la conciencia personal. Precisamente la investigación sacristaniana sobre Russell, quien careció conscientemente de esa coherencia entre teoría y práctica por su voluntad analítica -o mejor dicho: por falta de voluntad sintética-, tendrá que arrojar luz sobre este problema. Pero también hay que tener en cuenta que la noción de filosofía que Sacristán va desarrollar en este momento histórico parte de una observación de Engels en el *Anti-Dühring*: «de toda la filosofía anterior no subsiste al final con independencia más que la doctrina del pensamiento y sus leyes, la lógica formal y la dialéctica» (Introducción I, cit. en SPMI 109 dentro del artículo sobre Lukács). El antecedente de la crítica sacristaniana está en su diatriba contra la deformación zhdanovista, forma de dirigismo dogmático de la cultura socialista que incluso impide tanto el desarrollo científico normal como el del marxismo (*Filosofía* (1958) (SPMII 173), doc.78-1963 (AH-PCE)), *Sobre el realismo en el arte* (SPMI 58), *Corrientes principales del pensamiento filosófico* (1968) (SPMII 397)). Como muestra esta selección de notas, para Sacristán, que había definido el marxismo como la filosofía que se corresponde con la visión científica del mundo, la deformación zhdanovista es muy grave.

El punto de vista filosófico de Sacristán cambia a partir de 1966 paralelamente a la dimisión de sus puestos de dirección en el partido. Las causas de esta transformación, que tiene visibles manifestaciones tanto en la teoría como en la práctica, debe verse en dos factores correlativos: por un lado, los problemas internos de organización del

formulación hegeliana, 'todo lo racional es real'. Sacristán muestra el artículo sobre Gramsci que su idealismo favorece el ideologismo, al tiempo que es fundamento de su actitud revolucionaria. La crítica del idealismo debe reconocer que el deber ser no es actualmente, pero debe llegar a ser previsiblemente - como formulaba el prólogo de Sacristán al *Anti-Dühring*-. El problema de la noción de concepción del mundo no es, para Sacristán, su contenido idealista en sí, sino el hecho de que ese idealismo obstaculice la percepción crítica de la realidad como proceso. La falacia idealista constituiría la base del izquierdismo y la falacia naturalista la del reformismo. Sacristán no identifica esa práctica burocrática con una línea reformista, sino más bien con el voluntarismo dogmático, frente al voluntarismo ético de una izquierda consecuente.

178 Sacristán afirma en varios lugares que la línea política del partido le parece correcta y que su aplicación en la práctica del partido estaba llena de errores por inconsecuencia. Sacristán se interesó principalmente por los contenidos estratégicos de la política comunista; es decir: que llevó su batalla en el campo interno del Partido con el objetivo de constituir la vanguardia revolucionaria, suponiendo que éste era un objetivo estratégico básico. Esta tesis es también gramsciana (cf. *El partido político* en *Antología* 347-351). La consciencia de la interrelación entre ese objetivo estratégico y la táctica política del partido aparece en el doc.78-1963 y también en la crítica del movimiento estudiantil, doc.26-1970.

partido, presentes desde antes pero manifestados con toda evidencia por la crisis claudinista; por otro, las dificultades percibidas en el desarrollo del socialismo, doc.78-1963, y también señaladas por Togliatti –lo que incluye el hecho de que el capitalismo esté produciendo una revolución tecnológica fundada en la informática y la automatización de los procesos productivos, como se ha señalado más arriba-. Ambos serán la causa del esfuerzo por parte de Sacristán, en la segunda parte de la década de los años 60, para un análisis en profundidad de los elementos centrales de la teoría marxista, que expresan una transformación en su interpretación de la teoría marxista, derivada de su experiencia política en el partido comunista.

La crítica de la concepción del mundo viene acompañada por la postulación de otra categoría que representa la unidad de la teoría con la práctica: la categoría de 'programa crítico', especialmente desarrollada en su escrito sobre Lukács. Según Sacristán, Lukács ha escogido mal los instrumentos conceptuales de su lucha intelectual al confundir la noción de programa crítico con la de 'concepción del mundo', que es una forma ideológica. Sacristán ha expuesto en páginas magistrales el análisis de ambas nociones mostrando su radical diferencia. La hegemonía del proletariado necesita un programa práctico, pero éste debe estar fundado en la ciencia y no en la ideología: *la fundamentación del programa práctico en la teoría, el conocimiento positivo - fundamentación que se produce en el seno de una interrelación dialéctica de la que sabemos poco- requiere una mediación. Pues bien, la concepción del mundo propiamente dicha, pseudoteoría mezclada con valoraciones y finalidades, cumple esa función mediadora con engañosa eficacia [...] el único defecto de esa mediación es definitivo: consiste en que resulta científicamente insostenible y se hunde en cuanto se la examina con los medios de la crítica epistemológica* (SPMI 110-111).

El programa presupone valoraciones y finalidades que no vienen dados por el conocimiento científico, pero que deben estar *en una relación dialéctica integradora que exige una mediación no menos dialéctica* (SPMI 111). Es importante reconocer que el sentido de la palabra dialéctica en este contexto es el de una interrelación 'de la que sabemos poco'. Pero apelando a la tradición racionalista Sacristán afirma que esta interrelación es una mediación que exige la claridad de juicio: *La mediación tiene que ser producida entre una clara consciencia de la realidad tal como ésta se presenta a la luz del conocimiento positivo de cada época, una consciencia clara del juicio valorativo que merece esta realidad, y una consciencia clara de las finalidades entrelazadas con esa valoración, finalidades que han de ser vistas como tales, no como afirmaciones (pseudo-) teóricas* (SPMI 111).

La claridad de juicio exige la distinción entre los planos del ser y del deber, esto es, una actividad crítica racional sobre las afirmaciones especulativas, insuficientemente fundamentadas, de la concepción del mundo. Sacristán identifica concepción del mundo como ideología e intenta recuperar el marxismo como crítica de la ideología. Lo que define al movimiento revolucionario es su posición de fines claramente explicitada, sin ideología¹⁷⁹. Todo este análisis, que busca la fundamentación científica de la práctica,

179 [...]sólo esa claridad epistemológica puede explicar que, con los mismos conocimientos positivos, un hombre sea reaccionario y otro revolucionario. Sólo un análisis epistemológico suficiente ofrece con claridad una inserción adecuada al análisis que busca las posiciones de clase del pensamiento [...]. Desde el punto de vista epistemológico [...] la zona de mediación que vincula, sin homogeneizarlos, el campo de la teoría con el de la práctica y su formulación es el punto de inserción de la influencia de las posiciones de clase [...] (SPMI 112).

parte de las insuficiencias demostradas por la práctica política del movimiento comunista, insuficiencias cuya raíz Sacristán intenta encontrar en el análisis de los teóricos marxistas. De aquí que la crítica de la actitud epistemológica leninista, caracterizada por el desprecio de los matices tan importantes para el pensamiento científico –*la pérdida del llamado «matiz» es pérdida del concepto mismo*–, se basa en características propias de la lucha de clases. Este modo de pensar de Lukács es *reflejo de la mala consciencia del intelectual que para ayudar al «gran cambio de la historia universal» no ve más procedimiento que el expeditivo de la simplificación del discurso teórico o doctrinal* (SPMI 103).

Una concepción del mundo es la simplicación de problemas teóricos complejos, como es el de la relación de la teoría con la práctica, o el de la finalidad con la experiencia, o el de la valoración con la ciencia. La crítica de Sacristán –el que esto no pueda ya ser así– es índice de que se ha entrado en una nueva época histórica caracterizada por una utilización cada vez más intensa de la ciencia como fuerza productiva. Como indicó el doc.78-1963 el desarrollo de la producción en la U.R.S.S. se ve obstaculizado por una comprensión estrecha del marxismo. Al describir el marxismo como concepción del mundo se comete la falacia naturalista, pues se da por supuesta la síntesis entre teoría y práctica en la práctica del partido comunista. Pero esa síntesis no está dada en las condiciones actuales, más que a través de la voluntad de dirigir la práctica por los fines comunistas y fundarla en el conocimiento científico de la realidad. La síntesis de teoría y práctica habrá de hacerse sólo a partir de esos dos componentes suficientemente distinguidos y analizados.

Para la comprensión de la revisión analítica del marxismo por Sacristán, se puede empezar por el siguiente párrafo del prólogo al *Anti-Dühring* de Engels (1964): *Pero hoy, a un nivel mucho más crecido de las fuerzas productivas tanto en los países socialistas cuanto en los capitalistas, la tarea de liberar al marxismo de la dogmática y clerical lectura de sus clásicos es tan urgente como para arrostrar por ella cualquier riesgo* (SPMI 47). Desde luego Sacristán no ignoraba con quién se la estaba jugando. Este texto y los párrafos anteriores son una versión ceñida de las afirmaciones contenidas en el doc.78-1963 del AH-PCE, más arriba comentado, en el que se analizaba la crisis del sector de intelectuales del PCE desde varios puntos de vista, entre ellos el de las dificultades de la teoría marxista para afrontar los problemas de la nueva situación histórico-mundial de la posguerra. Por otro lado, está aquí diseñado un programa de investigación teórica que Sacristán realizará hasta su muerte: la tarea de renovar la teoría marxista de acuerdo con la nueva situación histórica de la humanidad a finales del siglo XX. Esta tarea, vista retrospectivamente por Sacristán en 1978, tiene la siguiente formulación: *entre las varias cosas buenas que se pueden sacar de una situación de crisis, de cambio de perspectiva, está la posibilidad de restaurar el estudio de las ideas sobre una buena base histórica (El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia, SPMI 320).*

Esas líneas nos dan el carácter de la investigación de Sacristán: es una investigación filológica, es decir, es una interpretación de los clásicos históricamente contextualizada. Esa investigación filológica es la prueba más fehaciente de que Sacristán trabajaba conscientemente en una tradición de pensamiento. Por otra parte, el tono es más sereno al tiempo que la percepción de la crisis del marxismo es más profunda, pues la crisis es

ya un 'cambio de perspectiva', o dicho de otro modo 'el final de las ilusiones de la posguerra'. Hemos de recorrer el camino que lleva de una formulación a la otra. Pero como observación preliminar se puede decir que la serenidad de 1978 se deriva probablemente de la satisfacción de una tarea cumplida: en el Estado español se ha vencido al fascismo después de años de lucha clandestina. Pero es precisamente la imposibilidad en que se encontró Sacristán de realizar la propia tarea de renovación de la práctica del partido comunista a través de su investigación teórica, el síntoma de la profundidad de la crisis. Se hace necesario por eso un 'cambio de perspectiva': es la percepción por parte de Sacristán de una auténtica transformación en el modo de producción capitalista y en las formas políticas y culturales que la acompañan.

2. La crítica del marxismo como concepción del mundo: crítica de la síntesis sin suficiente análisis.

La definición que Sacristán ha dado del marxismo en su ensayo *La Universidad y la división del trabajo* (1970), nos debe dar la pista para enfocar el problema teórico que se debe considerar central en su pensamiento, la relación entre análisis y síntesis: *Lo peculiar del marxismo es continuar ese intento de milenios [la lucha contra el mal, [sic]] sirviéndose del pensar científico, intentando basar la lucha en conocimiento obtenido con las cautelas analíticas de la ciencia antes de integrarlo en la totalización de la perspectiva revolucionaria* (SPMIII 123).

La elaboración del programa político debe contener un máximo de análisis posible, el máximo alcanzado por la comprensión científica del mundo en cada momento histórico. Sólo después de ese análisis se podrá proceder a la síntesis, representada por el programa político revolucionario. La gran objeción de Sacristán frente a los clásicos marxistas de la tercera generación, Lenin, Gramsci, Lukács, es no haber realizado el principio marxista de fundamentación del programa crítico en la ciencia con la suficiente coherencia. La crítica analítica del marxismo comienza en el terreno de la estética, en discusión con la teorización del realismo soviético y precisamente porque en el arte se hace más chirriante la imposición dogmática. Los rasgos teóricos sobresalientes de este texto son su horizonte, primero, kantiano –crítica de la falacia naturalista como postulado teórico del voluntarismo ético: la necesidad de una práctica consecuente con la teoría, la cual para no caer en el ideologismo no puede ser justificación de la práctica existente, sino crítica de la misma-, y segundo, aristotélico -primacía del análisis y la investigación empírica-, además de la rigurosa crítica del ideologismo en la teoría marxista, crítica que continúa y amplía la realizada en los textos de los años 63-64. Es la radicalidad con que esta crítica se va profundizando lo que anuncia los resultados de una nueva formulación teórica que se dará en el año 67.

El escrito *Sobre el realismo en el arte* se dirige resueltamente contra Lukács: *si Lukács puede tomarse tan frecuentemente como ejemplo de arbitrariedades «realistas» es porque ha llevado la tendencia hasta sus consecuencias últimas, con la generosa radicalidad del filósofo serio* (SPMI 53-54). Al que se compara con Zhdanov: *Este es propiamente el caso de las filosofías del arte de Zhdanov o de Lukács* (SPMI 58). La crítica a Lukács es una crítica al ideologismo en general, pero especialmente en el marxismo -que debe ser una teoría crítica de la ideología: *desde Marx, el pensamiento revolucionario consecuente es anti-ideológico, y deja de ser revolucionario en la medida en que se hace ideológico* (SPMI 57)-: *Toda esa confusión, el doctrinarismo autoritario de los estetistas que promulgan poéticas y el cursi querer y no poder de las*

poéticas que quieren hincharse en estéticas y metafísicas, es un indicio más de la crisis cultural, social, de la época. Revela la desorganización de los valores y las categorías intelectuales (SPMI 59).

El trasfondo de la expresión 'crisis cultural' es el doc.78-1963: Sacristán se refiere implícitamente a las sociedades 'presocialistas' y su crítica tiene una profundidad que no se oculta. Para Sacristán *la acumulación y asimilación del conocimiento histórico tienden a destruir las estéticas especulativas* y por eso afirma que *a la larga, la estética como teoría del arte acabará por no tener sentido más que en cuanto disciplina teórica positiva [...de la cual] no se desprende por deducción unívoca y única ninguna doctrina práctica privilegiada* (SPMI 58) –porque en ese caso se estaría realizando un falacia naturalista, deduciendo la norma artística de la experiencia artística-. Sin embargo, la imposición dogmática de un tipo de arte realista en los países presocialistas, tiene más bien una impronta idealista, como idealización de la actividad de la clase trabajadora. La crítica contra las tesis especulativas en el arte que quieren aparecer como doctrina marxista, puede generalizarse a la vida política y a otros campos de pensamiento. Además en el texto hay una crítica al platonismo, que nos indica lo lejos que está ya el pensamiento de su idealismo juvenil: *Pues de no creer en esencias platónicas, no puede atribuirse eternidad a ninguna categoría conceptual empírica* (SPMI 59). Este giro del pensamiento de Sacristán -que se funda en la crítica empirista de la metafísica, retomada por el positivismo contemporáneo-, se inspira en el aristotelismo tradicional y su ontología conceptualista, como era ya visible en su faceta lógica y de filosofía de la ciencia.

La crítica de la especulación tiene su fundamento en el conocimiento histórico. Aquí se revela un rasgo del historicismo sacristaniano: la historia es fuente de conocimiento empírico para ciertas disciplinas, que es una reformulación de la noción orteguiana de experiencia histórica. El matiz sacristaniano consiste en el acento sobre la científicidad, es decir, la conceptualización sistemático-racional de la experiencia: *no son tampoco la poética ni la estética las que juzgan del carácter conservador, reaccionario o revolucionario de una obra de arte; sino la crítica, en cada tiempo y lugar* (SPMI 61). La relatividad histórica de las categorías -implícita en la expresión 'cada tiempo y lugar'- juega un papel principal en la definición de su carácter; esa relatividad histórica es 'situacionista': una obra de arte sólo puede ser juzgada en su significación dentro del contexto cultural en el que aparece y la misión de la crítica es la de desentrañar esa significación. Sacristán puede encontrar aquí una cercanía de su pensamiento al de Gramsci: la mención de la crítica como instancia decisoria suprema del carácter revolucionario o no de una manifestación cultural remite al programa gramsciano de crítica de la cultura.

Otro rasgo característico de *Sobre el realismo en el arte*, es que Sacristán ha asimilado ya ciertos aspectos de la filosofía de la práctica gramsciana, que han de formar el fundamento básico de su propio filosofar. Si Sacristán en 1954 había definido la naturaleza humana como convención social, en 1965 encuentra criterios que delimitan el convencionalismo de la cultura: la práctica y el sentido común. Sacristán apela al 'sentido común', al pensamiento fundado en la práctica social cotidiana, como instancia decisoria de las convenciones teóricas: *por lo demás, el sentido común -sobre todo cuando se afina en sentido crítico- tiene algunos instrumentos para zanjar entre esas relatividades teóricas* (SPMI 56). Recuérdese que Gramsci define la filosofía como

sentido común críticamente afinado. Toda teoría, incluso la más empírica y positiva, está construida desde la convención y esta convencionalidad teórica sólo admite la decidibilidad en la práctica: *así ocurre siempre en cuestiones de método, la última palabra de las cuales dice la práctica, la de la investigación misma o la de la vida social en general* (SPMI 55).

La práctica es la instancia decisoria y la forma que toma en la vida social es el sentido común; éste se crea en la autoproducción colectiva de la vida humana por el trabajo. Hay un punto de vista desde el cual este texto podría ser una cierta afirmación de pragmatismo que confirmaría el giro analítico de Sacristán desde 1965. Pero la interpretación desde el Gramsci de los *Quaderni del carcere*, que propugna una teoría del sentido común que se corresponde con la práctica del hombre trabajador y que afirma que 'todos los hombres son filósofos', es la más fuerte.

A pesar de los rasgos comunes de ambos pensadores, Sacristán critica a Gramsci por su ideologismo en el escrito de 1967 titulado *La formación del marxismo de Gramsci* - texto corregido de una conferencia en el Ateneo de Pontevedra y publicado en *Sobre Marx y marxismo* a continuación del texto sobre el realismo en el arte-. La polémica anti-ideológica, que Sacristán había emprendido, primero, como crítica del zhdanovismo desde 1963, se profundiza y amplía en ese escrito sobre Gramsci de 1967. Este escrito es una reconstrucción filológica del pensamiento de Gramsci a partir de su formación como pensador bajo el influjo del idealismo italiano. Sacristán comienza en este artículo por mostrar cómo alcanza Gramsci una comprensión revolucionaria del proceso histórico a partir del idealismo. Este análisis conduce a Sacristán a concluir: ***En efecto, el problema doctrinal de Gramsci ha sido el mismo de Lenin: recuperar un marxismo revolucionario frente a la visión reformista social-demócrata del pensamiento de Marx. E incluso los caminos seguido por ambos pensadores y dirigentes políticos tienen un elemento común: ambos se han apoyado para conseguir esta recuperación en la tradición idealista*** (SPMI 77).

El idealismo es lo que plantea las tareas revolucionarias y el fundamento de la dialéctica materialista, como señaló Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. Y es el idealismo de Gramsci, heredado de la tradición culturalista y anticientífica de la filosofía italiana, lo que le permite enfrentarse a las tesis teóricas de la socialdemocracia, fundadas en una comprensión mecanicista y positivista del proceso histórico. Lenin por su parte recurrió a la filosofía de Hegel para establecer el polo idealista de la dialéctica de su pensamiento. El problema es cómo solventar las mediaciones entre el ideal revolucionario y la realidad material, y uno de los mayores méritos de Gramsci consiste precisamente en haberse planteado este problema y haber intentado una solución -*el valor que tiene la presentación veraz y honda de un problema real* (SPMI 83)-. Sacristán insiste que Gramsci no ha dado con una solución satisfactoria desde el punto de vista materialista¹⁸⁰. Pero el planteamiento correcto del problema es ya la mitad del camino para su solución. Gramsci recorrió el camino sin llegar a la meta -quizás por la muerte prematura en la cárceles fascistas, como recuerda

180 *El origen idealista, y, en general, la hegemonía de un idealismo culturalista y anticientificista (por inercia muy común a los antipositivismos poco precavidos) en la Italia de la primera mitad del siglo dan a Gramsci muy pocas armas para sublevarse con éxito contra la supuesta fatalidad o inevitabilidad de la ideología en el pensamiento revolucionario. Pero interesante aquí es notar cómo un problema auténticamente vivido y pensado lleva de verdad hasta su estadio final* (SPMI 76)

Sacristán (SPMI 81)-. Por su parte, Sacristán ofrece en el mismo artículo un esbozo de su propia solución al problema: *Gramsci no ve pues la posibilidad de que la mediación entre la fuerza social (la energía de la clase obrera) y la intervención revolucionaria sea de naturaleza científica, de la naturaleza del programa crítico; para él, la única mediación posible es una nueva ideología, la adopción por el marxismo de la forma 'cultural' de las religiones y de los grandes sistemas de creencias, sintéticos y especulativos de la tradición* (SPMI 80).

Como se ha visto también, en el artículo sobre Lukács superar la noción de concepción del mundo es plantearse la cuestión del programa crítico como mediación -lo que significa la inmediata politización del filosofar¹⁸¹-. El punto principal de la crítica de Sacristán, que se repite en el artículo sobre Lukács lo mismo que en el de Gramsci, es la concepción ideologista del marxismo: *por ese camino de ideologización de todo hecho de conocimiento, llega Lukács a posiciones parcialmente infectadas por cierto irracionalismo, esto es, a posiciones de recusación implícita de la actividad científica [...]* (SPMI 93).

Ese problema es el mismo que se le ha planteado a la ciencia soviética. El problema de la concepción del mundo es, pues, la imposición de lo especulativo sobre lo científico. El auténtico programa marxiano es el de la crítica de la ideología: *para el marxismo contemporáneo la insistencia en la inspiración crítica de Marx y, por tanto, la reanudación de su crítica de lo ideológico y la eliminación de especulación ideológica en el pensamiento socialista es el programa más fecundo que pueda proponerse* (SPMI 83-84). A pesar del planteamiento correcto del problema la solución gramsciana del mismo es insuficiente para la concepción científica del mundo, que exige un planteamiento y una solución científicas y no ideológicas de las mediaciones. Por eso, Gramsci ha establecido tesis incompatibles con el pensamiento de Marx: *dos tesis [gramscianas] incompatibles con la crítica de Marx (y de Engels) a la ideología: primera, la admisión de la validez futura de la filosofía como visión sintética o constructiva del mundo; segunda, la comprensión del materialismo histórico como un producto cultural funcionalmente idéntico a la religión, o sea, como un producto cultural ideológico* (SPMI 81).

Sacristán considera imprescindible criticar el ideologismo de los clásicos marxistas, con el objetivo doble de depurar por un lado la incoherencia de esta actitud ambivalente hacia la ideología -fundamentada en su caracterización positiva o negativa: ideología reaccionaria o ideología revolucionaria- y fundar así un nuevo criterio no ideológico de organización racional de la práctica -el programa crítico-; pero Sacristán es consciente de los peligros de esa actitud y pide que no se confunda esta actitud con la ideología del final de las ideologías, tan de moda entre los tecnócratas del Opus Dei: *el peligro de la moderna ideología «neocapitalista» del tecnicismo y del «final de las ideologías» -que es ella misma la ideología del fatalismo, muy adecuada para el capitalismo monopolista-* (SPMI 84).

También en el artículo sobre Lukács, Sacristán plantea el mismo problema. Ofreciendo una segunda explicación del significado de esa ideología del 'final de las ideologías', en

181 Lo que no significa una actitud politicista pura -crítica del stalinismo en los textos del Seminario de Arrás-, pues para Sacristán existe una mediación cultural insoslayable.

la siguiente cita que Sacristán extrae de las páginas del propio Lukács: «*La seguridad social de la burguesía, su confianza en la 'perennidad' del auge capitalista, conduce a una repulsa y eliminación de los problemas relacionados con la concepción del mundo[...]*» (cita de *El Asalto a la razón* en SPMI 109). Pero si Lukács ha sacado de esta tesis la conclusión de la validez de la concepción del mundo, esta conclusión ya no es válida para Sacristán por la existencia de un nivel diferente de desarrollo de las fuerzas productivas. Precisamente la ausencia de una concepción del mundo burguesa es un síntoma de su predominio como clase: su ideología es la ideología natural de la sociedad y la tesis del final de las ideologías es una forma de evitar la crítica de la ideología. Esa percepción del problema es consecuencia de la experiencia práctica política de Sacristán (ver doc.7-1966 y Discurso al II Congreso del PSUC: "*Unió Democràtica es actualmente un grupo de actividad nula [...] muy convencidos -con cierta razón- de que llegados el momento de unas elecciones, por ejemplo, la influencia de la Iglesia habrá hecho el trabajo que ellos políticamente no han hecho*"). La conclusión de Sacristán no es la reconsideración de la ideología como concepción del mundo, sino el reconocimiento de la existencia de ideologías y su crítica consecuente. Sacristán ha recordado además, a continuación, que la desaparición de la filosofía es una previsión de Engels en el *Anti-Dühring* y entra, por tanto, dentro del programa crítico.

La crítica de la ideología de Marx, su actitud crítica ante la filosofía especulativa, se reconoce así como uno de los componentes básicos del marxismo. Gramsci no recogió este elemento fundamental de la herencia de Marx, pero fue capaz al menos de plantear el problema de la mediación entre el ideal revolucionario y las fuerzas sociales que han de plasmar el ideal, mediación que según Sacristán puede adoptar dos formas: *Gramsci[...] ha suscitado uno de los problemas hoy más actuales en el pensamiento revolucionario -el del ideologismo y el criticismo-* (SPMI 76). Además, Gramsci ha ofrecido una valiosa aportación al desarrollar el principio de la práctica (SPMI 83), como resolución de la mediación entre idealismo y materialismo, que es precisamente la solución marxiana al problema en las *Tesis sobre Feuerbach*.

Sacristán subraya la importancia del historicismo gramsciano y sus aportaciones teóricas principales a través de los conceptos de 'bloque histórico' (SPMI 79-80), 'acto histórico' (SPMI 74), 'centro de anudamiento' y 'hegemonía', que Sacristán cita en su artículo. Especialmente importante es el concepto de bloque histórico¹⁸². Sacristán explicita además su profesión de leninismo, asociándolo al leninismo de Gramsci: *son posibles revoluciones proletarias (proletarias en sentido estricto: modernas) cuyo resultado directo no sea el socialismo, sino la garantía de evolución rápida hacia el socialismo* (SPMI 77).

Esbozándose además aquí la reflexión sobre el pensamiento de Lenin que realizará Sacristán en 1971, centrada en la *célebre fórmula que ve la esencia del pensamiento de Marx en el «análisis concreto de la situación concreta»* (SPMI 77). Finalmente, en este artículo, Sacristán diseña un breve esquema de la evolución del marxismo en el siglo

182 En este caso -«bloque histórico»- se trata de 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. El concepto -con ese nombre o con otro- es sin duda imprescindible para un marxismo verdaderamente dialéctico (SPMI 80).

XX -los fenómenos involutivos de la filosofía marxista de los decenios anteriores a 1956, y la sucinta descripción de las dos corrientes, hegeliana y antihegeliana, del marxismo de los años 60-70 (SPMI 78)-.

La reconsideración de la noción de concepción del mundo es hecho por Sacristán en su artículo escrito en noviembre de 1967 sobre György Lukács, titulado *Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por György Lukács*. Este artículo, que resulta una versión más madura del escrito sobre Gramsci y en el que además se profundiza en el problema de la mediación, es una ampliación de las ideas ya expuestas en anteriores trabajos y un escrito de síntesis. Está escrito en un momento en que las tensiones entre Manuel Sacristán y el grupo dirigente del PSUC se han incrementado notablemente anunciándose lo que será la ruptura del año 69. Por otro lado, en este artículo se percibe la intuición de Sacristán de que el movimiento comunista se está enfrentando a un nuevo período histórico, pero sin los elementos teóricos necesarios para hacerlo con éxito. Por eso el artículo termina con un acento pesimista acerca de las posibilidades del movimiento obrero: *Es poco probable que la lucha de clases en los países capitalistas y la victoria proletaria donde y cuando se produzca pueda evitar la catástrofe a que tiende la irracionalidad burguesa final contraponiéndole una imagen de la razón que no llegó a realizarse cuando parecían dados sus presupuestos básicos* (SPMI 113-114).

No habría de pasar un año para que los sucesos del 'Mayo francés' y de la 'primavera de Praga' vinieran a confirmarle su intuición.¹⁸³ Estos hechos fueron, en efecto, la demostración práctica de que la teoría marxista necesitaba una revisión en profundidad. Si Sacristán pudo anticiparse a ellos es porque su experiencia militante en el partido comunista le había dado suficientes elementos de juicio acerca de las carencias organizativas y las lagunas teóricas del movimiento comunista. Sacristán no encontró otra vía de intervención que, por un lado, presentar su dimisión ante la imposibilidad de transformar las estructuras organizativas del movimiento comunista desde dentro y, por otro, realizar la crítica teórica que permitiera descubrir el núcleo válido del marxismo eliminando ambigüedades y sofismas dogmáticos que entorpecían su desarrollo como teoría de la intervención política revolucionaria y liberadora del género humano.

El análisis del pensamiento de Lukács viene acompañado por una explicación genética a partir de su formación como pensador en la escuela culturalista y diltheyana bajo la influencia de la filosofía clásica alemana, especialmente de Hegel¹⁸⁴. La distinción que

¹⁸³ En relación con la revuelta estudiantil en Francia que condujo a la mayor huelga obrera de la historia de ese país, -trece millones de trabajadores en huelga con ocupaciones de fábricas- y un cuestionamiento del sistema económico capitalista, el filósofo Herbert Marcuse, inspirador del movimiento, publicó sus debates con los estudiantes en un volumen titulado *El final de la utopía: 'existen las condiciones básicas para construir una sociedad emancipada'*, que podemos entender en línea con el trabajo de Ernst Bloch *El principio de esperanza: las utopías como modelo para la sociedad emancipada*. Aquí Sacristán parece señalar además de las dificultades de una revolución proletaria para realizar la emancipación, que no es suficiente con proponer modelos utópicos, es necesario además una práctica política coherente.

¹⁸⁴ Una exposición del sentido de la filosofía clásica alemana está hecha por Sacristán en *Al pie del Sinaí romántico*, artículo publicado en 1967 en la revista *DESTINO*. La conclusión de este artículo es que *ese romanticismo activo, abierto y orientado hacia adelante no es aún programa crítico, sino «religión del futuro»* (SPMII 350), lo cual es un modo superado históricamente de entender la reconstrucción del sujeto humano, escindido en la sociedad moderna. Esta investigación constituye el fundamento para que Sacristán, en su ensayo sobre Lenin de 1971 -ver más adelante-, describa la filosofía de Hegel como un

Lukács hace entre razón y entendimiento proviene de esta tradición filosófica, expresada en primer lugar por Kant y mitificada por Hegel. Pero en el análisis de Sacristán esta distinción no implica facultades psicológicas distintas, sino dos tipos de afirmaciones sobre el mundo: *entre entendimiento o «determinaciones de la reflexión» (aplicación adecuada, «exacta» y estática de las categorías «lógicas») y «razón» o discurso «dialéctico», es la distinción entre proposiciones demostrables dentro de una teoría en sentido estricto (o argumentables con el mismo tipo -no grado- de validez en el seno del conocimiento vulgar pre-teorético) y proposiciones no susceptibles de demostración en sentido fuerte (SPMI 98).*

Dialéctica o argumentación de la razón es término que se refiere a las finalidades y las valoraciones, por tanto al movimiento tendencial que constituye la orientación de la práctica. Pero la racionalidad de una sociedad industrial se fundamenta en la aplicación de la ciencia a la producción y ésta se rige por un razonamiento que abstrae precisamente valoraciones y finalidades. El problema planteado es cómo volver a introducir la finalidad en la práctica una vez abstraída por el análisis científico. Que la resolución del problema haya sido encomendada por Sacristán a la categoría de 'programa crítico', es índice de un politicismo que es la herencia más propia de Lenin, herencia que Sacristán, no sin precauciones críticas, ha recibido. Con su afirmación de la razón, Lukács ha mostrado una dirección de la lucha intelectual contra la sociedad capitalista: la recuperación del ideal utópico de razón como horizonte de la práctica comunista: *para librar esa batalla, Lukács, bajo el efecto de las dos guerras mundiales (tan irracionalmente científicas) desencadenadas por el imperialismo, tiende a apoyarse en el pasado: la razón-armonía que contrapone al racionalismo sectorial globalmente irracional de los monopolios muestra el corte de la utopía que animó a los clásicos de la burguesía ascendente y, sobre todo, al joven Hegel (SPMI 113).*

El texto es muy crítico respecto a Lukács. Éste tiene por costumbre no definir los términos que emplea (SPMI 91), pero la metodología propiamente científica se fundamenta en una sistematización que parte de la definición de un ámbito de aplicación de la teoría, como muestra la axiomatización lógico-formal de las teorías científicas. Pero Lukács rechaza la lógica formal por considerarla ligada a ideologías conservadoras (SPMI 96)¹⁸⁵. Sacristán cita además la crítica de Lukács a Adorno (SPMI 87-88); crítica, que él mismo comparte, al filósofo que se refugia en un ideal ético inalcanzable, para eludir las luchas sociales concretas. En este sentido Juan Carlos García Borrón cita en su artículo de MIENTRAS TANTO 30-31 de mayo de 1987 una carta de Sacristán en la que se hace referencia a *Las manos sucias* de Sartre y a las 'almas bellas' de Hegel (*op.cit.*p.54); es decir, Sacristán manifiesta la necesidad de adoptar un compromiso, aún a costa de tener que participar en luchas políticas que puedan herir la

irracionalismo latente (SPMI 164) como *mistificadora absolutización del sujeto conocedor en su identificación con el objeto* (SPMI 163); lo que sería el factor responsable de las 'posiciones parcialmente infectadas por cierto irracionalismo' de Lukács.

185 Se debe tener en cuenta que el libro de Lukács que Sacristán critica, *El asalto a la razón*, está escrito en una fecha temprana, anterior, por ejemplo, al debate sobre lógica formal en la DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE de 1953-1956, y que el propio Lukács rectificó sus posiciones teóricas más adelante. Sacristán reconoce esta circunstancia en la 'Rectificación añadida en agosto de 1971', a raíz de las *Conversaciones* de 1966 con Abendroth, Holz y Kofler (SPMI 114); pero a tenor del volumen de intervenciones políticas de Lukács, *Ideologie und politik*, éste había rectificado sus actitudes teóricas a partir de 1956. El núcleo de esa rectificación consiste en afirmar que la racionalidad humana se basa en el principio de condicionalidad, que es representada, en efecto, por el conjuntor de implicación lógica, la relación formal más importante para la sistematización científica de la experiencia.

sensibilidad moral del que participa en ellas. Esta es la justificación de Lukács, del valor de sus escritos como armas de combate, a pesar de su 'mala conciencia de intelectual'. Quizás nada como esta contradicción plantea el problema de la verdad en sus relaciones con la experiencia y la finalidad. Pues si la finalidad constituye un elemento esencial de la interpretación de la experiencia, no es menos cierto que la experiencia práctica constituye el elemento crítico de la finalidad y sus mediaciones. La verdad es precisamente esa relación dialéctica, que se constituye como programa crítico y que no puede ser ya concepción del mundo, aceptación simplista de axiomas indemostrables entendidos como ciencia: la concepción científica del mundo debe partir de los postulados de la ciencia, pero estos mismos postulados niegan la posibilidad de existencia de una tal concepción del mundo.

Esa misma crítica es la contenida en el reproche un tanto injustificado a Sartre, pues éste ha dejado dicho en la *Crítica de la razón dialéctica* que su modo de pensar se identifica más con Engels que con Marx. Pero lo que Sacristán ve como un error es cierta tentación de positivismo en Sartre, y por tanto cierta formulación cercana a la de la 'alianza impía' -*la frecuente tendencia de muchos científicos de esta época de «grandes cambios históricos» a refugiarse en la mística sinrazón una vez cumplidas las horas de laboratorio, pizarra o mesa de trabajo* (SPMI 107)-.

En 1968 Sacristán escribe su prólogo a *Socialismo y filosofía* de Antonio Labriola, publicado con el nombre *Por qué leer a Labriola*. Hay una cierta congenialidad del pensamiento de Labriola con las ideas que Sacristán está tratando de desarrollar en los años 60: una formulación no positivista ni ideológica del marxismo. Los rasgos de esta formulación son, expuestos por el orden en que aparecen en el escrito de Sacristán, el anti-economicismo -como forma crítica del positivismo-, la tesis de la independencia filosófica del marxismo -que implica su carácter no ideológico-, y la tesis de la primacía ontológica y epistemológica de la práctica. Pero, además, el carácter de mera *orientación programática para la teoría marxista* (SPMI 121) de sus escritos, carácter que obedece a las características de la personalidad de Labriola como hombre centrado en la intervención pública, es un motivo paralelo a la actividad política de Sacristán en los años 60. El apoyo teórico en Labriola es así el revelado positivo de la crítica negativa del ideologismo en el marxismo.

El anti-economicismo de Labriola es reconocimiento de la prioridad teórica del punto de vista histórico, en el cual lo económico «*actúa como base estructural de lo demás*» (SPMI 122). La independencia filosófica del marxismo significa que «*la doctrina lleva en sí las condiciones y los modos de su propia filosofía*» (cit. de *Discorrendo di sozialismo e di filosofia*, SPMI 123). Esta afirmación tiene para Sacristán un hondo contenido: *La falta de precedentes del marxismo está para Labriola precisamente en la rotura con esa fragmentación del pensamiento, en la rotura con el viejo axioma de la teoría de la ciencia que niega el conocimiento científico de lo particular [...] y en la producción consiguiente de un tipo de actividad intelectual que, sin necesidad (ni posibilidad) de introducir ninguna supuesta ciencia particular nueva, es, sin embargo, global novedad científica al mismo tiempo que práctica* (SPMI 124).

Esto permite, además, a Sacristán encontrar una definición para uno de sus términos favoritos, el adjetivo 'sustantivo': *sustantivo es exclusivamente el conocimiento de lo*

concreto, el cual es un conocimiento global o totalizador que no reconoce alcance cognoscitivo material (sino sólo metódico-formal) a las divisiones académicas (SPMI 124). Sacristán está dando pasos de este modo para la definición del pensamiento de Lenin de 1970: el marxismo es conocimiento racional de lo concreto, *de la complejidad real y excluye todo reductivismo a la sociología, a la economía [...] o a cualquier otra teorización parcial o abstracta* (SPMI 125). Pero aquí se señala un rasgo de la interpretación del marxismo por Sacristán: conocer es realizar un proceso de síntesis a partir de los elementos de lo complejo analíticamente aprehendidos. La idea de dialéctica es identificada, a partir de esa concepción, con la noción de síntesis; el método dialéctico es pensado como la interacción entre noticias abstractas para la construcción de la síntesis racional finalísticamente orientada.

El tercer rasgo del marxismo de Labriola que Sacristán subraya es la acentuación de la práctica, que -como se ha visto- escapaba al Engels del *Anti-Dühring: que el materialismo histórico parte de la praxis, del desarrollo de la libertad laboriosa, y que, al igual que es la teoría del hombre que trabaja, así también considera la ciencia misma como un trabajo* (SPMI 131).

La práctica racional es el trabajo y la actividad científica, pero la segunda es continuidad del primero en las condiciones de la sociedad moderna. Más adelante Sacristán subraya la siguiente frase de la IVª Carta de Labriola a Sorel que ha servido de inspiración a Gramsci: "*«la filosofía de la praxis [...] es la médula del materialismo histórico»*" (SPMI 132). La comprensión de Labriola de la primacía de la práctica tiene un rasgo de profundidad específico, cuando la aplica a la ciencia o afirma que «pensar es producir». Pues aquí surge un elemento de la reflexión de Sacristán en su explicación de la crisis del marxismo, causado por una insuficiente comprensión de la metodología científica y del papel de la ciencia como fuerza productiva.

Por otro lado, también Labriola aporta argumentos para la crítica de la filosofía como disciplina académica que Sacristán está haciendo en paralelo con su trabajo sobre el marxismo, en texto que se ha de analizar más adelante: *así se lee en la Vª Carta a Sorel que «el marxismo [...] es uno de los modos según los cuales el espíritu científico se ha liberado de la filosofía sustantiva»* (SPMI 129). La filosofía no es sustantiva sino un determinado grado de abstracción; lo sustantivo es el conocimiento concreto que se logra mediante la práctica racional, (racional = mediada por el programa crítico). Hay que tener en cuenta que Labriola reconoce, como lo hace Sacristán, que existe una forma de la filosofía *«que es simplemente un grado, una forma, un estado del pensamiento respecto de las mismas cosas que entran en el campo de la experiencia»* (SPMI 128). Filosofía es un grado de abstracción -reflexión sobre la práctica científica-; una forma 'global o totalizadora' de pensar -con una totalización que construye lo concreto tomando en cuenta la posición de fines universales-; un estado de crítica activa, -'no existe filosofía, existe filosofar' hemos visto decir a Sacristán siguiendo los pasos de Kant-.

Y finalmente, otro elemento que Labriola subraya, y que Sacristán puede utilizar como parte de su propio programa de investigación, es la relación entre la filosofía escolástica en que se ha convertido el marxismo soviético y el autoritarismo burocrático de la forma

estatal soviética y de los partidos comunistas: *la última raíz de la escolástica es el autoritarismo. Por eso se puede considerar como redondeo de toda esta temática la concluyente recusación de toda autoridad doctrinal por Labriola* (SPMI 130).

Esta afirmación debe entenderse en relación con el doc.128-1967 que refleja los problemas de la organización de intelectuales de Barcelona, y donde se afirma que la dirección del partido ejerce un control autoritario 'casi policíaco' de los miembros del mismo. Sacristán identifica el marxismo escolástico, predominante en la U.R.S.S. y entre los cuadros dirigentes de los partidos comunistas, con el autoritarismo ejercido por la burocracia sobre el movimiento comunista. Esto se hace sentir especialmente entre los intelectuales, porque cualquier iniciativa creadora se encuentra severamente limitada por los cuadros dirigentes. Pero es precisamente, a juicio de Sacristán, entre las fuerzas intelectuales de donde deben surgir las fuerzas renovadoras del marxismo para el nuevo período postestalinista de la historia del comunismo (doc.78-1963).

Después de haber analizado el pensamiento de Gramsci y de Lukács, Sacristán dirige sus instrumentos analíticos hacia el filosofar Lenin. Un libro de Garaudy sobre Lenin le da pie para un primer acercamiento crítico. Este libro fue comentado por Sacristán en una reseña para la revista teórica del PSUC dirigida desde 1967 por él, (*NOUS HORIZONS*, n.17, 2^{ón} trimestre, 1969). En primer lugar, Sacristán no deja de insistir, como ha hecho desde 1963, en la crisis del marxismo: *La gravedad de los problemas con los que hoy se enfrenta el movimiento comunista revela ya con tanta claridad la inutilidad de la literatura comunista inauténtica, de tantos tratados y manuales con todos los problemas del mundo resueltos, que la lectura de los escritores marxistas que de verdad piensan -agrade o no lo que piensen-, es hoy recomendable incluso como ejercicio político.*

Para Sacristán lo importante del escrito de Garaudy estriba en, por una parte, su falta de respeto por la *definición universitaria de la filosofía*. Y además en que: *Garaudy acentúa sobre todo la insistencia de Lenin en la importancia del factor subjetivo en la historia y las enérgicas tomas de posición antidogmáticas y antisectarias de diversos textos de Lenin*. Con estos rasgos, su escrito se opone no sólo al derechismo economicista y al izquierdismo sectario, sino también a la degeneración burocrática del socialismo¹⁸⁶. Sacristán tenía bastantes motivos experienciales para hacer esa crítica, pues su propia lucha política en el interior del partido le permitía entrever, a través de una generalización inductiva que se apoya en el conocimiento de los problemas a los que se enfrentan otros teóricos marxistas relevantes -especialmente como ya se ha indicado, Togliatti y Lukács-, los problemas con los que el movimiento comunista se enfrentaba a escala mundial. De aquí la investigación sacristaniana, que se dirige a encontrar el sentido filosófico de la intervención de Lenin en la historia humana del siglo XX, para reconstruir la matriz teórica del movimiento comunista. Los dos ensayos de 1970 sobre Lenin representan de alguna manera la culminación del proyecto teórico que Sacristán formuló en los años 60; este proyecto teórico atravesó analíticamente, primero, algunas consecuencias prácticas -experiencia política en el PSUC- y teóricas

186 *Y ambas cosas le sirven, además, y muy eficazmente, contra el burocratismo y el estatismo de la degeneración socialista, la cual presenta el mecanicismo y la razón de Estado y un sectarismo hipócritamente dogmático que disfraza de teoría, desde el tiempo de Zdanov, lo que es mera implicación del poder o de la lucha por éste en tal o cual intriga momentánea.*

del leninismo -Stalin y Zdanov, el realismo en el arte, la tesis de Gramsci y Lukács-, estudió también alguno de los precedentes teóricos -Marx, Engels, Labriola-, y analizó alguna de las interpretaciones con más vigencia -principalmente Garaudy, pero también Vittorio Strada y Louis Althusser (citados por Sacristán en SPMI 133 y 134 respectivamente)-. Finalmente, Sacristán escribió sus dos ensayos sobre Lenin como aportación teórica al leninismo.

El primero de estos ensayos, el más largo, *El filosofar de Lenin*, se presentó como conferencia en Barcelona, fue editado como cuadernillo por el PSUC y apareció luego como prólogo a *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin. El segundo es un texto más corto, con forma de artículo, *Lenin y la filosofía* escrito para el CORREO DE LA UNESCO, pero que permaneció inédito hasta su publicación en SPMI (1983). Este segundo texto es un resumen del primero y en él las tesis de Sacristán están formuladas de modo más conciso.

En 1970 Sacristán había dado un paso importante en la evolución de su posición política, al abandonar los organismos dirigentes del PSUC en 1969. La reafirmación de leninismo al año siguiente es la definición programática de una línea política que se diferenciaba de la oficial en el PSUC y que debía crear su propia corriente de opinión en el seno del Partido. De hecho la recensión del libro de Garaudy sobre Lenin en NOUS HORIZONS fue una primera definición política de una línea diferente respecto a la dirección oficial del Partido, por cuanto la crítica del sectarismo y el oportunismo allí expuesta es paralela a las objeciones que Sacristán opone a la dirección del Partido en el momento de su dimisión.

La tesis crítica principal respecto del filosofar de Lenin en el trabajo de Sacristán viene dada por la siguiente formulación: *el idealismo de Hegel consagró una percepción mejor de la historia; el de empiriocriticistas y neopositivistas ha favorecido una percepción mejor de la estructura y funcionamiento de las teorías científicas* (SPMI 181). Es sabido que Lenin, que ha construido su punto de vista filosófico a partir de Hegel, dedicó su *Materialismo y empiriocriticismo* a criticar las versiones contemporáneas del positivismo, especialmente Mach y Avenarius, que habían influido en un sector de los intelectuales bolcheviques, encabezados por Bogdánov. Éste había buscado la síntesis del empiriocriticismo, como filosofía de la ciencia, con el marxismo, como ciencia de la historia. Lenin, preocupado sobre todo por introducir el punto de vista de la 'lucha de clases en la teoría y la teoría en la lucha de clases' -según una tesis de Louis Althusser sobre el filosofar de Lenin recogido por Sacristán (SPMI 157 y 176)-, simplifica la cuestión, reduciendo todas las teorías a dos clases, idealistas y materialistas, y reduciendo todo idealismo a una variedad de ideología conservadora, *-las tendencias que en filosofía promueven el descrédito o la negación de la realidad* (SPMI 177)-. Pero esta reducción impide a Lenin entender los matices conceptuales que hacen posible la interpretación racional de la ciencia *-matiz es concepto-, peculiaridades de léxico que pueden tener importancia científica o acaso ideológica, en ambos casos de interés para la comprensión del reflejo sobreestructural de la lucha de clases* (SPMI 135). Por eso, en el año 1983, Sacristán afirmará refiriéndose a este problema -en la entrevista concedida a la revista DIALÉCTICA de la Universidad de Puebla en febrero de 1983-: *Nunca me gustó la epistemología predominante en la tradición marxista. Siempre me pareció que en ese campo eran mejores las escuelas marxistas minoritarias. Por*

ejemplo, que entre Bogdánov y Lenin el que llevaba la razón era Bogdánov; en el terreno epistemológico, se entiende, no en el político, en el que seguramente era más realista Lenin (SPEPA 101).

La simplificación de Lenin de los problemas de teoría de la ciencia, por considerarlos derivados de un punto de vista idealista, es un obstáculo para el desarrollo de la teoría marxista en la nueva época caracterizada por la utilización cada vez más intensa de la ciencia en la producción. Sacristán subraya: *la aportación de Mach (y de otros autores relacionados con él) a la 'comprensión del modo de constituirse las teorías científicas' [...] estos problemas y las soluciones que se les da van repercutiendo ya hoy en la misma producción material [...]* (SPMI 178-179). Lo cual envuelve la consciencia de que los países socialistas están quedando retrasados en la aplicación de la ciencia en la producción a través de la tecnología.

El error de los empiriocriticistas es haber tomado sus afirmaciones disciplinares por afirmaciones sobre el mundo físico, y en ello la crítica de Lenin es acertada: *presentado así, como afirmación sobre el mundo físico (y no sobre el «mundo» o idea reguladora de la física), el empiriocriticismo o primer positivismo tiene que soportar que se le trate de idealismo* (SPMI 180). Nótese que el matiz kantiano no impide a Sacristán apoyar las tesis de Lenin, añadiendo a la investigación epistemológica kantiana el postulado de existencia del mundo real -requisito para afirmar la intervención activa del ser humano en la naturaleza-. La diferencia de lenguaje entre la ciencia y la cotidianeidad es una diferencia ontológica que debe verse desde el punto de vista relativista, como ya se ha señalado. Así lo recoge el hermoso verso de Rafael Alberti sobre la teoría heliocéntrica: *se mueven pero están quietos/ y el mundo sigue girando.*

La afirmación materialista de objetividad del mundo natural -de existencia de un mundo más allá de nuestra captación del mismo a través de los sentidos- es fundamental para establecer la prioridad ontológica y epistemológica de la práctica. Se trata de nuevo de distinguir entre los planos lógicamente independientes del entendimiento y la voluntad, del ser y del deber. La afirmación ontológica no es entonces metafísica, porque es ante todo afirmación de la voluntad de verdad, la existencia de un mundo que se descubre por la experiencia, correspondiéndose así con la idea.

La necesidad del desarrollo científico exigía a principios de siglo la construcción de una técnica analítica de los conceptos científicos, y esto es lo que Lenin ha pasado por alto. De aquí que la propia producción en los países socialistas se vea acogotada por una formulación dogmática del leninismo, el zhdanovismo -como señaló Sacristán ya en 1958-. Sacristán irá profundizando en el transcurso de los años esta tesis, hasta llegar a formular como programa que la sociología de la ciencia -es decir, el campo de trabajo de la filosofía de la ciencia desde Thomas Kuhn- debe ser uno de los principales campos de la investigación marxista (en *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*, SPMI 366).

El segundo problema al que se enfrenta Sacristán en estos trabajos sobre Lenin, es el de la ideología. La cuestión viene ahora planteada por Sacristán en su reflexión acerca del papel de la filosofía. Él mismo se responde con una observación de Althusser:

Lenin, piensa Althusser, «define» «la esencia última de la práctica filosófica como una intervención en el dominio teórico»[...] «La filosofía», precisa Althusser, «representaría la política [...] cerca de las ciencias, y, viceversa, la cientificidad en la política, cerca de las clases en lucha» (SPMI 157).

Sin duda esta es la expresión desarrollada de la noción de programa crítico, que más arriba se ha esbozado. Ahora bien, Sacristán ha trabajado en una distinción dentro de la filosofía entre la filosofía académica y la filosofía como tal (vd. comienzo de *Al pie del Sinaí romántico* (1967), SPMII 339, o *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968), SPMII 356 y ss.). La primera es ideológica, una máscara de los intereses económicos de los funcionarios subordinados a la organización capitalista de la producción; lo que se muestra principalmente porque la institución académica reprime su politización, lo cual sería la forma de ser auténtica de la filosofía siguiendo la observación de Althusser. Para la segunda clase de filosofía, la que se encuentra *entre científicos, artistas y hombres de acción* (SPMII 339), Sacristán encuentra una expresión de Marx: es la 'filosofía como filosofía'. ¿Qué es la *filosofía como filosofía* para Marx? Sacristán responde con el texto de Marx -*Aportación a la crítica de la filosofía del derecho hegeliano*-: la filosofía es, como la religión, reflejo invertido y falsa conciencia: *un repertorio de ideales, como suele decirse, o sea, un repertorio de objetivos y finalidades, que no se perciben como tales [...] es una formulación elíptica de estadios de vida no alcanzados* (SPMI 154-155). Pero Marx advierte que *las condiciones de la caducidad de la «filosofía como filosofía» no se presentan sino en el futuro que la misma filosofía programa con falsa conciencia, abolir (realmente) la filosofía es realizarla* (SPMI 155).

Por eso, Lenin ha considerado la filosofía como ideología y falsa conciencia. Hay aquí, por tanto, una antinomia, puesto que la filosofía es a la vez falsa conciencia, ideología, y una lucha por la clarificación de la conciencia, pues la lucha política que exige una conciencia aproximadamente verdadera de la realidad social y del mundo. Para resolver esta antinomia Sacristán aclara el sentido de falsa conciencia: *Que una conciencia sea falsa no implica necesariamente la falsedad de sus contenidos. Falsedad de la conciencia, en el sentido de la doctrina marxiana de las ideologías, es falsedad de la intención u orientación conceptual de la conciencia* (SPMI 184). Puesto que la conciencia es la recepción de los ideales filosófico-religiosos y los criterios sociales de evaluación moral, la falsa conciencia es esencialmente una distorsión en esos ideales y valores.¹⁸⁷ Por tanto, en una conciencia falsa hay contenidos verdaderos, no hay conciencia falsa completamente, en el sentido de todos los contenidos falsos, del mismo modo que no existe el Absoluto de Hegel, puesto que los seres humanos son seres materiales condicionados por sus circunstancias.

Pero entonces, ¿cómo es posible la llegada de una conciencia no ideológica, no falsa? La solución a esta pregunta es la noción de proceso histórico: la conciencia verdadera, la abolición-superación de la filosofía, se crea a través de la experiencia histórica de la humanidad. Se trata de una antinomia cuya resolución es dialéctica, procesual; Sacristán

¹⁸⁷ Sacristán utiliza aquí el término 'consciencia' en lugar de 'conciencia', seguramente para evitar el sentido religioso-moral de este último, y subrayar con el primero la actividad reflexiva del sujeto que toma decisiones ético-políticas. En otros lugares ha utilizado sin problemas el término. Usualmente en la crítica marxista se utiliza el término 'falsa conciencia', que es el que aquí se utiliza preferentemente.

menciona aquí la teoría engelsiana de la asíntota, que es una tesis propiamente kantiana y que recuerda *Concepto kantiano de historia*: la historia es un proceso infinito de descubrimiento de la verdad en todos los órdenes de realidad. Y la filosofía, en el sentido de ideología o concepción del mundo, que representa la posibilidad de una superación de la filosofía es el materialismo. Pero el tema requiere una descripción más precisa, para evitar una falsa confianza en la ambigua noción de 'concepción del mundo', previamente criticada por Sacristán. Por ello, Sacristán dedica la última parte de *El filosofar de Lenin*, a describir cómo se genera este proceso descubridor de la consciencia verdadera.

Sacristán parte de una afirmación de Lenin en *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*: «*la filosofía de Marx es el materialismo filosófico acabado*», en el sentido de consumado o perfecto (SPMI 159). A partir de este momento Sacristán habla de 'materialismo consumado', distinguiéndolo del materialismo en la tradición filosófica. Las características de este materialismo consumado son la concreción y la práctica. *Materialismo acabado es materialismo basado en los principios de concreción y de la práctica* (SPMI 166): *el conocimiento histórico-político es conocimiento de concreciones, de particulares formaciones histórico-sociales, de clases determinadas, de procesos singulares, de «universalidades concretas» o «totalidades concretas»* (SPMI 161).

¿Cómo se puede alcanzar esta concreción del pensamiento?, y, sobre todo, ¿cómo puede tener ésta una validez racional, si no existe ciencia de lo particular? *El principio de la concreción, o de la totalidad concreta, alumbra en este texto la noción de lo que Lukács llamaría más tarde «método lógico-genético» o «genético-sistemático», para afirmarlo como esencial al pensamiento marxista* (SPMI 163). Sacristán aclara la ambigüedad de la palabra 'método' en el contexto lukácsiano: el principio de concreción significa para Lenin un "*desideratum cognoscitivo*" (SPMI 164, nota 25): *el principio de concreción es en Lenin regulador o programático, mientras que el principio instrumental, el principio de método en sentido estricto, es el de la abstracción o el análisis* (SPMI 164). De este modo el principio de concreción adquiere las características que tenía el programa crítico diseñado en 1967: *El conocimiento de lo concreto se tiene que conseguir mediante la interacción dialéctica de las varias noticias abstractas, generales; tiene que recurrir a abstracciones para ir cercando lo singular, porque no hay capacidad de intuición intelectual [...] Pero hay efectivamente salto cualitativo, pues la suma de abstracciones que daría lo concreto es infinita* (SPMI 165).

Hay, por tanto, salto cualitativo en el acto de decisión política, acto aproximadamente delimitado por las noticias científicas y orientado por los valores comunistas del pueblo trabajador. El principio de concreción fundamenta la racionalidad de la decisión al sentarla sobre las bases del conocimiento científico y de los fines racionales de la humanidad. Pero la decisión tiene carácter siempre provisional: por un lado, el conocimiento científico se encuentra siempre en transformación permanente; por otro, la concreción muestra su insuficiencia por el carácter limitado de los conocimientos que forman la síntesis. La insuficiencia del principio de concreción exige que éste sea completado con otro principio de determinación. Por eso Sacristán incluye, siguiendo a

Lenin, otro principio, el de la práctica, en el materialismo consumado¹⁸⁸. Las funciones del principio de la práctica son, por un lado, el de verificación del conocimiento - función reconocida normalmente, científica-, pero además el de *consumación del conocimiento* en su realización material como plasmación de la idea. El principio de la práctica, explica Lenin en una cita que toma Sacristán (SPMI 167), es tomado por Marx de la descripción de Hegel de la idea como idea de la verdad e idea del bien. Es el principio de actividad como creación de lo bueno, e introduce en la historia el principio de la creatividad -que Sacristán había subrayado a principios de los años 60 a partir del marxista inglés Bernal-. *En resolución, el principio de la práctica, que aparece como realizador del postulado de concreción, no cumple su función «catalizadora» o «nodal» por la vía místico-idealista de la identificación de sujeto y objeto (como lo pensaría, en cambio, Lukács en su primer marxismo). Pero sí que ha de realizar el núcleo racional de la utopía idealista (SPMI 168).*

La utopías idealistas que forman el subsuelo del pensamiento de Sacristán son el humanismo de la tradición renacentista peninsular, el ideal de un mundo armónico de la tradición clásica alemana, la aspiración al ser humano no alienado. Establecer el núcleo racional de la utopía consiste en formular los principios que deben dirigir una sociedad no alienada, reconciliada consigo misma y dueña de su destino. El principio de la práctica muestra la necesidad de una actividad consecuente para la realización de este principio. Y a causa de la mutación permanente de las condiciones históricas, una continua innovación en las formas prácticas de actuación. Esta creatividad de la historia, exigida por el principio de la práctica, es la consumación propia del conocimiento según el materialismo marxista. El principio de la práctica, dice Sacristán: *es una manifestación característica del materialismo dialéctico: su sentido es el de un «ateísmo» epistemológico que desenmascara el viejo prejuicio identificador de conocimiento y abstracción [...] La noción presenta a veces en el texto de Lenin un aspecto ético (SPMI 170).*

Precisamente, es la práctica de Lenin, su quehacer revolucionario, su mayor aportación a la historia del pensamiento. Sacristán cita a Lukács: *«la superioridad de Lenin - hazaña teórica incomparable- consiste en haber conseguido enlazar concreta y totalmente la teoría económica del imperialismo con todas las cuestiones políticas del presente» (SPMI 172). Lo esencial del marxismo de Lenin, dice Sacristán, citando a Lukács, es el materialismo consumado en la concreción por la práctica (SPMI 172). Es decir, allí donde Hegel pone lo Absoluto para superar la abstracción, Lenin enuncia el principio epistemológico de la práctica (SPMI 174). La práctica -además de constituirse en la creación de un mundo nuevo, humano y racional-, muestra el error o el acierto de lo postulado teóricamente según sus resultados, la dialéctica es también esa relación refutadora/confirmadora de la práctica con la teoría.*

Se recuerda ahora que Sacristán en el año 56 había trabajado sobre la delimitación de la convencionalidad de los sistemas lógicos, desde su enraizamiento en el lenguaje común, en una doble dirección, causalidad y finalidad. El principio de concreción debe funcionar del mismo modo en la interrelación de los conocimientos científicos y las valoraciones y finalidades, tal como Sacristán dejó dicho en su escrito sobre Lukács de 1967, eliminando la actuación caprichosa e irresponsable. Queda claro que incluso esto

188 *El nuevo (y último) principio de la concepción leniniana del conocimiento es el principio de la práctica (SPMI 165).*

es insuficiente para una determinación completa del programa. La incompletud propia del principio de concreción implica la relatividad y provisionalidad del conocimiento y exige su procesualidad: *En el carácter sólo relativo de la concreción conocida, del resultado del conocimiento en cada caso, se funda el reconocimiento de que el conocimiento mismo es un 'proceso real' desarrollado en un tiempo 'real', no hegeliano, porque el sujeto no será nunca ni el objeto ni lo Absoluto* (SPMI 174).

Finalmente resume Sacristán en *Lenin y el filosofar: la constante reconducción del pensamiento a una cismundaneidad gobernada por el principio de la práctica determina una práctica filosófica, un filosofar, que no consiste en sentar filosofemas, sino en vivir una conducta mental hecha de esfuerzo de conocer y voluntad de transformar* (SPMI 175).

Se puede ahora intentar una repuesta a la siguiente pregunta de Sacristán: *la autotransparencia propia de la doctrina marxiana de la ideología, ¿es aún ideológica?* (SPMI 185). Tal y como lo vio Lenin, filosofía es aún ideología, y de aquí parte su rechazo a la distinción de matices en cuestiones filosóficas que el considera como ideología (SPMI 173). En la medida en que el marxismo continúe siendo una concepción del mundo será también ideología. Sólo la práctica de los comunistas en la transformación del mundo decide que el marxismo, como consciencia política de éstos, no sea ideología. Sólo una práctica *ilustrada* por el análisis teórico es filosofía en el sentido de Alhusser, intervención de lucha de clases en la ciencia y de la cientifidad en la lucha de clases. Por eso la filosofía sólo desaparecerá cuando cese la lucha de clases al desaparecer las clases y desaparezca también la política como conflicto civil entre las clases, cuando la filosofía haya realizado el ideal utópico-racional.

3. La crítica de la analítica sin síntesis: el caso Bertrand Russell.

Sacristán ha estudiado con verdadero interés la filosofía de Russell. En 1965 publica su prólogo a la edición catalana de *An outline of Philosophie*. En éste se puede comprobar que esta dedicación de Sacristán a Russell tiene motivos congeniales, como lo muestra este pasaje: *la circunspección metodológica acostumbra a tener afinidad con la ironía, la cual, aunque sea una pasión, no es nunca caliente* (SPMII 319). Es probable que Sacristán, que siempre sintió la atracción de lo irónico y por la circunspección metodológica, haya pensado esta afinidad desde la perspectiva de su inclinación socrática de juventud. También otro pasaje del artículo tiene ribetes autobiográficos: cuando muestra el amplio periplo intelectual de Russell a través de variadas formulaciones filosóficas, para concluir: *en una trayectoria intelectual que nunca supera su propio pasado si no es hegelianamente, conservándolo, Russell es todo lo contrario del viejo filósofo sistemático y también [...] todo lo contrario del filósofo moderno* (SPMII 320). Otro elemento identificador de Russell, que Sacristán considera valioso y forma parte de su propio trabajo intelectual, viene dado por esta otra referencia textual -acompañada en la página anterior por la referencia a Ortega-: *Russell ha aportado una contribución excepcional a esta versión técnica del radicalismo filosófico, a la investigación de fundamentos* (SPMII 322) –refiriéndose a los *Principia Mathematica* escritos junto con Whitehead como texto fundacional de la lógica formal contemporánea-. Pero además esta faceta de la labor filosófica de Russell se ha

ampliado, nos dice Sacristán, hasta la investigación del fundamento del fundamento - *con los mismos medios racionales* con que trabajan los sistemas formales y las teorías- (SPMII 322). Esta investigación ha sido llevada por Russell como una labor gnoseológica -conocimiento del conocimiento-. Por eso, Russell es difícilmente clasificable: no es ni un metafísico, por la racionalidad crítica de sus métodos, ni un positivista, por su dedicación a cuestiones no meramente formales o positivas. Finalmente, para remachar el clavo de la identificación, Sacristán habla *de la actuación pública de Russell, de sus tomas de posición político-morales* (SPMII 323). Pero, sin embargo, es aquí donde Sacristán ve dibujarse un vacío en la personalidad filosófica de Russell: *Aunque sería un error afirmar que sus tomas de posición político-morales hayan sido incoherentes, es obligado admitir que no proceden por vía de deducción a partir de ningún sistema redondo de juicios de valor [...] Russell piensa y actúa sin una concepción general y con la consciencia de esa falta* (SPMII 324).

Frente a la pretensión de criticar este vacío, Sacristán señala que lo que se debe hacer es 'llenarlo', construir un sistema de juicios de valor, el cual habría de estar sujeto *al instrumental crítico analítico del filósofo* (SPMII 324)¹⁸⁹. En 1967, Sacristán vuelve a escribir una breve nota sobre Russell, esta vez para el Suplemento de la *Enciclopedia Espasa*. Allí subraya Sacristán que la 'reducción de la aritmética a la lógica' -la tesis logicista de Russell- es *uno de los logros sintéticos más considerables en una cultura como la contemporánea, inveteradamente preocupada por su fragmentación en especializaciones* (SPMII 331). Recordemos que el problema del especialismo preocupa a Sacristán, preocupación heredada del humanismo de Ortega y redescubierta en los clásicos alemanes, especialmente Goethe.

Pero la pasión analítica irónica de Sacristán no le conduce al frío positivismo lógico, ni al programa logicista. El logicismo ha tenido el acierto de intentar la síntesis de lo científico por medio de la axiomatización de su estructura lógica. Su fracaso viene demostrado en el teorema de Gödel -imposibilidad de axiomatizar completamente, sin contradicción, la aritmética- y éste viene a significar, a través de la necesidad de introducir la semántica en el estudio de las estructuras de lo científico, que no hay formas sin contenido -materialismo- y que, por tanto, no hay estructuras ahistóricas del conocimiento; por eso pudo Georg Klaus afirmar en un artículo de la *DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE* que el teorema de Gödel era una demostración de la corrección de algunas tesis básicas del marxismo, es decir, el historicismo como ciencia fundamental de lo humano -es justamente en esta época, alrededor de los años 60, cuando se produce el 'giro historicista' de la filosofía de la ciencia, mediatizada por la investigación de Thomas Kuhn sobre *Las revoluciones científicas*-. La dedicación a la lógica en Sacristán viene compensada por su salir al encuentro de la verdad en la historia, vivencia plena y comprometida del momento histórico que le ha tocado en suerte, vivencia pensada desde la racionalidad de su marxismo. Y es desde este punto de vista que se va a hacer el juicio de Russell -quien es de todos modos un personaje digno de admiración-. La síntesis de conocimientos no es puramente formal, tiene contenido ontológico. Es ahí donde la filosofía analítica y positiva pierde posibilidad de una

189 Esta observación es importante porque de ella nace una inquietud que se manifestará en 1967 como propuesta de investigación en un artículo para una revista de estudiantes -*Un problema para tesina en filosofía: Problema para tesina: intentar construir con precisión el conjunto de las deficiencias gnoseológicas de la idea reguladora «creencia racional»* (SPMII 355). Es decir, es el origen de lo que más adelante denominaré investigación heterodoxa del marxismo.

práctica racional. Lo científico especializado es entendido por Sacristán, entonces, como parte de una totalidad que viene a ser el conocimiento y el auto-conocimiento de un todo social –según investigaciones de Quine sobre semántica del lenguaje natural-.

El artículo *Russell y el socialismo* de Sacristán es el texto de una conferencia dada por él en febrero de 1970, y ha sido publicado en un volumen sobre Russell dirigido por A.J.Ayer. El hecho de que Sacristán situara este texto sobre Russell detrás de sus dos ensayos sobre Lenin, en el volumen I de *Panfletos y materiales* (SPMI), indica que lo consideraba como un texto de teoría marxista. El texto sobre Russell, en efecto, ofrece el contrapunto al filosofar de Lenin, al mostrar un modo de filosofar desde premisas muy distintas. El rasgo más llamativo de Russell, según lo muestra Sacristán, es su incapacidad de llegar a una formulación consecuente de los problemas filosóficos de la práctica y la ciencia sociales por hallarse bloqueado el desarrollo de su pensamiento a causa de los prejuicios de clase. Russell posee, además del interés por el tema, los elementos teóricos para desarrollar una teoría científica de la sociedad: la capacidad de análisis conceptual y el conocimiento de la filosofía de la ciencia y de la lógica. A pesar de poseer estos instrumentos intelectuales, éstos no le han sido suficientes para *comprender en qué consiste lo científico en materia de filosofía social: en la claridad de la consciencia política* (SPMI 193) -esta afirmación es una reformulación de la tesis de Althusser sobre la labor filosófica de Lenin (vd.*supra*)-. Esa 'falta de claridad en la consciencia política' tiene su causa en sus raíces sociales: *La peculiaridad pequeñoburguesa del gran intelectual burgués es el fundamento de dos fenómenos característicos: la vacilación de sus concepciones políticas [...] y la desconfianza y hasta hostilidad con que le miran los mismos que le conceden una modesta cuota de plusvalía* (SPMI 223).

Lo que caracteriza la posición política de Russell es el *intento liberal-socialista de tercera vía* -entre el capitalismo y la abolición socialista del mismo-, que implica una *concepción vaga y grandes oscilaciones de las opiniones políticas* (SPMI 197). Pero el hecho de que Russell haya adoptado una actitud militante contra la política imperialista -lucha contra la bomba atómica, protesta por la invasión americana de Vietnam, militancia pacifista, etc.- es un índice para Sacristán de que *la razón, el buen sentido, es históricamente socialista, incluso cuando no tiene mucha profundidad* (SPMI 200) -lo que para Sacristán constituye el fundamento de una política de hegemonía social de la clase obrera-. Sacristán define así la 'tercera vía': *si socialismo fuera sólo pensamiento teórico, Russell sería socialista. Pero socialismo es también pensamiento práctico (y práctica), y el pensamiento práctico de Russell, su pensamiento sobre los «medios», que quiere decir los medios transitorios, es liberal* (SPMI 211).

La falta de 'claridad en la consciencia política', *contradictoria de una consciencia dividida* (SPMI 213), es lo que impide a Russell desarrollar una ciencia social. En los intentos de Russell para trabajar teóricamente en las ciencias sociales hay una insuficiencia que deriva de sus actitudes de clase¹⁹⁰. La incapacidad de Russell para hacer ciencia social se funda en su formalismo¹⁹¹ y su antihistoricismo¹⁹², y se deriva,

190 *En la tonalidad elegiaca se manifiestan las raíces burguesas del pensamiento social de Russell no menos que en el biologismo ahistórico de sus concepciones básicas. Lo mismo se puede decir del formalismo metódico de Russell en el campo de los problemas político sociales* (SPMI 213).

191 Sacristán define el formalismo como *reducción de la decisión política a cuestión de cálculo o técnica sin determinación o contenido social* (SPMI 214) y estudia su carácter de clase en las páginas siguientes.

teórica o idealmente -*el orden del análisis en la investigación es inverso al orden de fundamentación real admitido por el método* (SPMI 20)-, de su actitud neopositivista básica: *Hay en su pensamiento una reducción neopositivista de racionalidad a deductividad, una separación estricta de los varios planos reales aislados por la abstracción. Esto pone a Russell muy lejos de su hostilizado marxismo, pues en la génesis de éste hay que situar ante todo la reflexión sobre esos intermundia que unen y separan las ciencias unas con y de otras otras y todas ellas con y de la práctica* (SPMI 205).

La tesis de la separación estricta de los planos abstraídos niega la posibilidad del 'análisis concreto de la situación concreta' basado en la síntesis de las nociones abstractas obtenidas por la ciencia, análisis que es el fundamento racional de la práctica política leninista. Si bien es cierto que Sacristán concede que una práctica política no es deducible de una *doctrina filosófica o de una teoría científico-natural* (SPMI 205), la racionalidad no se reduce a deductividad puesto que racional es también la actividad sintética y crítica -nombrada aquí por Sacristán con la curiosa expresión '*reflexión sobre los intermundia*' que recuerda a los dioses epicúreos; otras veces es denominada por él con el más tradicional nombre de 'dialéctica'. Por eso Sacristán afirma: *más, incluso, que el formalismo, el idealismo, el subjetivismo y el psicologismo del método de pensamiento social de Russell documenta su naturaleza ideológica la falta de conceptos totalizadores* (SPMI 216). Esta ausencia de conceptos totalizadores se relaciona, según Sacristán, con la falta de esperanzas en una *regeneración cultural* de la sociedad moderna (SPMI 218). Es en definitiva el índice de una posición de clase pequeñoburguesa aprisionada entre las dos clases principales del momento histórico *la 'hybris' de sus patronos y la activa respuesta de la clase obrera* (SPMI 223).

Después de haber realizado todo este análisis crítico, Sacristán afirma la posibilidad de aprender algo de Russell, en base a *la agudeza lógica de Russell y la calidad moral de sus actitudes personales* (SPMI 224): *dos tipos de enseñanza contiene la obra de Russell que pueden ser útiles para el pensamiento socialista: enseñanza crítica y enseñanza programática (ibid.)* Entre las enseñanzas críticas, primero, *Russell ha visto el riesgo de bonapartismo en la URSS*, como también lo vio Gramsci a mediados de la década de 1920 (SPMI 224-225). También, en segundo lugar, *Russell ha subrayado la difícil problemática de la propiedad social en el período de construcción socialista, la importante cuestión de las relaciones entre la clase obrera y su estado* (SPMI 225). Y también resulta pertinentemente crítica *la insistencia de Russell en la dinámica de las sobreestructuras en general y de la política en particular* (SPMI 226) -sobre esto, como se ha visto, no dejó de insistir Sacristán una y otra vez desde 1963-. Otros rasgos del pensamiento de Russell que deben ser tomados en cuenta por el pensamiento revolucionario son la condena de la moral de la eficiencia pura y la crítica de la manipulación de los individuos y las sociedades (SPMI 226).

En cuanto a la enseñanza programática de Russell para el socialismo, Sacristán ve en *la punta de inspiración libertaria de su pensamiento* un motivo de reflexión (SPMI 227). Sacristán hace una consideración sobre el anarquismo como corriente del pensamiento

192 Al decir de Sacristán, el antihistoricismo de Russell está relacionado con *su psicologismo y su mecanicismo formalista que eternizan contemplativamente los datos sociopsicológicos como si tratara de constantes biológicas* (SPMI 212)

de la clase obrera que debe ser tomada en cuenta. Esa consideración se completa con una indicación acerca del pensamiento de Marx sobre el Estado hecha al principio del artículo: Sacristán subraya *la distinción marxiana entre poder político y administración productiva* (SPMI 195). Esa reafirmación en la tendencia anarquista de fondo -la meta en la disolución del estado como ideal comunista- por parte de Sacristán, se agudizó a partir de la crisis checoslovaca de 1968: a partir de ese hecho histórico vio necesario insistir en ese punto teórico del marxismo, porque los documentos del Partido Comunista Checoslovaco (PCCh) y la práctica real de las sociedades pre-socialistas demuestran las dificultades reales a las que se tienen que enfrentar los comunistas para vencer el problema. Las fáciles teorizaciones soviéticas acerca de este punto -Congresos XX y XXII del PCUS- han dejado ver su carácter ideológico en el agosto de 1968 checoslovaco. Y ante la dificultad se corre el riesgo de abandono.

Finalmente, Russell resulta significativo como dato: *el pensamiento social de Russell es muy valioso como dato porque es un pensamiento honrado, incluso cuando resulta superficial* (SPMI 227). De este modo Russell es una muestra de *la crisis de la función tradicional de los intelectuales* (SPMI 228); y lo es por *la inabarcable serie de contradicciones entre sus afirmaciones político-sociales de años diferentes y a veces de un mismo año* (*ibid.*).

CAPÍTULO XIV

La política comunista en las sociedades industriales avanzadas

1. El diálogo con los cristianos: la política como convencimiento.

En el año 68 Sacristán publica su traducción del libro de E. Fischer *Arte y coexistencia* (Barcelona, Península, 1968), que denuncia la opresión stalinista y propone la creación de un sistema que recoja las ventajas de los dos sistemas político-económicos predominantes, capitalismo y socialismo. Esta exposición reproduce a escala mundial la estrategia del partido comunista alemán desde 1954: la unificación democrática de Alemania. Esta tesis supone el fin de la carrera de armamentos y de la política de bloques, y la coexistencia pacífica de ideologías contrapuestas en el seno de la sociedad. Además supone la vía democrática al socialismo propuesta por Togliatti y la convicción -formulada en 1963 (textos del Seminario de Arrás), en polémica con la fracción pro-china del movimiento comunista internacional- de que la fase histórica ha cambiado a partir de 1945.

Desde esta estrategia política cobra un significado especial el diálogo con las corrientes democráticas de la sociedad. En Italia, especialmente desde la colaboración antifascista durante la guerra, el diálogo se ha conducido entre comunistas y cristianos. Ya en 1965 Sacristán había observado en su discurso al II Congreso del PSUC la existencia en la sociedad catalana de movimientos cristianos políticamente de izquierdas que acaban ingresando en el partido comunista. Uno de estos grupos, el de Comín, entra a formar del grupo Bandera Roja fundado por Solé Tura y más tarde acabará también en el PCE. El diálogo entre cristianos y comunistas es, pues, un elemento clave de la situación política de las sociedades occidentales. Ese diálogo había sido emprendido por Sacristán en sus escritos polémicos del año 60. La reflexión, que Sacristán aporta sobre esta cuestión en el artículo escrito para la revista *CRITERION* -núm.35, Barcelona, 1968-, analiza las circunstancias, el sentido y al ámbito posible del diálogo.

El artículo se titula «*El diálogo*»: *consideración del nombre, los sujetos y el contexto*. Ante la *falta de claridad* (SPMIII 62) que se da en el diálogo emprendido entre cristianos y comunistas, Sacristán propone una aclaración que se funda en una doble distinción entre los sujetos y los planos del diálogo. En primer lugar, Sacristán señala las características propias de la fase actual del diálogo: *es de ámbito universal y está protagonizada por una tensión económica, social y política* (SPMIII 63), y el objetivo del mismo *evitar que una tensión económico-política se finja también divisoria religiosa [...], evitar la confusión es también evitar la guerra santa* (SPMIII 64). Sacristán caracteriza la situación de las sociedades modernas respecto a la situación religiosa por la existencia de grandes masas de población con creencias diferentes, lo que debe impedir que el furor doctrinario se extienda como forma de vivir la creencia¹⁹³. El

193 [...] *la copresencia y la resultante necesidad de convivir no se limitan ahora a grandes religiones, ni a religiones en general, sino que abarcan también a las grandes masas de hombres no creyentes [...]; y la convivencia no se produce sólo en zonas periféricas, sino también dentro de cada sociedad* (SPMIII

diálogo, pues, se impone. Ese diálogo se puede producir en dos planos: *uno que tiene las características de la discusión científica o intelectual; otro que tiene más bien las características del diálogo contractual, de la negociación; este último es el plano propio de los políticos* (SPMIII 70). Esa distinción de planos se funda en la distinción de dos ámbitos de la práctica social humana: el teórico de la ciencia –el conocimiento del mundo fundado en la experiencia- y el práctico -la orientación de la actividad humana por el proyecto histórico-político fundado en ideales y valores-. La distinción entre estos planos incluye también la diferenciación de las tareas respectivas: *la escisión entre planos prácticos, para los que se reconoce una urgencia, y planos de orden teórico en los que la prisa se paga al precio de la falsedad o hasta de la mentira* (SPMIII 75).

En el terreno ético-político conviene hacer una segunda distinción entre dos campos de lucha: *la distinción entre el contrincante en principio dialógico y el enemigo con que le enfrenta la dialecticidad de los hechos* (SPMIII 73). Esto es, la diferencia entre el plano ético-moral, prepolítico, de las normas cívicas y la libre asociación de los ciudadanos, y el plano político que organiza las funciones sociales a través del Estado utilizando la violencia organizada. Es la diferencia entre dos elementos de la organización social: consenso -el mutuo acuerdo entre los sujetos autónomos asociados que autoregulan su conducta para la constitución de una sociedad- y coacción -la existencia de normas impuestas por una organización de la violencia social que vertebrada la sociedad de clases-. Sacristán constata que la distinción que se da entre las masas de creyentes religiosos y la *irreligiosidad social -la cualificación socialista de la tradición ilustrada* (SPMIII 73)- no es de carácter factual, sino dialógico, resoluble por los procedimientos de la convivencia moral entre ciudadanos. Se trata de la construcción de una sociedad culturalmente tolerante de acuerdo con las tesis ilustradas, que se funde en la dialogicidad y la razonabilidad de los humanos.

Para resolver esta antinomia Sacristán recurre a la distinción lógica entre teoría y práctica: *la relación entre una doctrina de orden técnico, poético o práctico y la teoría en que se apoya [...] no es nunca de deductividad plena* (SPMIII 76). Pues la *organicidad histórico-empírica se basa en la mera coherencia* (*ibid.*). El plano de la práctica, en el que todos los sujetos deben coincidir por necesidad constitutiva de la sociedad, es el plano de la moral colectiva y la ética personal¹⁹⁴. Con eso Sacristán ha definido las posibilidades del diálogo entre los sujetos sociales: lucha ideológica, pero compromiso práctico entre los comunistas y los cristianos, y lucha práctica sumada a la lucha ideológica entre la clase obrera y la burguesa, es decir, lucha política entre proyectos históricos alternativos, formulados por las clases opuestas. El horizonte filosófico de esta tesis es el concepto de hegemonía de Gramsci: los fines comunistas deben conquistar la hegemonía en la sociedad a través de la superioridad ética de la práctica que inspiran. La finalidad comunista es la propia de la clase obrera consciente, pero ésta aún debe ganar para su causa al resto del proletariado y a otras fracciones de

66). La mención de la guerra santa, como disfraz de la guerra entre clases, recuerda la experiencia de la guerra civil del 36-39.

¹⁹⁴ *El plano de la ética es, además, aquél en el cual pueden estimarse de un modo concreto las posibilidades de convivencia incluso material, la compatibilidad de los objetivos sociales y de los valores implícitos en las conductas que cada cual está dispuesto a aceptar como propias; y es el plano en que resulta más factible un lenguaje unitario razonable para todos [...] Empezar seriamente por ella es aconsejable para evitar chapucerías* (SPMIII 76-77).

clase para formar un bloque histórico bajo su dirección capaz de introducir cambios revolucionarios en la sociedad. Lo característico de Gramsci es haber señalado que la fundamentación de esa política de hegemonía se halla en el terreno ético y cultural.

En este texto Sacristán muestra que la línea política se fundamenta en una concepción ética: el rasgo propio del voluntarismo como línea política se funda en la decisión personal de llevar a cabo una conducta dirigida por principios racionales. El carácter de esa ética es la consciencia clara de los fines universales de la especie humana. La fundamentación, la unidad inmanente de la género humano como especie racional. Es una ética, por tanto, del convencimiento y la ejemplaridad: la superioridad moral es el fundamento del poder político. La lucha política es lucha por imponer principios teóricamente fundados de regulación social y el principio de una sociedad socialista es la autoproducción del ser humano por el trabajo.

2. La crítica de la política comunista.

La posibilidad de una sociedad fundada en el consenso es la condición de la abolición de la política y el estado; para ello se hace necesario el desarrollo y fortalecimiento de la sociedad civil, de las instituciones espontáneas y voluntarias de los trabajadores y el pueblo. La intención de superar la política como forma de organización de la sociedad, para permitir el desarrollo de la sociedad civil, es condición de una práctica auténticamente comunista. Pero es algo que ha dejado de estar presente en el movimiento comunista. Ello se hace evidente con los sucesos de Praga de 1968. En 1968 las perspectivas políticas de los comunistas sufren un severo correctivo, cuando las fuerzas del Pacto de Varsovia ponen fin a la llamada 'primavera de Praga', mientras que en el mundo occidental los partidos comunistas se oponen a los movimientos sociales de protesta que se originan alrededor del Mayo francés. La crisis del movimiento comunista se agudiza. En la práctica del partido comunista catalán, el Partit Socialista Unificat de Catalunya, la burocratización y falseamiento de la democracia interna se hacen cada vez más evidentes para Sacristán -doc.128-1967, doc.60-1969, doc.71, 72-1970, AH-PCE-, al tiempo que el movimiento estudiantil pierde el norte político -doc.26-1970, AH-PCE-.

Sacristán ha realizado un análisis político de la situación checoslovaca y de su significado para la estrategia comunista en un texto que se incluyó en la publicación del libro de Alexander Dubcêk -dirigente del Estado y del Partido Comunista Checoslovacos en 1968-, titulado *La vía checoslovaca al socialismo* -Barcelona, Ariel, 1968-. El texto se titula *Cuatro notas a los documentos de abril del Partido Comunista de Checoslovaquia*, y viene encabezado por un lema del *Programa de Acción* de este partido que dice: *La victoria de la verdad, que es la causa del socialismo* (SPMIII 78). Este es, sin duda, el propio programa del marxismo de Sacristán y su identificación con los puntos de vista del PCCh en las 'cuatro notas' que le dedica a los documentos es evidente.

Esa sentencia sobre la verdad corresponde a una realidad característica de ese *Programa de Acción*: la de ser *la primera autocrítica del socialismo leninista* (SPMIII 83). Por eso este programa es visto por Sacristán como una realización del *pensamiento leninista -y, en Europa occidental, gramsciano* (SPMIII 80): es un programa que busca

poner en práctica la noción de hegemonía político-social fundada en el consenso del proletariado dirigido por el partido comunista. Ese decir la verdad consiste en *la descripción -plena o sólo alusiva, según los casos- de la realidad social del país, de la situación del socialismo a los veinte años de construcción y gestión con métodos crecientemente burocráticos* (SPMIII 86). Esta veracidad es lo que hizo posible la adhesión del pueblo checoslovaco al programa del partido: *la espléndida decencia lingüística de ese modesto 'obtener algo' basta acaso para explicar la entusiasta adhesión al PCCh de un pueblo socialista amenazado de despolitización por la retórica exaltación oficiosa, de reglamento, que necesariamente acaba por ser falsa* (SPMIII 87).

Este *acertado planteamiento analítico* (SPMIII 89), que reconoce los errores cometidos en la construcción del socialismo, recoge la crítica de Togliatti a la burocratización del partido en 1956 con motivo de la desestalinización (*ibid.*). Sacristán señala los resultados del análisis político del PCCh como un triunfo del leninismo a la hora de afrontar los problemas reales del desarrollo histórico: *La autocrítica leninista del PCCh desemboca en dos principios de alcance teórico. Primero: que la victoria del partido comunista y la primera fase de construcción socialista -en concreto, los veinte años de poder del PCCh- no han aportado a la clase obrera el socialismo [...] Segundo: que la burocratización del leninismo tiene como causa última, según lo formula el Programa de Acción, «la falsa tesis según la cual el partido es el instrumento de la dictadura del proletariado»* (SPMIII 90).

La renovación que el Programa de Acción está fundada en un análisis que retoma *la tesis de las contradicciones en el seno del pueblo, de Mao Tse-tung, y de la tesis de los congresos XX y XXII del PCUS acerca de la función de las organizaciones sociales en la democracia socialista* (SPMIII 84). El análisis programático del PCCh está en relación directa con la perspectiva de superar las condiciones históricas del primer desarrollo socialista: el análisis *'histórico-materialista' del final de la «acumulación primitiva» socialista* (SPMIII 91) se fundamenta en que la estructura de la producción *«no corresponde a las condiciones checoslovacas y 'se ha alejado del desarrollo progresista de las fuerzas productivas'»* (cit. en SPMIII 91). A esta cita del informe de Dubcek al pleno del Comité Central del PCCh, Sacristán añade un comentario que supone un replanteamiento teórico y critica las fórmulas del marxismo dogmáticamente aplicado, lo que para él supone retomar la crítica realizada en 1963 -doc.78-1963-, cuando pedía la superación del zhdanovismo: *el sistema puede entrar en contradicción con las fuerzas productivas no sólo por sus relaciones básicas de producción (como le ocurre al capitalismo), sino también por circunstancias sobreestructurales, debidas a un desarrollo desigual respecto de los elementos básicos* (SPMIII 91-92).¹⁹⁵ La deformación de la teoría marxista por el estalinismo, denunciada por Lukács, se corresponde con la explotación de la clase obrera por la burocracia estatal.

Esta formulación ha sido inspiradora del hacer teórico de Sacristán. Por su lado, los comunistas checoslovacos revisan la tesis de Stalin sobre la sociedad socialista y retoman una formulación de Marx en su programa, que es también tesis básica del marxismo de Sacristán: *«el socialismo nace, se sostiene y triunfa en la unidad del*

¹⁹⁵ La crítica que Herbert Marcuse hace esos años en su libro *El marxismo soviético*, publicado en 1958, señala el 'uso mágico' de la teoría marxista por la burocracia soviética.

movimiento obrero con la ciencia»" (cit. en SPMIII 92). El Programa propone como tarea la construcción de la democracia socialista, en la que creatividad, productividad e investigación, se unen a la extinción de los antagonismos de clase -aunque pervivan las 'contradicciones en el seno del pueblo'-. Para el socialismo, la democracia *es un asunto de fuerzas productivas, un complejo indescomponible de racionalidad y libertad* (SPMIII 93). Y el propio programa comienza por ser un ejercicio de la libertad cuando muestra autocriticamente la verdad del análisis histórico, cumpliendo así la máxima que invierte la inmanencia de la libertad y que hemos considerado la síntesis del marxismo ilustrado de Manuel Sacristán: 'la verdad como esencia de la libertad' –expresión de su intelectualismo ético-.

Sacristán alaba el Programa por *su consciencia de la historicidad* (SPMIII 94), *tan relacionada con la investigación sin prejuicios dogmáticos* (SPMIII 95), recalcando también el principio que mueve esa consciencia: *el requisito imprescindible para una investigación sin prejuicios es el reconocimiento de la ignorancia propia* (SPMIII 94). Señala también el principio comunista del Programa: la perspectiva de una desaparición del Estado y del final de la necesidad de la actuación política: *todo poder político es un mal, incluso en las fases en que resulte más necesario* (SPMIII 81). Por eso la actuación de los comunistas checoslovacos no puede ser llamada derechismo: *se trata de política no-burocrática, respondiente a las auténticas necesidades de las clases trabajadoras urbanas y rurales* (SPMIII 96). En el último punto de sus notas Sacristán analiza el marco histórico de los sucesos checoslovacos: hay tres problemáticas heterogéneas en la situación mundial de los años 60: *la problemática de la derrota del imperialismo en áreas coloniales o semicoloniales, la de la crisis del imperialismo y del poder 'hegemónico' capitalista en general en áreas industrialmente avanzadas [...], y la problemática de la superación de formas manifiestamente agotadas de construcción del socialismo* (SPMIII 97).

El análisis de la fallida renovación checoslovaca del socialismo se amplía en una entrevista concedida a la revista CUADERNOS PARA EL DIÁLOGO -agosto-septiembre 1969-, titulada *Checoslovaquia y la construcción del socialismo*. Aquí Sacristán afirma la importancia vital que para los partidos comunistas occidentales tenía la experiencia checoslovaca, pues suponía la construcción del socialismo en un país ya económicamente desarrollado (SPMIII 244). Al mismo tiempo insiste en la existencia de una crisis del movimiento socialista y del marxismo que *no ha hecho más que empezar* (*ibid.*). Los sucesos de agosto en Checoslovaquia le confirmaron en su impresión de 1964 acerca de la crisis del marxismo, que consiste en la dificultad para superar el cambio de fase en el desarrollo del socialismo. Junto a la percepción de la crisis, existe el reconocimiento de una nueva fase del desarrollo histórico del socialismo, cuyo comienzo Sacristán situaba alrededor de 1945 -texto del seminario de Arrás de 1963-; en 1969 todavía confía en que la crisis del movimiento comunista hará posible el cambio de fase en el desarrollo del socialismo: se trata del *final de una fase poco productiva* por estar tarada con *el pecado original del «socialismo en un sólo país»* (SPMIII 244). Es el reconocimiento de la estrategia internacionalista como propia del movimiento comunista. Sin embargo, en los años siguientes esa crisis no iba sino a profundizarse hasta extremos inconcebibles en aquella época.

En 1963 la periodización que establecía Sacristán tenía por objeto apoyar la estrategia política de la transición pacífica al socialismo a través de la vía democrática; esta

periodización se fundaba en las correlaciones de fuerza entre el campo socialista y el capitalismo. Por eso la gran victoria en la guerra mundial suponía la posibilidad de un cambio de fase. Pero en 1969 la evidencia de los problemas del campo socialista para renovarse 'creadoramente', añadida a la situación de podredumbre (SPMIII 245, doc.60-1969, AH-PCE) sin cambio revolucionario en las sociedades del capitalismo desarrollado -situación manifestada por el Mayo del 68 en Francia-, indicaban a Sacristán que la crisis se iba haciendo de mayor profundidad que lo supuesto, y que había que buscar nuevos elementos de juicio. Sacristán sigue trabajando en ese tema y señala la necesidad de no perder la paciencia (SPMIII 246). Además esta situación de podredumbre -crisis capitalista sin propuesta de recambio socialista, sin transformación de la organización social- le parece conducir al fascismo (SPMIII 245), como sucedió en los años 30.

En esa entrevista Sacristán insiste en la caracterización de Dubcek de las sociedades del Este de Europa (SPMIII 240-243) y apoya la denuncia que los comunistas checoslovacos hicieron de *la aplicación (ilegal, antijurídica) de la coacción de la dictadura del proletariado contra el proletariado mismo* (SPMIII 242). Para mostrar la corrección de las tesis de Dubcek y de los comunistas checoslovacos, Sacristán hace un análisis de las sociedades que denomina "*pre-socialistas*" (SPMIII 258-259). Los pasos de ese análisis son: la distinción del significado de teoría frente a ideología¹⁹⁶ (SPMIII 247-248), y la afirmación del carácter científico de la experiencia checoslovaca (SPMIII 249, 261); la ideologización del marxismo como fuente de la falsificación burocrática (SPMIII 248); el estalinismo falsifica la dictadura del proletariado (SPMIII 250), y es un idealismo que provoca la escisión de la sociedad (SPMIII 259); la caracterización teórica de la sociedad socialista como aquella en la que las necesidades de los consumidores dominan la producción (SPMIII 251); el análisis de las contradicciones de la construcción del socialismo (SPMIII 252-253) fundado en la caracterización de *el monstruo inevitable que fue el «socialismo en un sólo país» -el socialismo es necesariamente universal-* (SPMIII 254, 256); la negativa a aplicar las categorías crítico-analíticas de Marx a la experiencia socialista, como origen de la ideologización (SPMIII 258); la afirmación leninista de la alternativa *socialismo o barbarie* y de la falsedad del determinismo histórico (SPMIII 260).

Otro aspecto en el que resulta útil comparar los textos de Sacristán sobre la crisis checoslovaca con los textos del seminario de Arrás en 1963, es la caracterización de la etapa estalinista. La caracterización del estalinismo como etapa de acumulación primitiva a través de la concentración de los poderes económicos y políticos en un Estado centralizado no varía entre ambos momentos del pensamiento de Sacristán, pero la consideración positiva de la labor de Stalin, que puede observarse en los primeros textos, cede lugar a una crítica sin concesiones en los segundos. En 1963 todavía parecía posible que tras la acumulación primitiva 'socialista' se abriera un período de transformación progresiva de las estructuras sociales del Este europeo acompañado de un proceso revolucionario en los países de dominación capitalista o dependientes de ella. Pero si en 1964, tras el fracaso del período reformista de Jruschov, Sacristán veía los peligros de la situación creada y pedía tomar medidas urgentes para la solución de los problemas teóricos, en 1968 las admoniciones se habían cumplido.

196 *La teoría debe ser distinguida analíticamente de la posición de fines, que es una tarea político-filosófica. Ideología es la indistinción de ambos campos teóricos y el tomar la segunda como un aspecto de lo primero en base a un uso arcaico de la palabra 'teoría'* (SPMIII 247-249).

Sacristán vuelve a formular, en las respuestas de la entrevista, la finalidad más general de la política comunista como la desaparición del Estado: *el problema consiste en descubrir cuál es el desarrollo económico que puede llevar antes a la disminución del poder del aparato productivo y, consiguientemente, del Estado* (SPMIII 254). Se trata de crear una cultura que permita el máximo de autonomía de las personas sin olvidar que la socialidad constituye el rasgo básico de la persona. Esa tesis se formula en relación a la defensa de las posiciones checoslovacas, y probablemente como resultado de la reflexión sobre su programa. La desaparición del Estado está relacionada con una producción económica que está al servicio de las necesidades reales de los consumidores: Sacristán apela a Marx y a la visión de un mundo de riqueza creado por el desarrollo industrial. La crítica del mercado como institución reguladora de la vida social capitalista, que se había hecho en *Studium generale para todos los días de la semana*,¹⁹⁷ se completa ahora con la crítica del papel regulador del estado burocrático.

Sacristán volvió a escribir, en 1978, diez años después, sobre el tema de la crisis checoslovaca de 1968 a instancias de la revista de las Juventudes Comunistas de Cataluña *JOVE GUÀRDIA*. La respuesta al cuestionario que le presentó esta revista es un resumen de las tesis defendidas en los otros dos textos de 1968 y 1969 sobre Checoslovaquia. Ahora, en 1978, Sacristán relaciona la incapacidad para aceptar la verdad con el sectarismo: *el miedo a la verdad, a la manifestación de la realidad, es uno de los sentimientos más extendidos entre los sectarios, igual si son de derechas que si son de izquierdas* (SPMIII 278). La crítica va dirigida contra *el optimismo hipócrita propio de la propaganda de todo poder despótico* (*ibid.*), y acompañada por el reconocimiento de *la resistencia 'comunista' a los autoritarismos del este de Europa* (SPMIII 280). El pesimismo acerca de la evolución de esos países es además evidente. Sacristán ha opuesto, frente al 'optimismo hipócrita de la propaganda', su propio pesimismo, que es, para seguir una máxima de Gramsci, *'pesimismo del entendimiento y optimismo de la voluntad'*. Se trata de un voluntarismo materialista que, fundándose en el reconocimiento científico de la realidad, se opone al voluntarismo idealista de la burocracia estatal (SPMI 259), y busca la construcción de un 'bloque histórico', dirigido por la clase obrera consciente, a partir de un compromiso entre los agentes sociales fundado en el diálogo. El compromiso ético viene a ser un elemento táctico de la construcción del bloque histórico; pero al tiempo contiene un elemento estratégico al poner las bases de lo que ha de ser la sociedad futura; el compromiso ético es una actualización del socialismo. Uno de los elementos cruciales de esta ética superior que establece el proletariado es la elaboración, por parte de sus 'intelectuales orgánicos', de un lenguaje que describe plausiblemente la realidad social -y éste es el sentido de la máxima según la cual 'decir la verdad es revolucionario'- . Y esto es, al mismo tiempo, hacer ciencia social -ciencia social que es ya práctica social, *ciencia social en acto*, como el sentido más propio de la actividad intelectual de Lenin-

3. La línea política leninista-gramsciana.

197 *Lo esencial para cumplir esta tarea es, naturalmente, suprimir la base de la irracionalidad, las instancias meramente mecánicas, inconscientes, no-humanas que mueven hoy la división del trabajo entre nosotros. Una de estas instancias es relativamente moderna: la mercantilización de la vida humana* (SPMIII 48).

En la entrevista que concedió a Sergio Vilar para su libro *La oposición a la dictadura*, Sacristán se definió como *marxista y leninista* (op.cit.p.249). El empleo de la conjunción tiene como objetivo diferenciarse tanto de la línea oficial del Partido como de la corriente denominada marxista-leninista de carácter maoísta. El Partido Comunista de España abandonó la definición de marxista-leninista en el IX Congreso de 1978. El leninismo significa para Sacristán el planteamiento de la cuestión del poder político como tema central de la práctica revolucionaria y con la perspectiva comunista de la extinción del estado. El leninismo en occidente toma forma gramsciana.

En 1969 Sacristán vuelve a trabajar sobre Gramsci. Prepara la *Antología* de escritos de Antonio Gramsci que aparecerá en 1970 editada por Siglo XXI. Para esta publicación iba destinado una extensa nota introductoria en la que Sacristán tenía previsto esbozar una biografía de Gramsci. Esa nota introductoria no apareció finalmente en el libro, pero quedó escrito un borrador que muestra el estudio intenso que Sacristán hizo de la obra y la vida de Gramsci¹⁹⁸. El borrador se titula *El orden y el tiempo*, título que Sacristán justifica afirmando que hay que *ver como motivo rector del pensamiento y la práctica del fundador de L'Ordine nuovo el problema del 'orden' de la vida de los hombres, el tema de la caducidad del orden viejo, y el de los 'tiempos' con y en que puede aparecer el orden nuevo* (op.cit.pp.2-3). Esa pequeña biografía de Gramsci escrita por Sacristán sigue muy en detalle las vicisitudes de su lucha política y parece tener el objetivo de dar al lector el contexto preciso en que fueron escritos los textos escogidos de la *Antología*. Pero además de su importancia como trabajo historiográfico el escrito tiene detalles de interés para el pensamiento de Sacristán.

En primer lugar, la introducción del escrito contiene una reflexión sobre el personalismo en su forma marxista. La noción de persona que había constituido el centro de las reflexiones sobre la cultura de Sacristán en los tiempos de LAYE, es retomada ahora desde el pensamiento de Gramsci con la idea de 'centro de anudamiento'. Esta idea es una versión de la noción de persona enriquecida por el análisis marxista de la sociedad y supone la idea también gramsciana de la organicidad del individuo a un grupo social, que incluye la del intelectual a una determinada clase. Ser centro de anudamiento significa que el sentido de la vida y la obra de una persona debe buscarse en el conjunto de las relaciones humanas que constituyen su realidad. El fundamento personalista de su pensamiento juvenil tiene así su eco en la formulación de Gramsci.

El segundo elemento de las tesis políticas de Gramsci es el idealismo. Sacristán vuelve a desarrollar en 1969, como hizo en el artículo de 1967 más arriba comentado, el tema de la influencia decisiva del pensamiento idealista en la formación de la idea revolucionaria en Gramsci. La formación de esta idea revolucionaria es analizada por Sacristán en detalle: parte de un 'instinto de rebelión' que surge ante las injusticias de la sociedad burguesa y toma forma socialista en la relación con las luchas obreras contra la explotación capitalista. El paso por la Universidad y el contacto con la cultura italiana de principios de siglo conforman, sin embargo, el marco intelectual idealista del pensamiento de Gramsci durante sus primeros años. Sacristán señala la identificación en

198 Tengo una copia mecanografiada de este borrador gracias a la gentileza de Juan Ramón Capella, quien da la fecha de 1969 como datación más probable de este texto. (En fecha posterior a la lectura de esta tesis, el libro fue publicado en ed. Trotta, Madrid, 1998).

Gramsci de idealismo con pensamiento revolucionario, añadiendo que *ese idealismo espiritualista, rasgo básico de su formación intelectual, será siempre fuente de peculiares dificultades y paradojas en la lectura gramsciana de Marx (op.cit. 8)*. Esas dificultades provienen asimismo de la deformación del marxismo de principios de siglo que como teoría de la socialdemocracia acusa rasgos mecanicistas y positivistas.

A partir del idealismo de su formación juvenil -del que Sacristán subraya que *no es fundamentalmente academia sino rebeldía (op.cit.11)*-, Gramsci se esfuerza por asimilar el marxismo. Esta asimilación no se hace sin dificultades, señala Sacristán, y se resuelve mediante *mezclas sin sintetizar (op.cit.p.15)* en la primera época de su pensamiento. Importante es la distinción implícita entre síntesis y mezcla. Precisamente, la noción de concepción del mundo sería una forma de ocultar las insuficiencias en la comprensión dialéctico-sintética en Gramsci.

Pero la influencia del movimiento obrero socialista dirige la reflexión de Gramsci hacia el marxismo. Por ejemplo, en el artículo publicado en un periódico de breve duración *LA CITTÀ FUTURA*, que se caracteriza por su *mesura crítica tendencialmente marxiana y la preeminencia de la práctica que ha adquirido la resolución revolucionaria (op.cit. 16)* y donde Gramsci justifica la tendencia a la utopía sin caer en ella. Además de estas características, el pensamiento primero de Gramsci contiene ya los elementos que han de definir su pensamiento maduro: anticipaciones de la idea de hegemonía, definida como *el carácter universal del proletariado (op.cit. 8)*; *el negar el tiempo como factor del progreso (ibid.)*; *la atención a la peculiaridad nacional de la situación de cada proletariado (ibid.)*; *el análisis y crítica de las costumbres* realizado para *IL GRIDO DEL POPOLO (op.cit. 9)* y que expresamente es el objetivo de Sacristán cuando dirige la revista del PSUC *NOUS HORIZONS*¹⁹⁹. Otras características del pensamiento de Gramsci derivan de su *formación humanista y culturalista (op.cit. 10)*²⁰⁰.

El segundo período de su vida comienza, según Sacristán, con la Revolución Rusa en 1917. La recepción de las ideas de Lenin por Gramsci había comenzado con la conferencia de Zimmerwald y la oposición a la Guerra de 1914 en Europa. Para Gramsci se trata del descubrimiento de la posibilidad de un marxismo revolucionario: *Gramsci había notado la importancia de las ideas de los 'maximalistas rusos' para la reconstitución de un marxismo revolucionario (op.cit.p.17)*. Lo que es otra afinidad de Sacristán con Gramsci: su estar atento a los movimientos políticos que surgen en la

199 Ver la entrevista concedida en 1979 a la propia *NOUS HORIZONS: la redacción de HORIZONS [primer nombre de la revista] en el interior [del país] quiso practicar desde el principio 'un programa gramsciano', un programa de 'crónica de la vida cotidiana' entendida como totalidad dialéctica concreta, como la cultura real (SPMIII 282)*.

200 Vistos estos caracteres de la personalidad de Gramsci, cabe hacer un balance del significado de una posible identificación de Sacristán con él. Se ha dicho que esta identificación era más con Togliatti que con el propio Gramsci, más con el dirigente político que con el pensador. Pero hemos visto a Sacristán elegir el camino del trabajo intelectual afirmando que en él podía rendir más. Se puede pensar que esa afirmación dependía de unas circunstancias en las que Sacristán no tenía mucha opción: su renuncia a la lucha política dentro del partido puede interpretarse como escepticismo ante la capacidad de los líderes comunistas para la dirección política. Pero también Gramsci tuvo dificultades con la dirección soviética de la III Internacional con motivo del caso Trotski y la persecución de los cuadros dirigentes del partido que le costó la vida a Bujarin; es posible interpretar que las dificultades de Sacristán con la dirección del partido en el Estado español son paralelas a aquéllas. Atendiendo a la práctica real de Sacristán como intelectual orgánico, debe deducirse su afinidad con Gramsci.

escena social para la 'reconstitución de un marxismo revolucionario', es lo que explica su percepción de las nuevas corrientes sociales en los años 80. Gramsci sostiene *la convicción de que los hechos rusos confirman su inspiración revolucionaria contra el marxismo oficial, evolucionista o fatalista, de la derecha y de la izquierda clásicas, respectivamente* (op.cit. 18). Sacristán recoge la importancia de ese momento para el desarrollo del pensamiento de Gramsci²⁰¹: esta frase es la *clave* del pensamiento de Gramsci sobre *la doctrina de un socialismo revolucionario*, afirma Sacristán, *porque muestra su motivación: contruir la fundamentación ideal de la voluntad revolucionaria* (ibid.); Gramsci comparte así la tesis fundamental del leninismo²⁰². La afinidad con Lenin está fundada, señala Sacristán, en la composición de idealismo y materialismo dentro de una teoría que resulta así dialéctica²⁰³. Esa sintonía de su pensamiento con el de Lenin, es la base de la percepción de Gramsci sobre la importancia del leninismo y de los bolcheviques en los fenómenos de la Revolución Rusa desde el primer momento en febrero; y esa percepción fue compartida por la clase obrera italiana; surge así la compenetración entre el intelectual revolucionario y la clase revolucionaria que da origen a la experiencia italiana de los años 1919-1920: la lucha de los obreros turineses por la instauración de los Consejos de fábrica. El fracaso de este movimiento convence a Gramsci de la necesidad de construir un Partido Comunista cohesionado y disciplinado como condición indispensable de la victoria de la clase obrera. Ese mismo fracaso está en la base de la contrarrevolución italiana de los años siguientes que da origen al fascismo, posibilidad que Gramsci ha visto desde el mismo momento del fracaso. Esta previsión de Gramsci se fundamenta en la comprensión de que *lo inminente es sólo la crisis resolutive del período, no necesariamente el socialismo* (op.cit. 28); pues la crisis se puede solventar de varias formas. El pensamiento de Gramsci por hallarse anclado en una comprensión correcta de la relación -sintética o dialéctica- entre idealismo y materialismo, entre subjetividad revolucionaria y objetividad social, no ha pecado del determinismo histórico del que adolecen las versiones oportunista o derechista y sectaria o izquierdista del marxismo. En el texto sobre Gramsci, Sacristán analiza las características opuestas de la derecha y la izquierda: *el derechismo no ve la novedad cualitativa del orden socialista [...]. El izquierdismo, por el contrario, hace del orden nuevo una verdad puramente utópica y religiosa, escatológica* (op.cit. 34).

Otro elemento que Sacristán subraya en Gramsci, por ser otro de los elementos de su identificación con el leninismo, es su apertura hacia los anarquistas, lo que Gramsci ha descrito -y Sacristán cita aquí- como *la «contaminación anarquista» de los leninistas* (op.cit.p.29). Sacristán ha subrayado esta característica del leninismo, enlazándola con

201 Gramsci escribe el artículo *La revolución contra El Capital* donde afirma: «*Lo cierto es que su doctrina [de Marx] depende del idealismo filosófico y que en el desarrollo interior de esa doctrina se encuentra la corriente ideal en la cual confluye su adecuación histórica al movimiento proletario y socialista*» (cit. en op.cit. 18).

202 [...] *la tesis de que el pensamiento de Marx no pone nunca como «factor máximo de la historia los hechos eco-nómicos brutos», sino la totalidad concreta que es la sociedad, con hombres que se reúnen, se comprenden en una cultura o consciencia, es la sustancia de la interpretación de Marx política o praxeológica (no meramente científica o teórica) y dialéctica (no mecánica o economicista) que se conoce con el nombre de leninismo* (op.cit. 20).

203 *Lenin y Gramsci recorren aquel camino en sentidos contrarios: Lenin parte de Marx y recupera a Hegel para darse razón de la naturaleza revolucionaria (dialéctica) del pensamiento marxiano. Gramsci a la inversa, parte filosóficamente del idealismo que es su herencia cultural, y en su proceso de profundización de la obra de Marx cree llevar él mismo, en esa tradición idealista, el principio revolucionario. La influencia bolchevique le permite redescubrirlo en Marx* (op.cit.20).

la perspectiva de desaparición del Estado, en su escrito sobre el movimiento checoslovaco del año 68 y como crítica de la intervención de las tropas del Pacto de Varsovia en la República Socialista de Checoslovaquia. La perspectiva anarquista está en relación con la estrategia propiamente leninista de construcción de un 'tercer organismo' de representación de la clase obrera entre el Partido y el Sindicato que es el embrión del Estado proletario. La hegemonía del proletariado se organiza a través de sus instituciones propias: en este tercer organismo participa toda la clase obrera exigiendo la colaboración de personas con diferentes modos de pensar existentes en la clase obrera. Sacristán explica así la existencia del 'tercer organismo' –que es la autoorganización de la sociedad civil- a partir de la experiencia de los consejos torineses de fábrica: *la necesidad de que la revolución política arraigue en la 'productiva' y el poder político en el de la población; la necesidad dialéctica de que el orden de la sociedad política sea trasunto del de la sociedad civil y arraigue en él, la necesidad de que sus tiempos se entrecrucen desde el principio* (op.cit. 30).

Sacristán apunta también un comentario a la célebre distinción gramsciana entre guerra de posiciones y guerra de movimientos como una distinción fundada en dos sociedades con características distintas: la oriental y la occidental. Esta tesis conocida es interpretada por Sacristán con un matiz propio que le aleja de otras interpretaciones: no existe exclusión entre ambas estrategias, pues si la lucha proletaria en el marco de la sociedad occidental se desarrolla según la estrategia de guerra de posiciones, desenvolviéndose en el terreno de la vida cotidiana, esto no excluye, en cambio, la posibilidad de una ruptura revolucionaria, de una guerra de movimientos, en el momento en que la guerra de desgaste haya deteriorado las posiciones del enemigo de clase²⁰⁴. Esta caracterización de la estrategia revolucionaria comunista tiene una punta crítica dirigida a la dirección del movimiento comunista internacional: el año anterior, 1968, el Partido Comunista Francés se había opuesto a proclamar la huelga general revolucionaria en un momento en el que, como en ningún otro después de la Segunda Guerra Mundial, los franceses estaba alzados contra la organización conservadora de la sociedad. El haber desaprovechado este momento de poner al día la revolución proletaria es visto por Sacristán como el segundo momento del discordo aldabonazo del 68 que pone sobre aviso de que se acaba de cerrar un período de la historia moderna que comenzó con grandes esperanzas de realizar la nueva sociedad socialista.

4. La crítica de la Universidad como modelo de una teoría de la revolución.

El análisis crítico de la Universidad será uno de los campos principales de intervención política en la formación cultural española para Sacristán. Este análisis había comenzado ya en LAYE y se continúa en el año 63 con la conferencia en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona arriba comentada; en 1966 Sacristán elabora el *Manifiesto por una Universidad democrática*, leído en la Asamblea fundacional del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, como análisis crítico de la Universidad en el Estado español, al que se adjunta un programa político de transformación de la misma²⁰⁵. La renovación de la Universidad es una de las tareas

204 [...]tras la gris y hasta negra cotidianeidad de la guerra de trincheras se esconde la preparación de una futura fase de guerra de movimiento, definitiva a causa del desgaste sufrido por las líneas enemigas y a causa de la universalización política de los motivos propios (op.cit.p.41).

205 En este Manifiesto se dice: "[...]nos dirigimos a la opinión pública para informarla acerca del estado de la enseñanza superior en España, proponerle una perspectiva de renovación de la misma y pedirle que tome como propia una tarea cuyo cumplimiento importa a todo el país: conseguir una Uni-

políticas que Sacristán se ha propuesto en el marco de la lucha por una sociedad española democrática. Se trata de crear una cultura fundada en la ciencia como instrumento de transformación social. Sacristán enumera en el Manifiesto las causas del atraso de la Universidad española en los años 60 y su incapacidad para situarse a la altura de las tareas que requiere el desarrollo de la sociedad moderna (SPMII 51-52): *emigración universitaria, imposición de modelos culturales arcaicos incompatibles con la libertad de la cultura, burocratismo centralista, precariedad del profesorado no-numerario, destrucción inflexible de los pocos conatos de renovación que produjo la Universidad española en las primeras décadas del siglo.*

La solución propuesta es un programa que se funda en la tesis de Marx sobre la adecuación/ inadecuación de fuerzas productivas y relaciones de producción²⁰⁶. Por ello hace falta una reforma democrática de la Universidad como *única posibilidad de que el progreso técnico sea también progreso social, así como, a la larga, la única posibilidad del progreso técnico mismo* (SPMIII 54). Es decir, la solución de los problemas de la Universidad están en relación con su función social. La Universidad en una sociedad moderna debe promover la calificación cultural de numerosos individuos, por lo que la reforma democrática debe permitir además el acceso a la Universidad de las capas sociales menos favorecidas. El programa incluye además entre sus postulados: la necesidad de valorar las materias de enseñanza, la exigencia de respeto por la pluralidad cultural y lingüística, la necesidad de una política de investigación pura y aplicada, la superación de la especialización estrecha y la supresión de la censura.

El punto IV del manifiesto está dedicado a desarrollar el programa de 'la libertad universitaria', exponiendo las exigencias de las libertades de enseñanza -que incluye eliminar la posibilidad de discriminación política e ideológica en el acceso a la docencia-, investigación, expresión y asociación, además del carácter democrático y representativo de los órganos académicos. La conclusión de este programa democrático es que *la Universidad debe tomar en sus manos la causa de la libertad de la cultura e insertarla en el amplio horizonte de la lucha por la libertad en la sociedad española* (SPMIII 61).

El análisis de la enseñanza en el Estado español realizado en el *Manifiesto por una Universidad democrática* se completa en las respuestas que Sacristán escribió para una encuesta sobre este tema realizada por Sergio Vilar y publicada por éste en el volumen *Protagonistas de la España democrática*. Sacristán relaciona los problemas de la enseñanza en el Estado español con la estructura clasista de la sociedad,²⁰⁷ y propugna, como solución a los problemas de la enseñanza española, *la expansión de la enseñanza gratuita* (op.cit. 614), fundándose en que *la actual situación no es superable sin un cambio del contenido de clase del poder político y de la política cultural en España* (op.cit. 612).

versidad capaz de dominar los problemas técnicos y sociales de la época, una Universidad democrática (SPMII 50).

206 [...] las fuerzas que mueven el progreso técnico son, en última instancia, fuerzas sociales, y sólo pueden ser duraderamente activas si cuentan con las formas de organización social que les corresponden (SPMIII 54).

207 El vicio clasista de la enseñanza en España es, en efecto, particularmente grave y tiene manifestaciones más extensas que en otros países dominados por capas sociales análogas. Creo que eso se debe al peculiar anacronismo estructural e ideológico de la oligarquía española (op.cit. 608).

Las conferencias de Sacristán sobre la *Universidad y la división del trabajo*, fechadas en 1969-1970 (SPMIII 98), constituyen un análisis marxista de la función social de la Universidad y suponen de este modo el establecimiento de una orientación teórica para el programa político comunista sobre el problema universitario. El análisis comienza pasando revista a las concepciones liberales de la Universidad: *el elemento más frecuente de la actitud académica liberal es hoy la crítica de la «multiversidad», de la fragmentación de la universidad clásica* (SPMIII 100). Debajo de esa fragmentación Sacristán comprueba el fenómeno de *la disgregación de la cultura moderna* (SPMIII 101), *la radicalización sorprendente de la división del trabajo* (SPMIII 102) y la *tensión entre conocimientos más generales y contemplativos («teóricos») y conocimientos más especiales y operativos («técnicos»)* (SPMIII 103). Como modo de afrontar a esa situación la concepción liberal de la Universidad propone la reorganización del saber universitario como 'universalidad': la restauración del viejo ideal humanista del renacimiento de *la sabiduría pura y universal* (SPMIII 105). Pero Sacristán señala a continuación que la naturaleza de ese ideal en condiciones de escasez es *objetivamente clasista* (SPMIII 105) y encubre *la nostalgia, consciente o no, de la integrada 'cultura' europea pre-capitalista* (SPMIII 106).

Después del análisis de la concepción liberal, Sacristán analiza las causas estructurales de esa concepción. Sacristán parte del supuesto de que la concepción liberal sobre la Universidad es la expresión de una actitud moral: *una aspiración a componer la fragmentada vida moral de los individuos de la sociedad capitalista* (SPMIII 108). Ahora bien, esa descomposición de la vida moral es al mismo tiempo el resultado de *la rotura de la orgánica servidumbre feudal* y de la universalización de *la idea de libertad* (SPMIII 108). Por eso la crítica medievalizante del capitalismo da origen a la ideología fascista (SPMIII 109).

El ensayo de Ortega *Misión de la Universidad* sirve a Sacristán para ejemplificar la concepción liberal de la Universidad²⁰⁸. Se trata de una concepción de la hegemonía que *revela su carácter conservador en su afirmación implícita de la eternidad de la sociedad de clases y del estado* (SPMIII 114). El programa político comunista tiene como objetivo final -es decir, como idea reguladora- la abolición de las clases y con ellas de la política como actividad derivada de la lucha de clases y del estado como forma institucional de esa política. La organización de hegemonía por la Universidad – el consenso sobre la dominación de una clase social-, es un *hecho ya conocido*; sin embargo, *el aparato hegemónico de la sociedad moderna rebasa la Universidad* (SPMIII 114). La división interna del trabajo en esa institución se enmarca en la división técnica y social del trabajo: *los contenidos sobreestructurales ideológicos tienen en la base social esencialmente su fundamento, la razón de su posibilidad [...] pero no su causa eficiente e inmediata* (SPMIII 115). De esa 'determinación en última instancia', no mecánica, se deduce la posibilidad de disfuncionalidad de la Universidad y su

208 Ortega llega por ese camino al tema de la hegemonía: *es necesario, para reorganizar una sociedad de clases en fragmentación, que una capa de individuos -«muchos individuos»- se mantenga en tensa integración interior y, segura de sí misma, dicte al resto de la población valores y creencias concordes con la dominantes sociopolíticas de la base social [...] La Universidad es una institución que produce y organiza hegemonía, acertadamente distinguida del dominio político-estatal propiamente dicho. El desarrollo de Ortega desemboca así en una verdad elemental e importante* (SPMIII 113).

capacidad de *producir oposición a la base social* (SPMIII 116). Esa *autonomía dialéctica o relativa de las sobreestructuras* (*ibid.*) es también el origen del *carácter parasitario* de parte de la producción intelectual en ciencias y en letras (*ibid.*). Esas características de la Universidad en su función de organización de la hegemonía están enmarcadas por la crisis de esa institución, crisis que tiene como trasfondo la crisis de la propia hegemonía burguesa y de la estructura de clases que la sustenta. Las soluciones liberales a la crisis de la Universidad tienden a reorganizar la forma hegemónica burguesa rehaciendo la división del trabajo intelectual a partir de la propia Universidad. De aquí el interés del problema, según Sacristán: *el problema de la división social y clasista del trabajo es la raíz del interés que tiene el tema de la universidad para la clase obrera en general y para el movimiento socialista en particular* (SPMIII 119).

La finalidad de la clase obrera es *terminar con la presente división social clasista del trabajo* (SPMIII 120) y la problemática de la Universidad está relacionada con ese objetivo general del movimiento socialista. Sacristán hace una distinción entre división técnica del trabajo, que no desaparecerá inmediatamente ni con la instauración de una sociedad pre-socialista, y la división social clasista del trabajo propiamente capitalista y que debe ser abolida por la revolución socialista. La problemática de la Universidad está entonces relacionada con la abolición de la división clasista del trabajo propia de la sociedad burguesa. La Universidad debe ser 'superada' en la medida en que funciona como organizadora de la hegemonía burguesa y, por tanto, de la división clasista del trabajo²⁰⁹.

Los esfuerzos por transformar la Universidad deben orientarse a cambiar su función social, pero ello está en dependencia de la transformación de las relaciones de producción propias del capitalismo: la división social clasista del trabajo. Sacristán hace ahora -fundándose en los textos marxianos: *Marx no vacila en reconocer, con los ojos del científico, un «fundamento natural de la división social del trabajo»* (SPMIII 123)- otra distinción entre *dos formas de la división capitalista del trabajo; la división manufacturera del trabajo y la división del trabajo en la gran industria maquinista* (SPMIII 124-125). La segunda forma es la que propiamente corresponde a las fuerzas productivas más avanzadas en donde se produce *la generalización de la inserción directa del trabajo intelectual en la producción* (SPMIII 127). Y aclara lo que esto significa: *la introducción de la ciencia como fuerza productiva* (*ibid.*) -añadiendo que esa situación ha sido percibida por Marx-. Las consecuencias de ese proceso son que: *la base económica requeriría ya otro dispositivo de división del trabajo: el desarrollo del maquinismo científico [...] posibilitaría un comienzo de superación de la división manufacturera del trabajo, más tiempo para la educación y la instrucción de los trabajadores y, consiguientemente, un proceso de reabsorción de la división entre trabajo intelectual y trabajo físico 'en la producción'. Pero la realidad del maquinismo industrial capitalista no presenta en absoluto esa evolución* (*ibid.*).

209 Sacristán analiza el sentido de la 'superación', entendida como *Aufhebung*: '*Aufheben*' en el sentido de Marx es 'abolir' una determinada objetividad social 'preservando' (al menos) su productividad o su valor de uso y 'elevándola', haciéndola más intensa, o más coherente en sí o con su contexto, o, en el caso principal (el caso revolucionario) cualitativamente nueva, dotada de otra función en la sociedad (SPMIII 120-121).

Así se origina la contradicción entre las relaciones de producción y fuerzas productivas que señala la crisis de la formación económico-social (SPMIII 128). Las contradicciones sociales son el *fundamento o posibilidad del proceso revolucionario* (SPMIII 131), pero sólo la posibilidad, porque por otro lado *las posibilidades de frenar o decelerar [...] las contradicciones de una formación no son nada despreciables* (SPMIII 131). La estrategia política, que Sacristán propone para el movimiento obrero citando a Marx, es apoyarse en la contradicción de las relaciones de producción con el desarrollo de las fuerzas productivas para cambiarlas: «[...]el desarrollo de las contradicciones de una forma histórica de producción es el único camino de su disolución y recomposición» (citado en SPMIII 129).

El punto de apoyo de la transformación de las relaciones sociales se constituye con las relaciones de producción que introduce el maquinismo: *Marx ha arrancado de esa concepción del maquinismo como fuerza productiva revolucionaria [...] para trazar la perspectiva histórica y política del movimiento obrero inspirado por él* (SPMIII 128). Es muy posible que Sacristán se haya hecho esta idea de la transformación política con la ayuda de los textos de Gramsci sobre el 'americanismo' y sobre 'taylorismo' y 'fordismo', en los que éste analiza la introducción de la industria maquinista como un instrumento de racionalización de la vida social e individual. En todo caso, lo que se diseña en el ensayo sacristaniano sobre la Universidad es una guerra de posiciones, bajo la comprensión de que el proceso revolucionario no se realiza mecánicamente, sino que depende del resultado de la lucha política de las clases sociales. La formulación de la guerra de posiciones gramsciana toma en las palabras de Sacristán la siguiente forma: *la lucha cotidiana e intermedia que es la «normalidad» de la lucha de clases materialmente revolucionaria* (SPMIII 130). Esa lucha política de los trabajadores y sus aliados es una lucha práctica contra la división clasista del trabajo²¹⁰. La finalidad de la lucha política de la clase obrera es la abolición de las clases superando la división clasista del trabajo. Pero Sacristán no se olvida de señalar en su análisis que esa lucha política no es sólo el proceso en el que la clase obrera abole la división clasista del trabajo, sino también el proceso por el que los seres humanos individuales se liberan²¹¹.

La división maquinista del trabajo introduce una mutación en la situación de los trabajadores que es un factor determinante en el desarrollo social y contiene los gérmenes de la nueva ordenación social. Esa nueva situación es la 'multilateralidad' de los trabajadores que conlleva el *progreso intelectual de la clase obrera y la aparición manifiesta de un fundamento objetivo del igualitarismo* (SPMIII 133): *La capacidad de cambiar de rama de producción o incluso, cada vez más, de estadio en la producción, posibilitada y crecientemente impuesta a la clase obrera por el industrialismo avanzado, muestra la tendencia a que las diferencias de posición en el proceso productivo sean meramente funcionales* (SPMIII 133-134).

De esta mutación de las fuerzas productivas que origina el maquinismo es de donde surge la capacidad de *superar algunos efectos individuales importantes de la división*

210 [...]el contenido práctico de la abolición/superación de la división social del trabajo dada en cada momento es la actividad política orientada a combatir los fundamentos sociales de aquella división y las formas políticas, mentales y culturales que le corresponden en cada caso (SPMIII 132).

211 El esfuerzo político por superar la base de la división del trabajo es la única actividad en la que el individuo se acerca a una generalidad, a una integración de sus actividades que supere sus idiosincrasias limitadas (SPMIII 133).

clasista del trabajo, la capacidad de oponerse a esa división del trabajo (SPMIII 134). La aplicación de esa teoría política al tema de la Universidad conduce a la tesis de *la superación de la institución universitaria como factor de la división clasista del trabajo* (SPMIII 134). Lo importante de este análisis sacristiano de la Universidad clasista y de su posible superación en una sociedad avanzada es el diseño de una teoría de la revolución en el capitalismo tardío. Ésta es resultado de una voluntad subjetiva constituida sobre la finalidad immanente del proceso histórico, es decir, fundamentada en las contradicciones propias de la sociedad capitalista, en procesos objetivos de la realidad social. Es lo que Sacristán ha denominado 'consciencia de la necesidad' en los textos del Seminario de Arrás. Esos procesos objetivos no diseñan una racionalidad futura, sino una irracionalidad presente que debe resolverse en nuevas formas sociales que no están dadas por el proceso histórico y que deben inventarse en la lucha cotidiana por la creación de la nueva cultura. Lo que está dado por la realidad social es la posibilidad de una crisis revolucionaria en el desarrollo de las contradicciones.

El desarrollo de la sociedad hacia formas de organización no clasistas, no fundadas en la división clasista del trabajo, es decir, hacia el socialismo y el comunismo, implica la necesidad de superar la Universidad. Pues la función de la Universidad es *la producción de hegemonía mediante la formación de una élite, lo cual es incompatible con el socialismo* (SPMIII 134). Hegemonía es *un instrumento que organiza la interiorización del 'poder sobre los hombres'* (SPMIII 135); la producción de hegemonía debe desaparecer con la desaparición del poder político en el comunismo y por ello la Universidad debe desaparecer o al menos quedar profundamente transformada en el proceso político que desarrolla la lucha de la clase obrera. Eso no significa por otra parte la eliminación de las disciplinas científicas, ya que *la investigación científica y la técnica tienen siempre -particularmente desde que se fundieron en principio en la Europa moderna- una función revolucionaria* (SPMIII 136).

La función histórica principal de la Universidad, la producción de hegemonía no es compatible con el desarrollo moderno de las fuerzas productivas que tiende a la abolición de la división clasista del trabajo. Frente al principio clasista de la organización social, apoyado en la Universidad, se debe oponer el principio de organización socialista de abolición de las clases²¹². El principio del socialismo se debe desarrollar en un programa de orientación práctica. Ese programa se realiza, como ya había señalado Sacristán en su ensayo sobre Lukács de 1967, en la interacción del conocimiento científico y los valores, y de ambos con la práctica²¹³. Sacristán da un paso hacia la definición de la orientación práctica estableciendo un principio general característico: *el problema más básico sobre el que hay que conseguir orientación se refiere a la concepción de aquello que es superable en la fase histórica en que se vive* (SPMIII 140).

212 [...]el principio socialista de la división del trabajo implica la abolición/superación de las categorías sociales intelectualidad, burocracia, etc., no la desaparición del trabajo intelectual, administrativo, etc. (SPMIII 139).

213 Sacristán repite el argumento de la dialéctica como síntesis: *La zona de mediación entre los principios -que son formulación de fines- y la decisión práctica, la zona en que se consiguen orientaciones generales de la actividad, es el espacio de una dialéctica en la que intervienen los fines o principios y el conocimiento de los hechos* (SPMIII 139).

La orientación práctica general, fundada en la contradicción principal más arriba analizada, es: *lo superable es la 'existente' división del trabajo, que sigue siendo fundamentalmente -como explica Marx- la división manufacturera, impuesta a nuevas fuerzas productivas, las de la gran industria maquinista (y hoy cibernética), por el poder de las clases dominantes* (SPMIII 141). La división manufacturera del trabajo se funda en el principio de jerarquía, que debe ser superado, mientras que la división maquinista del trabajo se funda en el principio de la funcionalidad colectiva. La introducción de la cibernética en la industria maquinista no hace sino profundizar ese principio de funcionalidad. El *caso modélico* del hundimiento de la división clasista y jerárquica del trabajo es la crisis de Universidad (SPMIII 142)²¹⁴. La contradicción que la Universidad presenta es que el aumento de estudiantes desvaloriza el título, porque *la sociedad no absorbe los resultados de la explosión universitaria* (SPMIII 144)²¹⁵. Esa contradicción no puede superarse con categorías capitalistas: *De este modo la crisis de la Universidad deja traslucir la de todo el sistema, la quiebra del principio del beneficio [...] La crisis de la institución que organiza la enseñanza anuncia que el conocimiento está socialmente maduro para dejar de ser un valor de cambio [...] Pues lo radicalmente puesto en crisis es la división jerárquica del trabajo, a cuya interiorización sirve, con su creación de prestigio social, el aparato hegemónico que es tradicionalmente la institución universitaria* (SPMIII 145).

Las contradicciones de la Universidad manifiestan la crisis profunda del sistema por su incapacidad de afrontar la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas, desarrollo que establece un principio de división funcional del trabajo, y la pervivencia de un principio jerárquico de organización social correspondiente a las relaciones de producción de un estadio ya superado por la historia. Sacristán formula el principio estratégico de la lucha comunista según la tesis gramsciana de la guerra de posiciones²¹⁶. Pero Sacristán no olvida que esa guerra de posiciones *desemboca en el camino principal del cambio histórico, de la lucha directa por el poder político* (SPMIII 148), porque el poder político eterniza la división manufacturera del trabajo y el cambio de dominación política estatal podría acelerar el proceso de superación de esa forma de división del trabajo. Por otro lado, esa perspectiva de lucha política es necesaria para una auténtica transformación social, porque *la estrategia que se limita a pedir su «abolición» [de la Universidad], sin articulación táctica alguna, puede servir perfectamente al poder capitalista* (SPMIII 149). Sacristán plantea entonces el problema de la superación, por el desarrollo de sus contradicciones, de la Universidad tal y como se halla constituida en la sociedad del capitalismo maquinista con estructura jerárquica de clases, no de la Universidad en general²¹⁷. El principio político establecido es la abolición del valor de cambio del conocimiento –la oposición a la privatización de

214 *El aumento «enorme» de la población universitaria es la base de la crisis universitaria. No una base última, desde luego, pues está a su vez visiblemente fundamentada en la productividad de la gran industria moderna* (SPMIII 142-143).

215 *A la larga, si se generalizara, ese fenómeno acarrearía la pérdida del «valor de cambio» de los títulos y, por lo tanto, su completa pérdida de valor 'en cuanto piezas de la organización social capitalista'* (SPMIII 144).

216 *Gramsci argumentaba que la misma toma del poder político en estados de esas características exige una previa penetración de la «sociedad civil», una conquista de los fundamentos no inmediatamente político-estatales de esos poderes* (SPMIII 147).

217 *[...] contra el malthusianismo fascista puro, contra la «reserva del derecho de admisión», hay que luchar por la democratización formal y material del acceso y la estancia en la universidad en concordancia con la liberación de fuerza de trabajo juvenil que posibilita la industria. Contra la estratificación «manufacturera» de la Universidad hay que levantar ya ahora y al mismo tiempo el principio socialista de desjerarquización de las funciones* (SPMIII 150-151).

la investigación científica que se produce en la fase del capitalismo tardío-, lo que se traduce, primero, en el libre acceso a la Universidad. Pero a éste se puede añadir otro principio: Sacristán plantea el establecimiento de una jornada de trabajo a tiempo parcial que posibilite el estudio universitario a los jóvenes de todas las clases²¹⁸. El objetivo es la generalización del conocimiento *posibilitado por la producción moderna* (SPMIII 152): *los pueblos tienen que seguir llegando, acrecentadamente, a la enseñanza superior, y tienen que impedir que los fraccionen jerárquicamente en ella. Por esa vía seguirá agudizándose la contradicción entre las presentes relaciones de producción y las fuerzas productivas ya en obra* (SPMIII 152).

El desarrollo de la contradicción en la Universidad es la lucha natural por el derecho que la sociedad capitalista no está en condiciones de ofrecer: el derecho al conocimiento, que no tiene objetivo inmediato en la producción, sino que es finalidad humana universal. Y la reivindicación concreta es que *el conocimiento deje de ser valor de cambio*, abolir los derechos de propiedad intelectual. Sacristán ha visto con claridad que la extensión del conocimiento universitario a amplias capas sociales favorecería la abolición de las clases basadas en la división social del trabajo, entre las ocupaciones intelectuales y manuales; también ha vivido en propia carne el proceso de proletarianización de los intelectuales en el capitalismo desarrollado, cuando científicos y artistas pasan a ser asalariados de los burgueses empresarios. Pero además ha intuido que la actual tecnología informática –o cibernética, como es nombrada por él- y los gigantescos medios de comunicación puestos en funcionamiento por el capitalismo tardío, dejaban obsoleta la apropiación privada del saber. La disponibilidad de los conocimientos es hoy en día universal y los intentos de poner barreras a esa expansión de la comunicación parecen abocados al fracaso.

218 [...] *Jes reivindicable ya hoy una enseñanza superior generalizada con práctica parcial del trabajo físico; toda la juventud incluidas la obrera y campesina, podría participar ya de esa enseñanza* (SPMIII 151).

CAPÍTULO XIV

La política comunista en las sociedades industriales avanzadas

1. El diálogo con los cristianos: la política como convencimiento.

En el año 68 Sacristán publica su traducción del libro de E. Fischer *Arte y coexistencia* (Barcelona, Península, 1968), que denuncia la opresión stalinista y propone la creación de un sistema que recoja las ventajas de los dos sistemas político-económicos predominantes, capitalismo y socialismo. Esta exposición reproduce a escala mundial la estrategia del partido comunista alemán desde 1954: la unificación democrática de Alemania. Esta tesis supone el fin de la carrera de armamentos y de la política de bloques, y la coexistencia pacífica de ideologías contrapuestas en el seno de la sociedad. Además supone la vía democrática al socialismo propuesta por Togliatti y la convicción -formulada en 1963 (textos del Seminario de Arrás), en polémica con la fracción pro-china del movimiento comunista internacional- de que la fase histórica ha cambiado a partir de 1945.

Desde esta estrategia política cobra un significado especial el diálogo con las corrientes democráticas de la sociedad. En Italia, especialmente desde la colaboración antifascista durante la guerra, el diálogo se ha conducido entre comunistas y cristianos. Ya en 1965 Sacristán había observado en su discurso al II Congreso del PSUC la existencia en la sociedad catalana de movimientos cristianos políticamente de izquierdas que acaban ingresando en el partido comunista. Uno de estos grupos, el de Comín, entra a formar del grupo Bandera Roja fundado por Solé Tura y más tarde acabará también en el PCE. El diálogo entre cristianos y comunistas es, pues, un elemento clave de la situación política de las sociedades occidentales. Ese diálogo había sido emprendido por Sacristán en sus escritos polémicos del año 60. La reflexión, que Sacristán aporta sobre esta cuestión en el artículo escrito para la revista *CRITERION* -núm.35, Barcelona, 1968-, analiza las circunstancias, el sentido y al ámbito posible del diálogo.

El artículo se titula «*El diálogo*»: *consideración del nombre, los sujetos y el contexto*. Ante la *falta de claridad* (SPMIII 62) que se da en el diálogo emprendido entre cristianos y comunistas, Sacristán propone una aclaración que se funda en una doble distinción entre los sujetos y los planos del diálogo. En primer lugar, Sacristán señala las características propias de la fase actual del diálogo: *es de ámbito universal y está protagonizada por una tensión económica, social y política* (SPMIII 63), y el objetivo del mismo *evitar que una tensión económico-política se finja también divisoria religiosa [...], evitar la confusión es también evitar la guerra santa* (SPMIII 64). Sacristán caracteriza la situación de las sociedades modernas respecto a la situación religiosa por la existencia de grandes masas de población con creencias diferentes, lo que debe impedir que el furor doctrinario se extienda como forma de vivir la creencia²¹⁹. El

219 [...] *la copresencia y la resultante necesidad de convivir no se limitan ahora a grandes religiones, ni a religiones en general, sino que abarcan también a las grandes masas de hombres no creyentes [...]; y la convivencia no se produce sólo en zonas periféricas, sino también dentro de cada sociedad* (SPMIII

diálogo, pues, se impone. Ese diálogo se puede producir en dos planos: *uno que tiene las características de la discusión científica o intelectual; otro que tiene más bien las características del diálogo contractual, de la negociación; este último es el plano propio de los políticos* (SPMIII 70). Esa distinción de planos se funda en la distinción de dos ámbitos de la práctica social humana: el teórico de la ciencia –el conocimiento del mundo fundado en la experiencia- y el práctico -la orientación de la actividad humana por el proyecto histórico-político fundado en ideales y valores-. La distinción entre estos planos incluye también la diferenciación de las tareas respectivas: *la escisión entre planos prácticos, para los que se reconoce una urgencia, y planos de orden teórico en los que la prisa se paga al precio de la falsedad o hasta de la mentira* (SPMIII 75).

En el terreno ético-político conviene hacer una segunda distinción entre dos campos de lucha: *la distinción entre el contrincante en principio dialógico y el enemigo con que le enfrenta la dialecticidad de los hechos* (SPMIII 73). Esto es, la diferencia entre el plano ético-moral, prepolítico, de las normas cívicas y la libre asociación de los ciudadanos, y el plano político que organiza las funciones sociales a través del Estado utilizando la violencia organizada. Es la diferencia entre dos elementos de la organización social: consenso -el mutuo acuerdo entre los sujetos autónomos asociados que autoregulan su conducta para la constitución de una sociedad- y coacción -la existencia de normas impuestas por una organización de la violencia social que vertebrada la sociedad de clases-. Sacristán constata que la distinción que se da entre las masas de creyentes religiosos y la *irreligiosidad social -la cualificación socialista de la tradición ilustrada* (SPMIII 73)- no es de carácter factual, sino dialógico, resoluble por los procedimientos de la convivencia moral entre ciudadanos. Se trata de la construcción de una sociedad culturalmente tolerante de acuerdo con las tesis ilustradas, que se funde en la dialogicidad y la razonabilidad de los humanos.

Para resolver esta antinomia Sacristán recurre a la distinción lógica entre teoría y práctica: *la relación entre una doctrina de orden técnico, poético o práctico y la teoría en que se apoya [...] no es nunca de deductividad plena* (SPMIII 76). Pues la *organicidad histórico-empírica se basa en la mera coherencia* (*ibid.*). El plano de la práctica, en el que todos los sujetos deben coincidir por necesidad constitutiva de la sociedad, es el plano de la moral colectiva y la ética personal²²⁰. Con eso Sacristán ha definido las posibilidades del diálogo entre los sujetos sociales: lucha ideológica, pero compromiso práctico entre los comunistas y los cristianos, y lucha práctica sumada a la lucha ideológica entre la clase obrera y la burguesa, es decir, lucha política entre proyectos históricos alternativos, formulados por las clases opuestas. El horizonte filosófico de esta tesis es el concepto de hegemonía de Gramsci: los fines comunistas deben conquistar la hegemonía en la sociedad a través de la superioridad ética de la práctica que inspiran. La finalidad comunista es la propia de la clase obrera consciente, pero ésta aún debe ganar para su causa al resto del proletariado y a otras fracciones de

66). La mención de la guerra santa, como disfraz de la guerra entre clases, recuerda la experiencia de la guerra civil del 36-39.

220 *El plano de la ética es, además, aquél en el cual pueden estimarse de un modo concreto las posibilidades de convivencia incluso material, la compatibilidad de los objetivos sociales y de los valores implícitos en las conductas que cada cual está dispuesto a aceptar como propias; y es el plano en que resulta más factible un lenguaje unitario razonable para todos [...] Empezar seriamente por ella es aconsejable para evitar chapucerías* (SPMIII 76-77).

clase para formar un bloque histórico bajo su dirección capaz de introducir cambios revolucionarios en la sociedad. Lo característico de Gramsci es haber señalado que la fundamentación de esa política de hegemonía se halla en el terreno ético y cultural.

En este texto Sacristán muestra que la línea política se fundamenta en una concepción ética: el rasgo propio del voluntarismo como línea política se funda en la decisión personal de llevar a cabo una conducta dirigida por principios racionales. El carácter de esa ética es la consciencia clara de los fines universales de la especie humana. La fundamentación, la unidad inmanente de la género humano como especie racional. Es una ética, por tanto, del convencimiento y la ejemplaridad: la superioridad moral es el fundamento del poder político. La lucha política es lucha por imponer principios teóricamente fundados de regulación social y el principio de una sociedad socialista es la autoproducción del ser humano por el trabajo.

2. La crítica de la política comunista.

La posibilidad de una sociedad fundada en el consenso es la condición de la abolición de la política y el estado; para ello se hace necesario el desarrollo y fortalecimiento de la sociedad civil, de las instituciones espontáneas y voluntarias de los trabajadores y el pueblo. La intención de superar la política como forma de organización de la sociedad, para permitir el desarrollo de la sociedad civil, es condición de una práctica auténticamente comunista. Pero es algo que ha dejado de estar presente en el movimiento comunista. Ello se hace evidente con los sucesos de Praga de 1968. En 1968 las perspectivas políticas de los comunistas sufren un severo correctivo, cuando las fuerzas del Pacto de Varsovia ponen fin a la llamada 'primavera de Praga', mientras que en el mundo occidental los partidos comunistas se oponen a los movimientos sociales de protesta que se originan alrededor del Mayo francés. La crisis del movimiento comunista se agudiza. En la práctica del partido comunista catalán, el Partit Socialista Unificat de Catalunya, la burocratización y falseamiento de la democracia interna se hacen cada vez más evidentes para Sacristán -doc.128-1967, doc.60-1969, doc.71, 72-1970, AH-PCE-, al tiempo que el movimiento estudiantil pierde el norte político -doc.26-1970, AH-PCE-.

Sacristán ha realizado un análisis político de la situación checoslovaca y de su significado para la estrategia comunista en un texto que se incluyó en la publicación del libro de Alexander Dubcêk -dirigente del Estado y del Partido Comunista Checoslovacos en 1968-, titulado *La vía checoslovaca al socialismo* -Barcelona, Ariel, 1968-. El texto se titula *Cuatro notas a los documentos de abril del Partido Comunista de Checoslovaquia*, y viene encabezado por un lema del *Programa de Acción* de este partido que dice: *La victoria de la verdad, que es la causa del socialismo* (SPMIII 78). Este es, sin duda, el propio programa del marxismo de Sacristán y su identificación con los puntos de vista del PCCh en las 'cuatro notas' que le dedica a los documentos es evidente.

Esa sentencia sobre la verdad corresponde a una realidad característica de ese *Programa de Acción*: la de ser *la primera autocrítica del socialismo leninista* (SPMIII 83). Por eso este programa es visto por Sacristán como una realización del *pensamiento leninista -y, en Europa occidental, gramsciano* (SPMIII 80): es un programa que busca

poner en práctica la noción de hegemonía político-social fundada en el consenso del proletariado dirigido por el partido comunista. Ese decir la verdad consiste en *la descripción -plena o sólo alusiva, según los casos- de la realidad social del país, de la situación del socialismo a los veinte años de construcción y gestión con métodos crecientemente burocráticos* (SPMIII 86). Esta veracidad es lo que hizo posible la adhesión del pueblo checoslovaco al programa del partido: *la espléndida decencia lingüística de ese modesto 'obtener algo' basta acaso para explicar la entusiasta adhesión al PCCh de un pueblo socialista amenazado de despolitización por la retórica exaltación oficiosa, de reglamento, que necesariamente acaba por ser falsa* (SPMIII 87).

Este *acertado planteamiento analítico* (SPMIII 89), que reconoce los errores cometidos en la construcción del socialismo, recoge la crítica de Togliatti a la burocratización del partido en 1956 con motivo de la desestalinización (*ibid.*). Sacristán señala los resultados del análisis político del PCCh como un triunfo del leninismo a la hora de afrontar los problemas reales del desarrollo histórico: *La autocrítica leninista del PCCh desemboca en dos principios de alcance teórico. Primero: que la victoria del partido comunista y la primera fase de construcción socialista -en concreto, los veinte años de poder del PCCh- no han aportado a la clase obrera el socialismo [...] Segundo: que la burocratización del leninismo tiene como causa última, según lo formula el Programa de Acción, «la falsa tesis según la cual el partido es el instrumento de la dictadura del proletariado»* (SPMIII 90).

La renovación que el Programa de Acción está fundada en un análisis que retoma *la tesis de las contradicciones en el seno del pueblo, de Mao Tse-tung, y de la tesis de los congresos XX y XXII del PCUS acerca de la función de las organizaciones sociales en la democracia socialista* (SPMIII 84). El análisis programático del PCCh está en relación directa con la perspectiva de superar las condiciones históricas del primer desarrollo socialista: el análisis *'histórico-materialista' del final de la «acumulación primitiva» socialista* (SPMIII 91) se fundamenta en que la estructura de la producción *«no corresponde a las condiciones checoslovacas y 'se ha alejado del desarrollo progresista de las fuerzas productivas'»* (cit. en SPMIII 91). A esta cita del informe de Dubcek al pleno del Comité Central del PCCh, Sacristán añade un comentario que supone un replanteamiento teórico y critica las fórmulas del marxismo dogmáticamente aplicado, lo que para él supone retomar la crítica realizada en 1963 -doc.78-1963-, cuando pedía la superación del zhdanovismo: *el sistema puede entrar en contradicción con las fuerzas productivas no sólo por sus relaciones básicas de producción (como le ocurre al capitalismo), sino también por circunstancias sobreestructurales, debidas a un desarrollo desigual respecto de los elementos básicos* (SPMIII 91-92).²²¹ La deformación de la teoría marxista por el estalinismo, denunciada por Lukács, se corresponde con la explotación de la clase obrera por la burocracia estatal.

Esta formulación ha sido inspiradora del hacer teórico de Sacristán. Por su lado, los comunistas checoslovacos revisan la tesis de Stalin sobre la sociedad socialista y retoman una formulación de Marx en su programa, que es también tesis básica del marxismo de Sacristán: *"«el socialismo nace, se sostiene y triunfa en la unidad del*

²²¹ La crítica que Herbert Marcuse hace esos años en su libro *El marxismo soviético*, publicado en 1958, señala el 'uso mágico' de la teoría marxista por la burocracia soviética.

movimiento obrero con la ciencia»" (cit. en SPMIII 92). El Programa propone como tarea la construcción de la democracia socialista, en la que creatividad, productividad e investigación, se unen a la extinción de los antagonismos de clase -aunque pervivan las 'contradicciones en el seno del pueblo'-. Para el socialismo, la democracia *es un asunto de fuerzas productivas, un complejo indescomponible de racionalidad y libertad* (SPMIII 93). Y el propio programa comienza por ser un ejercicio de la libertad cuando muestra autocriticamente la verdad del análisis histórico, cumpliendo así la máxima que invierte la inmanencia de la libertad y que hemos considerado la síntesis del marxismo ilustrado de Manuel Sacristán: 'la verdad como esencia de la libertad' –expresión de su intelectualismo ético-.

Sacristán alaba el Programa por *su consciencia de la historicidad* (SPMIII 94), *tan relacionada con la investigación sin prejuicios dogmáticos* (SPMIII 95), recalcando también el principio que mueve esa consciencia: *el requisito imprescindible para una investigación sin prejuicios es el reconocimiento de la ignorancia propia* (SPMIII 94). Señala también el principio comunista del Programa: la perspectiva de una desaparición del Estado y del final de la necesidad de la actuación política: *todo poder político es un mal, incluso en las fases en que resulte más necesario* (SPMIII 81). Por eso la actuación de los comunistas checoslovacos no puede ser llamada derechismo: *se trata de política no-burocrática, respondiente a las auténticas necesidades de las clases trabajadoras urbanas y rurales* (SPMIII 96). En el último punto de sus notas Sacristán analiza el marco histórico de los sucesos checoslovacos: hay tres problemáticas heterogéneas en la situación mundial de los años 60: *la problemática de la derrota del imperialismo en áreas coloniales o semicoloniales, la de la crisis del imperialismo y del poder 'hegemónico' capitalista en general en áreas industrialmente avanzadas [...], y la problemática de la superación de formas manifiestamente agotadas de construcción del socialismo* (SPMIII 97).

El análisis de la fallida renovación checoslovaca del socialismo se amplía en una entrevista concedida a la revista CUADERNOS PARA EL DIÁLOGO -agosto-septiembre 1969-, titulada *Checoslovaquia y la construcción del socialismo*. Aquí Sacristán afirma la importancia vital que para los partidos comunistas occidentales tenía la experiencia checoslovaca, pues suponía la construcción del socialismo en un país ya económicamente desarrollado (SPMIII 244). Al mismo tiempo insiste en la existencia de una crisis del movimiento socialista y del marxismo que *no ha hecho más que empezar* (*ibid.*). Los sucesos de agosto en Checoslovaquia le confirmaron en su impresión de 1964 acerca de la crisis del marxismo, que consiste en la dificultad para superar el cambio de fase en el desarrollo del socialismo. Junto a la percepción de la crisis, existe el reconocimiento de una nueva fase del desarrollo histórico del socialismo, cuyo comienzo Sacristán situaba alrededor de 1945 -texto del seminario de Arrás de 1963-; en 1969 todavía confía en que la crisis del movimiento comunista hará posible el cambio de fase en el desarrollo del socialismo: se trata del *final de una fase poco productiva* por estar tarada con *el pecado original del «socialismo en un sólo país»* (SPMIII 244). Es el reconocimiento de la estrategia internacionalista como propia del movimiento comunista. Sin embargo, en los años siguientes esa crisis no iba sino a profundizarse hasta extremos inconcebibles en aquella época.

En 1963 la periodización que establecía Sacristán tenía por objeto apoyar la estrategia política de la transición pacífica al socialismo a través de la vía democrática; esta

periodización se fundaba en las correlaciones de fuerza entre el campo socialista y el capitalismo. Por eso la gran victoria en la guerra mundial suponía la posibilidad de un cambio de fase. Pero en 1969 la evidencia de los problemas del campo socialista para renovarse 'creadoramente', añadida a la situación de podredumbre (SPMIII 245, doc.60-1969, AH-PCE) sin cambio revolucionario en las sociedades del capitalismo desarrollado -situación manifestada por el Mayo del 68 en Francia-, indicaban a Sacristán que la crisis se iba haciendo de mayor profundidad que lo supuesto, y que había que buscar nuevos elementos de juicio. Sacristán sigue trabajando en ese tema y señala la necesidad de no perder la paciencia (SPMIII 246). Además esta situación de podredumbre -crisis capitalista sin propuesta de recambio socialista, sin transformación de la organización social- le parece conducir al fascismo (SPMIII 245), como sucedió en los años 30.

En esa entrevista Sacristán insiste en la caracterización de Dubcek de las sociedades del Este de Europa (SPMIII 240-243) y apoya la denuncia que los comunistas checoslovacos hicieron de *la aplicación (ilegal, antijurídica) de la coacción de la dictadura del proletariado contra el proletariado mismo* (SPMIII 242). Para mostrar la corrección de las tesis de Dubcek y de los comunistas checoslovacos, Sacristán hace un análisis de las sociedades que denomina "*pre-socialistas*" (SPMIII 258-259). Los pasos de ese análisis son: la distinción del significado de teoría frente a ideología²²² (SPMIII 247-248), y la afirmación del carácter científico de la experiencia checoslovaca (SPMIII 249, 261); la ideologización del marxismo como fuente de la falsificación burocrática (SPMIII 248); el estalinismo falsifica la dictadura del proletariado (SPMIII 250), y es un idealismo que provoca la escisión de la sociedad (SPMIII 259); la caracterización teórica de la sociedad socialista como aquella en la que las necesidades de los consumidores dominan la producción (SPMIII 251); el análisis de las contradicciones de la construcción del socialismo (SPMIII 252-253) fundado en la caracterización de *el monstruo inevitable que fue el «socialismo en un sólo país» -el socialismo es necesariamente universal-* (SPMIII 254, 256); la negativa a aplicar las categorías crítico-analíticas de Marx a la experiencia socialista, como origen de la ideologización (SPMIII 258); la afirmación leninista de la alternativa *socialismo o barbarie* y de la falsedad del determinismo histórico (SPMIII 260).

Otro aspecto en el que resulta útil comparar los textos de Sacristán sobre la crisis checoslovaca con los textos del seminario de Arrás en 1963, es la caracterización de la etapa estalinista. La caracterización del estalinismo como etapa de acumulación primitiva a través de la concentración de los poderes económicos y políticos en un Estado centralizado no varía entre ambos momentos del pensamiento de Sacristán, pero la consideración positiva de la labor de Stalin, que puede observarse en los primeros textos, cede lugar a una crítica sin concesiones en los segundos. En 1963 todavía parecía posible que tras la acumulación primitiva 'socialista' se abriera un período de transformación progresiva de las estructuras sociales del Este europeo acompañado de un proceso revolucionario en los países de dominación capitalista o dependientes de ella. Pero si en 1964, tras el fracaso del período reformista de Jruschov, Sacristán veía los peligros de la situación creada y pedía tomar medidas urgentes para la solución de los problemas teóricos, en 1968 las admoniciones se habían cumplido.

222 *La teoría debe ser distinguida analíticamente de la posición de fines, que es una tarea político-filosófica. Ideología es la indistinción de ambos campos teóricos y el tomar la segunda como un aspecto de lo primero en base a un uso arcaico de la palabra 'teoría'* (SPMIII 247-249).

Sacristán vuelve a formular, en las respuestas de la entrevista, la finalidad más general de la política comunista como la desaparición del Estado: *el problema consiste en descubrir cuál es el desarrollo económico que puede llevar antes a la disminución del poder del aparato productivo y, consiguientemente, del Estado* (SPMIII 254). Se trata de crear una cultura que permita el máximo de autonomía de las personas sin olvidar que la socialidad constituye el rasgo básico de la persona. Esa tesis se formula en relación a la defensa de las posiciones checoslovacas, y probablemente como resultado de la reflexión sobre su programa. La desaparición del Estado está relacionada con una producción económica que está al servicio de las necesidades reales de los consumidores: Sacristán apela a Marx y a la visión de un mundo de riqueza creado por el desarrollo industrial. La crítica del mercado como institución reguladora de la vida social capitalista, que se había hecho en *Studium generale para todos los días de la semana*,²²³ se completa ahora con la crítica del papel regulador del estado burocrático.

Sacristán volvió a escribir, en 1978, diez años después, sobre el tema de la crisis checoslovaca de 1968 a instancias de la revista de las Juventudes Comunistas de Cataluña *JOVE GUÀRDIA*. La respuesta al cuestionario que le presentó esta revista es un resumen de las tesis defendidas en los otros dos textos de 1968 y 1969 sobre Checoslovaquia. Ahora, en 1978, Sacristán relaciona la incapacidad para aceptar la verdad con el sectarismo: *el miedo a la verdad, a la manifestación de la realidad, es uno de los sentimientos más extendidos entre los sectarios, igual si son de derechas que si son de izquierdas* (SPMIII 278). La crítica va dirigida contra *el optimismo hipócrita propio de la propaganda de todo poder despótico* (*ibid.*), y acompañada por el reconocimiento de *la resistencia 'comunista' a los autoritarismos del este de Europa* (SPMIII 280). El pesimismo acerca de la evolución de esos países es además evidente. Sacristán ha opuesto, frente al 'optimismo hipócrita de la propaganda', su propio pesimismo, que es, para seguir una máxima de Gramsci, *'pesimismo del entendimiento y optimismo de la voluntad'*. Se trata de un voluntarismo materialista que, fundándose en el reconocimiento científico de la realidad, se opone al voluntarismo idealista de la burocracia estatal (SPMI 259), y busca la construcción de un 'bloque histórico', dirigido por la clase obrera consciente, a partir de un compromiso entre los agentes sociales fundado en el diálogo. El compromiso ético viene a ser un elemento táctico de la construcción del bloque histórico; pero al tiempo contiene un elemento estratégico al poner las bases de lo que ha de ser la sociedad futura; el compromiso ético es una actualización del socialismo. Uno de los elementos cruciales de esta ética superior que establece el proletariado es la elaboración, por parte de sus 'intelectuales orgánicos', de un lenguaje que describe plausiblemente la realidad social -y éste es el sentido de la máxima según la cual 'decir la verdad es revolucionario'- . Y esto es, al mismo tiempo, hacer ciencia social -ciencia social que es ya práctica social, *ciencia social en acto*, como el sentido más propio de la actividad intelectual de Lenin-

3. La línea política leninista-gramsciana.

223 *Lo esencial para cumplir esta tarea es, naturalmente, suprimir la base de la irracionalidad, las instancias meramente mecánicas, inconscientes, no-humanas que mueven hoy la división del trabajo entre nosotros. Una de estas instancias es relativamente moderna: la mercantilización de la vida humana* (SPMIII 48).

En la entrevista que concedió a Sergio Vilar para su libro *La oposición a la dictadura*, Sacristán se definió como *marxista y leninista* (op.cit.p.249). El empleo de la conjunción tiene como objetivo diferenciarse tanto de la línea oficial del Partido como de la corriente denominada marxista-leninista de carácter maoísta. El Partido Comunista de España abandonó la definición de marxista-leninista en el IX Congreso de 1978. El leninismo significa para Sacristán el planteamiento de la cuestión del poder político como tema central de la práctica revolucionaria y con la perspectiva comunista de la extinción del estado. El leninismo en occidente toma forma gramsciana.

En 1969 Sacristán vuelve a trabajar sobre Gramsci. Prepara la *Antología* de escritos de Antonio Gramsci que aparecerá en 1970 editada por Siglo XXI. Para esta publicación iba destinado una extensa nota introductoria en la que Sacristán tenía previsto esbozar una biografía de Gramsci. Esa nota introductoria no apareció finalmente en el libro, pero quedó escrito un borrador que muestra el estudio intenso que Sacristán hizo de la obra y la vida de Gramsci²²⁴. El borrador se titula *El orden y el tiempo*, título que Sacristán justifica afirmando que hay que *ver como motivo rector del pensamiento y la práctica del fundador de L'Ordine nuovo el problema del 'orden' de la vida de los hombres, el tema de la caducidad del orden viejo, y el de los 'tiempos' con y en que puede aparecer el orden nuevo* (op.cit.pp.2-3). Esa pequeña biografía de Gramsci escrita por Sacristán sigue muy en detalle las vicisitudes de su lucha política y parece tener el objetivo de dar al lector el contexto preciso en que fueron escritos los textos escogidos de la *Antología*. Pero además de su importancia como trabajo historiográfico el escrito tiene detalles de interés para el pensamiento de Sacristán.

En primer lugar, la introducción del escrito contiene una reflexión sobre el personalismo en su forma marxista. La noción de persona que había constituido el centro de las reflexiones sobre la cultura de Sacristán en los tiempos de LAYE, es retomada ahora desde el pensamiento de Gramsci con la idea de 'centro de anudamiento'. Esta idea es una versión de la noción de persona enriquecida por el análisis marxista de la sociedad y supone la idea también gramsciana de la organicidad del individuo a un grupo social, que incluye la del intelectual a una determinada clase. Ser centro de anudamiento significa que el sentido de la vida y la obra de una persona debe buscarse en el conjunto de las relaciones humanas que constituyen su realidad. El fundamento personalista de su pensamiento juvenil tiene así su eco en la formulación de Gramsci.

El segundo elemento de las tesis políticas de Gramsci es el idealismo. Sacristán vuelve a desarrollar en 1969, como hizo en el artículo de 1967 más arriba comentado, el tema de la influencia decisiva del pensamiento idealista en la formación de la idea revolucionaria en Gramsci. La formación de esta idea revolucionaria es analizada por Sacristán en detalle: parte de un 'instinto de rebelión' que surge ante las injusticias de la sociedad burguesa y toma forma socialista en la relación con las luchas obreras contra la explotación capitalista. El paso por la Universidad y el contacto con la cultura italiana de principios de siglo conforman, sin embargo, el marco intelectual idealista del pensamiento de Gramsci durante sus primeros años. Sacristán señala la identificación en

224 Tengo una copia mecanografiada de este borrador gracias a la gentileza de Juan Ramón Capella, quien da la fecha de 1969 como datación más probable de este texto. (En fecha posterior a la lectura de esta tesis, el libro fue publicado en ed. Trotta, Madrid, 1998).

Gramsci de idealismo con pensamiento revolucionario, añadiendo que *ese idealismo espiritualista, rasgo básico de su formación intelectual, será siempre fuente de peculiares dificultades y paradojas en la lectura gramsciana de Marx (op.cit. 8)*. Esas dificultades provienen asimismo de la deformación del marxismo de principios de siglo que como teoría de la socialdemocracia acusa rasgos mecanicistas y positivistas.

A partir del idealismo de su formación juvenil -del que Sacristán subraya que *no es fundamentalmente academia sino rebeldía (op.cit.11)*-, Gramsci se esfuerza por asimilar el marxismo. Esta asimilación no se hace sin dificultades, señala Sacristán, y se resuelve mediante *mezclas sin sintetizar (op.cit.p.15)* en la primera época de su pensamiento. Importante es la distinción implícita entre síntesis y mezcla. Precisamente, la noción de concepción del mundo sería una forma de ocultar las insuficiencias en la comprensión dialéctico-sintética en Gramsci.

Pero la influencia del movimiento obrero socialista dirige la reflexión de Gramsci hacia el marxismo. Por ejemplo, en el artículo publicado en un periódico de breve duración *LA CITTÀ FUTURA*, que se caracteriza por su *mesura crítica tendencialmente marxiana y la preeminencia de la práctica que ha adquirido la resolución revolucionaria (op.cit. 16)* y donde Gramsci justifica la tendencia a la utopía sin caer en ella. Además de estas características, el pensamiento primero de Gramsci contiene ya los elementos que han de definir su pensamiento maduro: anticipaciones de la idea de hegemonía, definida como *el carácter universal del proletariado (op.cit. 8)*; *el negar el tiempo como factor del progreso (ibid.)*; *la atención a la peculiaridad nacional de la situación de cada proletariado (ibid.)*; *el análisis y crítica de las costumbres* realizado para *IL GRIDO DEL POPOLO (op.cit. 9)* y que expresamente es el objetivo de Sacristán cuando dirige la revista del PSUC *NOUS HORIZONS*²²⁵. Otras características del pensamiento de Gramsci derivan de su *formación humanista y culturalista (op.cit. 10)*²²⁶.

El segundo período de su vida comienza, según Sacristán, con la Revolución Rusa en 1917. La recepción de las ideas de Lenin por Gramsci había comenzado con la conferencia de Zimmerwald y la oposición a la Guerra de 1914 en Europa. Para Gramsci se trata del descubrimiento de la posibilidad de un marxismo revolucionario: *Gramsci había notado la importancia de las ideas de los 'maximalistas rusos' para la reconstitución de un marxismo revolucionario (op.cit.p.17)*. Lo que es otra afinidad de Sacristán con Gramsci: su estar atento a los movimientos políticos que surgen en la

225 Ver la entrevista concedida en 1979 a la propia *NOUS HORIZONS: la redacción de HORIZONS [primer nombre de la revista] en el interior [del país] quiso practicar desde el principio 'un programa gramsciano', un programa de 'crónica de la vida cotidiana' entendida como totalidad dialéctica concreta, como la cultura real (SPMIII 282)*.

226 Vistos estos caracteres de la personalidad de Gramsci, cabe hacer un balance del significado de una posible identificación de Sacristán con él. Se ha dicho que esta identificación era más con Togliatti que con el propio Gramsci, más con el dirigente político que con el pensador. Pero hemos visto a Sacristán elegir el camino del trabajo intelectual afirmando que en él podía rendir más. Se puede pensar que esa afirmación dependía de unas circunstancias en las que Sacristán no tenía mucha opción: su renuncia a la lucha política dentro del partido puede interpretarse como escepticismo ante la capacidad de los líderes comunistas para la dirección política. Pero también Gramsci tuvo dificultades con la dirección soviética de la III Internacional con motivo del caso Trotski y la persecución de los cuadros dirigentes del partido que le costó la vida a Bujarin; es posible interpretar que las dificultades de Sacristán con la dirección del partido en el Estado español son paralelas a aquéllas. Atendiendo a la práctica real de Sacristán como intelectual orgánico, debe deducirse su afinidad con Gramsci.

escena social para la 'reconstitución de un marxismo revolucionario', es lo que explica su percepción de las nuevas corrientes sociales en los años 80. Gramsci sostiene *la convicción de que los hechos rusos confirman su inspiración revolucionaria contra el marxismo oficial, evolucionista o fatalista, de la derecha y de la izquierda clásicas, respectivamente* (op.cit. 18). Sacristán recoge la importancia de ese momento para el desarrollo del pensamiento de Gramsci²²⁷: esta frase es la *clave* del pensamiento de Gramsci sobre *la doctrina de un socialismo revolucionario*, afirma Sacristán, *porque muestra su motivación: contruir la fundamentación ideal de la voluntad revolucionaria* (ibid.); Gramsci comparte así la tesis fundamental del leninismo²²⁸. La afinidad con Lenin está fundada, señala Sacristán, en la composición de idealismo y materialismo dentro de una teoría que resulta así dialéctica²²⁹. Esa sintonía de su pensamiento con el de Lenin, es la base de la percepción de Gramsci sobre la importancia del leninismo y de los bolcheviques en los fenómenos de la Revolución Rusa desde el primer momento en febrero; y esa percepción fue compartida por la clase obrera italiana; surge así la compenetración entre el intelectual revolucionario y la clase revolucionaria que da origen a la experiencia italiana de los años 1919-1920: la lucha de los obreros turineses por la instauración de los Consejos de fábrica. El fracaso de este movimiento convence a Gramsci de la necesidad de construir un Partido Comunista cohesionado y disciplinado como condición indispensable de la victoria de la clase obrera. Ese mismo fracaso está en la base de la contrarrevolución italiana de los años siguientes que da origen al fascismo, posibilidad que Gramsci ha visto desde el mismo momento del fracaso. Esta previsión de Gramsci se fundamenta en la comprensión de que *lo inminente es sólo la crisis resolutive del período, no necesariamente el socialismo* (op.cit. 28); pues la crisis se puede solventar de varias formas. El pensamiento de Gramsci por hallarse anclado en una comprensión correcta de la relación -sintética o dialéctica- entre idealismo y materialismo, entre subjetividad revolucionaria y objetividad social, no ha pecado del determinismo histórico del que adolecen las versiones oportunista o derechista y sectaria o izquierdista del marxismo. En el texto sobre Gramsci, Sacristán analiza las características opuestas de la derecha y la izquierda: *el derechismo no ve la novedad cualitativa del orden socialista [...]. El izquierdismo, por el contrario, hace del orden nuevo una verdad puramente utópica y religiosa, escatológica* (op.cit. 34).

Otro elemento que Sacristán subraya en Gramsci, por ser otro de los elementos de su identificación con el leninismo, es su apertura hacia los anarquistas, lo que Gramsci ha descrito -y Sacristán cita aquí- como *la «contaminación anarquista» de los leninistas* (op.cit.p.29). Sacristán ha subrayado esta característica del leninismo, enlazándola con

227 Gramsci escribe el artículo *La revolución contra El Capital* donde afirma: «*Lo cierto es que su doctrina [de Marx] depende del idealismo filosófico y que en el desarrollo interior de esa doctrina se encuentra la corriente ideal en la cual confluye su adecuación histórica al movimiento proletario y socialista*» (cit. en op.cit. 18).

228 [...] *la tesis de que el pensamiento de Marx no pone nunca como «factor máximo de la historia los hechos eco-nómicos brutos», sino la totalidad concreta que es la sociedad, con hombres que se reúnen, se comprenden en una cultura o consciencia, es la sustancia de la interpretación de Marx política o praxeológica (no meramente científica o teórica) y dialéctica (no mecánica o economicista) que se conoce con el nombre de leninismo* (op.cit. 20).

229 *Lenin y Gramsci recorren aquel camino en sentidos contrarios: Lenin parte de Marx y recupera a Hegel para darse razón de la naturaleza revolucionaria (dialéctica) del pensamiento marxiano. Gramsci a la inversa, parte filosóficamente del idealismo que es su herencia cultural, y en su proceso de profundización de la obra de Marx cree llevar él mismo, en esa tradición idealista, el principio revolucionario. La influencia bolchevique le permite redescubrirlo en Marx* (op.cit.20).

la perspectiva de desaparición del Estado, en su escrito sobre el movimiento checoslovaco del año 68 y como crítica de la intervención de las tropas del Pacto de Varsovia en la República Socialista de Checoslovaquia. La perspectiva anarquista está en relación con la estrategia propiamente leninista de construcción de un 'tercer organismo' de representación de la clase obrera entre el Partido y el Sindicato que es el embrión del Estado proletario. La hegemonía del proletariado se organiza a través de sus instituciones propias: en este tercer organismo participa toda la clase obrera exigiendo la colaboración de personas con diferentes modos de pensar existentes en la clase obrera. Sacristán explica así la existencia del 'tercer organismo' –que es la autoorganización de la sociedad civil- a partir de la experiencia de los consejos torineses de fábrica: *la necesidad de que la revolución política arraigue en la 'productiva' y el poder político en el de la población; la necesidad dialéctica de que el orden de la sociedad política sea trasunto del de la sociedad civil y arraigue en él, la necesidad de que sus tiempos se entrecrucen desde el principio* (op.cit. 30).

Sacristán apunta también un comentario a la célebre distinción gramsciana entre guerra de posiciones y guerra de movimientos como una distinción fundada en dos sociedades con características distintas: la oriental y la occidental. Esta tesis conocida es interpretada por Sacristán con un matiz propio que le aleja de otras interpretaciones: no existe exclusión entre ambas estrategias, pues si la lucha proletaria en el marco de la sociedad occidental se desarrolla según la estrategia de guerra de posiciones, desenvolviéndose en el terreno de la vida cotidiana, esto no excluye, en cambio, la posibilidad de una ruptura revolucionaria, de una guerra de movimientos, en el momento en que la guerra de desgaste haya deteriorado las posiciones del enemigo de clase²³⁰. Esta caracterización de la estrategia revolucionaria comunista tiene una punta crítica dirigida a la dirección del movimiento comunista internacional: el año anterior, 1968, el Partido Comunista Francés se había opuesto a proclamar la huelga general revolucionaria en un momento en el que, como en ningún otro después de la Segunda Guerra Mundial, los franceses estaba alzados contra la organización conservadora de la sociedad. El haber desaprovechado este momento de poner al día la revolución proletaria es visto por Sacristán como el segundo momento del discordo aldabonazo del 68 que pone sobre aviso de que se acaba de cerrar un período de la historia moderna que comenzó con grandes esperanzas de realizar la nueva sociedad socialista.

4. La crítica de la Universidad como modelo de una teoría de la revolución.

El análisis crítico de la Universidad será uno de los campos principales de intervención política en la formación cultural española para Sacristán. Este análisis había comenzado ya en LAYE y se continúa en el año 63 con la conferencia en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona arriba comentada; en 1966 Sacristán elabora el *Manifiesto por una Universidad democrática*, leído en la Asamblea fundacional del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, como análisis crítico de la Universidad en el Estado español, al que se adjunta un programa político de transformación de la misma²³¹. La renovación de la Universidad es una de las tareas

230 [...]tras la gris y hasta negra cotidianeidad de la guerra de trincheras se esconde la preparación de una futura fase de guerra de movimiento, definitiva a causa del desgaste sufrido por las líneas enemigas y a causa de la universalización política de los motivos propios (op.cit.p.41).

231 En este Manifiesto se dice: "[...]nos dirigimos a la opinión pública para informarla acerca del estado de la enseñanza superior en España, proponerle una perspectiva de renovación de la misma y pedirle que tome como propia una tarea cuyo cumplimiento importa a todo el país: conseguir una Uni-

políticas que Sacristán se ha propuesto en el marco de la lucha por una sociedad española democrática. Se trata de crear una cultura fundada en la ciencia como instrumento de transformación social. Sacristán enumera en el Manifiesto las causas del atraso de la Universidad española en los años 60 y su incapacidad para situarse a la altura de las tareas que requiere el desarrollo de la sociedad moderna (SPMII 51-52): *emigración universitaria, imposición de modelos culturales arcaicos incompatibles con la libertad de la cultura, burocratismo centralista, precariedad del profesorado no-numerario, destrucción inflexible de los pocos conatos de renovación que produjo la Universidad española en las primeras décadas del siglo.*

La solución propuesta es un programa que se funda en la tesis de Marx sobre la adecuación/ inadecuación de fuerzas productivas y relaciones de producción²³². Por ello hace falta una reforma democrática de la Universidad como *única posibilidad de que el progreso técnico sea también progreso social, así como, a la larga, la única posibilidad del progreso técnico mismo* (SPMIII 54). Es decir, la solución de los problemas de la Universidad están en relación con su función social. La Universidad en una sociedad moderna debe promover la calificación cultural de numerosos individuos, por lo que la reforma democrática debe permitir además el acceso a la Universidad de las capas sociales menos favorecidas. El programa incluye además entre sus postulados: la necesidad de valorar las materias de enseñanza, la exigencia de respeto por la pluralidad cultural y lingüística, la necesidad de una política de investigación pura y aplicada, la superación de la especialización estrecha y la supresión de la censura.

El punto IV del manifiesto está dedicado a desarrollar el programa de 'la libertad universitaria', exponiendo las exigencias de las libertades de enseñanza -que incluye eliminar la posibilidad de discriminación política e ideológica en el acceso a la docencia-, investigación, expresión y asociación, además del carácter democrático y representativo de los órganos académicos. La conclusión de este programa democrático es que *la Universidad debe tomar en sus manos la causa de la libertad de la cultura e insertarla en el amplio horizonte de la lucha por la libertad en la sociedad española* (SPMIII 61).

El análisis de la enseñanza en el Estado español realizado en el *Manifiesto por una Universidad democrática* se completa en las respuestas que Sacristán escribió para una encuesta sobre este tema realizada por Sergio Vilar y publicada por éste en el volumen *Protagonistas de la España democrática*. Sacristán relaciona los problemas de la enseñanza en el Estado español con la estructura clasista de la sociedad,²³³ y propugna, como solución a los problemas de la enseñanza española, *la expansión de la enseñanza gratuita* (op.cit. 614), fundándose en que *la actual situación no es superable sin un cambio del contenido de clase del poder político y de la política cultural en España* (op.cit. 612).

versidad capaz de dominar los problemas técnicos y sociales de la época, una Universidad democrática (SPMII 50).

232 [...]las fuerzas que mueven el progreso técnico son, en última instancia, fuerzas sociales, y sólo pueden ser duraderamente activas si cuentan con las formas de organización social que les corresponden (SPMIII 54).

233 El vicio clasista de la enseñanza en España es, en efecto, particularmente grave y tiene manifestaciones más extensas que en otros países dominados por capas sociales análogas. Creo que eso se debe al peculiar anacronismo estructural e ideológico de la oligarquía española (op.cit. 608).

Las conferencias de Sacristán sobre la *Universidad y la división del trabajo*, fechadas en 1969-1970 (SPMIII 98), constituyen un análisis marxista de la función social de la Universidad y suponen de este modo el establecimiento de una orientación teórica para el programa político comunista sobre el problema universitario. El análisis comienza pasando revista a las concepciones liberales de la Universidad: *el elemento más frecuente de la actitud académica liberal es hoy la crítica de la «multiversidad», de la fragmentación de la universidad clásica* (SPMIII 100). Debajo de esa fragmentación Sacristán comprueba el fenómeno de *la disgregación de la cultura moderna* (SPMIII 101), *la radicalización sorprendente de la división del trabajo* (SPMIII 102) y la *tensión entre conocimientos más generales y contemplativos («teóricos») y conocimientos más especiales y operativos («técnicos»)* (SPMIII 103). Como modo de afrontar a esa situación la concepción liberal de la Universidad propone la reorganización del saber universitario como 'universalidad': la restauración del viejo ideal humanista del renacimiento de *la sabiduría pura y universal* (SPMIII 105). Pero Sacristán señala a continuación que la naturaleza de ese ideal en condiciones de escasez es *objetivamente clasista* (SPMIII 105) y encubre *la nostalgia, consciente o no, de la integrada 'cultura' europea pre-capitalista* (SPMIII 106).

Después del análisis de la concepción liberal, Sacristán analiza las causas estructurales de esa concepción. Sacristán parte del supuesto de que la concepción liberal sobre la Universidad es la expresión de una actitud moral: *una aspiración a componer la fragmentada vida moral de los individuos de la sociedad capitalista* (SPMIII 108). Ahora bien, esa descomposición de la vida moral es al mismo tiempo el resultado de *la rotura de la orgánica servidumbre feudal* y de la universalización de *la idea de libertad* (SPMIII 108). Por eso la crítica medievalizante del capitalismo da origen a la ideología fascista (SPMIII 109).

El ensayo de Ortega *Misión de la Universidad* sirve a Sacristán para ejemplificar la concepción liberal de la Universidad²³⁴. Se trata de una concepción de la hegemonía que *revela su carácter conservador en su afirmación implícita de la eternidad de la sociedad de clases y del estado* (SPMIII 114). El programa político comunista tiene como objetivo final -es decir, como idea reguladora- la abolición de las clases y con ellas de la política como actividad derivada de la lucha de clases y del estado como forma institucional de esa política. La organización de hegemonía por la Universidad – el consenso sobre la dominación de una clase social-, es un *hecho ya conocido*; sin embargo, *el aparato hegemónico de la sociedad moderna rebasa la Universidad* (SPMIII 114). La división interna del trabajo en esa institución se enmarca en la división técnica y social del trabajo: *los contenidos sobreestructurales ideológicos tienen en la base social esencialmente su fundamento, la razón de su posibilidad [...] pero no su causa eficiente e inmediata* (SPMIII 115). De esa 'determinación en última instancia', no mecánica, se deduce la posibilidad de disfuncionalidad de la Universidad y su

234 Ortega llega por ese camino al tema de la hegemonía: *es necesario, para reorganizar una sociedad de clases en fragmentación, que una capa de individuos -«muchos individuos»- se mantenga en tensa integración interior y, segura de sí misma, dicte al resto de la población valores y creencias concordes con la dominantes sociopolíticas de la base social [...] La Universidad es una institución que produce y organiza hegemonía, acertadamente distinguida del dominio político-estatal propiamente dicho. El desarrollo de Ortega desemboca así en una verdad elemental e importante* (SPMIII 113).

capacidad de *producir oposición a la base social* (SPMIII 116). Esa *autonomía dialéctica o relativa de las sobreestructuras* (*ibid.*) es también el origen del *carácter parasitario* de parte de la producción intelectual en ciencias y en letras (*ibid.*). Esas características de la Universidad en su función de organización de la hegemonía están enmarcadas por la crisis de esa institución, crisis que tiene como trasfondo la crisis de la propia hegemonía burguesa y de la estructura de clases que la sustenta. Las soluciones liberales a la crisis de la Universidad tienden a reorganizar la forma hegemónica burguesa rehaciendo la división del trabajo intelectual a partir de la propia Universidad. De aquí el interés del problema, según Sacristán: *el problema de la división social y clasista del trabajo es la raíz del interés que tiene el tema de la universidad para la clase obrera en general y para el movimiento socialista en particular* (SPMIII 119).

La finalidad de la clase obrera es *terminar con la presente división social clasista del trabajo* (SPMIII 120) y la problemática de la Universidad está relacionada con ese objetivo general del movimiento socialista. Sacristán hace una distinción entre división técnica del trabajo, que no desaparecerá inmediatamente ni con la instauración de una sociedad pre-socialista, y la división social clasista del trabajo propiamente capitalista y que debe ser abolida por la revolución socialista. La problemática de la Universidad está entonces relacionada con la abolición de la división clasista del trabajo propia de la sociedad burguesa. La Universidad debe ser 'superada' en la medida en que funciona como organizadora de la hegemonía burguesa y, por tanto, de la división clasista del trabajo²³⁵.

Los esfuerzos por transformar la Universidad deben orientarse a cambiar su función social, pero ello está en dependencia de la transformación de las relaciones de producción propias del capitalismo: la división social clasista del trabajo. Sacristán hace ahora -fundándose en los textos marxianos: *Marx no vacila en reconocer, con los ojos del científico, un «fundamento natural de la división social del trabajo»* (SPMIII 123)- otra distinción entre *dos formas de la división capitalista del trabajo; la división manufacturera del trabajo y la división del trabajo en la gran industria maquinista* (SPMIII 124-125). La segunda forma es la que propiamente corresponde a las fuerzas productivas más avanzadas en donde se produce *la generalización de la inserción directa del trabajo intelectual en la producción* (SPMIII 127). Y aclara lo que esto significa: *la introducción de la ciencia como fuerza productiva* (*ibid.*) -añadiendo que esa situación ha sido percibida por Marx-. Las consecuencias de ese proceso son que: *la base económica requeriría ya otro dispositivo de división del trabajo: el desarrollo del maquinismo científico [...] posibilitaría un comienzo de superación de la división manufacturera del trabajo, más tiempo para la educación y la instrucción de los trabajadores y, consiguientemente, un proceso de reabsorción de la división entre trabajo intelectual y trabajo físico 'en la producción'. Pero la realidad del maquinismo industrial capitalista no presenta en absoluto esa evolución* (*ibid.*).

235 Sacristán analiza el sentido de la 'superación', entendida como *Aufhebung*: '*Aufheben*' en el sentido de Marx es 'abolir' una determinada objetividad social 'preservando' (al menos) su productividad o su valor de uso y 'elevándola', haciéndola más intensa, o más coherente en sí o con su contexto, o, en el caso principal (el caso revolucionario) cualitativamente nueva, dotada de otra función en la sociedad (SPMIII 120-121).

Así se origina la contradicción entre las relaciones de producción y fuerzas productivas que señala la crisis de la formación económico-social (SPMIII 128). Las contradicciones sociales son el fundamento o posibilidad del proceso revolucionario (SPMIII 131), pero sólo la posibilidad, porque por otro lado *las posibilidades de frenar o decelerar [...] las contradicciones de una formación no son nada despreciables* (SPMIII 131). La estrategia política, que Sacristán propone para el movimiento obrero citando a Marx, es apoyarse en la contradicción de las relaciones de producción con el desarrollo de las fuerzas productivas para cambiarlas: «[...]el desarrollo de las contradicciones de una forma histórica de producción es el único camino de su disolución y recomposición» (citado en SPMIII 129).

El punto de apoyo de la transformación de las relaciones sociales se constituye con las relaciones de producción que introduce el maquinismo: *Marx ha arrancado de esa concepción del maquinismo como fuerza productiva revolucionaria [...] para trazar la perspectiva histórica y política del movimiento obrero inspirado por él* (SPMIII 128). Es muy posible que Sacristán se haya hecho esta idea de la transformación política con la ayuda de los textos de Gramsci sobre el 'americanismo' y sobre 'taylorismo' y 'fordismo', en los que éste analiza la introducción de la industria maquinista como un instrumento de racionalización de la vida social e individual. En todo caso, lo que se diseña en el ensayo sacristaniano sobre la Universidad es una guerra de posiciones, bajo la comprensión de que el proceso revolucionario no se realiza mecánicamente, sino que depende del resultado de la lucha política de las clases sociales. La formulación de la guerra de posiciones gramsciana toma en las palabras de Sacristán la siguiente forma: *la lucha cotidiana e intermedia que es la «normalidad» de la lucha de clases materialmente revolucionaria* (SPMIII 130). Esa lucha política de los trabajadores y sus aliados es una lucha práctica contra la división clasista del trabajo²³⁶. La finalidad de la lucha política de la clase obrera es la abolición de las clases superando la división clasista del trabajo. Pero Sacristán no se olvida de señalar en su análisis que esa lucha política no es sólo el proceso en el que la clase obrera abole la división clasista del trabajo, sino también el proceso por el que los seres humanos individuales se liberan²³⁷.

La división maquinista del trabajo introduce una mutación en la situación de los trabajadores que es un factor determinante en el desarrollo social y contiene los gérmenes de la nueva ordenación social. Esa nueva situación es la 'multilateralidad' de los trabajadores que conlleva el *progreso intelectual de la clase obrera y la aparición manifiesta de un fundamento objetivo del igualitarismo* (SPMIII 133): *La capacidad de cambiar de rama de producción o incluso, cada vez más, de estadio en la producción, posibilitada y crecientemente impuesta a la clase obrera por el industrialismo avanzado, muestra la tendencia a que las diferencias de posición en el proceso productivo sean meramente funcionales* (SPMIII 133-134).

De esta mutación de las fuerzas productivas que origina el maquinismo es de donde surge la capacidad de *superar algunos efectos individuales importantes de la división*

236 [...]el contenido práctico de la abolición/superación de la división social del trabajo dada en cada momento es la actividad política orientada a combatir los fundamentos sociales de aquella división y las formas políticas, mentales y culturales que le corresponden en cada caso (SPMIII 132).

237 El esfuerzo político por superar la base de la división del trabajo es la única actividad en la que el individuo se acerca a una generalidad, a una integración de sus actividades que supere sus idiosincrasias limitadas (SPMIII 133).

clasista del trabajo, la capacidad de oponerse a esa división del trabajo (SPMIII 134). La aplicación de esa teoría política al tema de la Universidad conduce a la tesis de *la superación de la institución universitaria como factor de la división clasista del trabajo* (SPMIII 134). Lo importante de este análisis sacristiano de la Universidad clasista y de su posible superación en una sociedad avanzada es el diseño de una teoría de la revolución en el capitalismo tardío. Ésta es resultado de una voluntad subjetiva constituida sobre la finalidad immanente del proceso histórico, es decir, fundamentada en las contradicciones propias de la sociedad capitalista, en procesos objetivos de la realidad social. Es lo que Sacristán ha denominado 'consciencia de la necesidad' en los textos del Seminario de Arrás. Esos procesos objetivos no diseñan una racionalidad futura, sino una irracionalidad presente que debe resolverse en nuevas formas sociales que no están dadas por el proceso histórico y que deben inventarse en la lucha cotidiana por la creación de la nueva cultura. Lo que está dado por la realidad social es la posibilidad de una crisis revolucionaria en el desarrollo de las contradicciones.

El desarrollo de la sociedad hacia formas de organización no clasistas, no fundadas en la división clasista del trabajo, es decir, hacia el socialismo y el comunismo, implica la necesidad de superar la Universidad. Pues la función de la Universidad es *la producción de hegemonía mediante la formación de una élite, lo cual es incompatible con el socialismo* (SPMIII 134). Hegemonía es *un instrumento que organiza la interiorización del 'poder sobre los hombres'* (SPMIII 135); la producción de hegemonía debe desaparecer con la desaparición del poder político en el comunismo y por ello la Universidad debe desaparecer o al menos quedar profundamente transformada en el proceso político que desarrolla la lucha de la clase obrera. Eso no significa por otra parte la eliminación de las disciplinas científicas, ya que *la investigación científica y la técnica tienen siempre -particularmente desde que se fundieron en principio en la Europa moderna- una función revolucionaria* (SPMIII 136).

La función histórica principal de la Universidad, la producción de hegemonía no es compatible con el desarrollo moderno de las fuerzas productivas que tiende a la abolición de la división clasista del trabajo. Frente al principio clasista de la organización social, apoyado en la Universidad, se debe oponer el principio de organización socialista de abolición de las clases²³⁸. El principio del socialismo se debe desarrollar en un programa de orientación práctica. Ese programa se realiza, como ya había señalado Sacristán en su ensayo sobre Lukács de 1967, en la interacción del conocimiento científico y los valores, y de ambos con la práctica²³⁹. Sacristán da un paso hacia la definición de la orientación práctica estableciendo un principio general característico: *el problema más básico sobre el que hay que conseguir orientación se refiere a la concepción de aquello que es superable en la fase histórica en que se vive* (SPMIII 140).

238 [...]el principio socialista de la división del trabajo implica la abolición/superación de las categorías sociales intelectualidad, burocracia, etc., no la desaparición del trabajo intelectual, administrativo, etc. (SPMIII 139).

239 Sacristán repite el argumento de la dialéctica como síntesis: *La zona de mediación entre los principios -que son formulación de fines- y la decisión práctica, la zona en que se consiguen orientaciones generales de la actividad, es el espacio de una dialéctica en la que intervienen los fines o principios y el conocimiento de los hechos* (SPMIII 139).

La orientación práctica general, fundada en la contradicción principal más arriba analizada, es: *lo superable es la 'existente' división del trabajo, que sigue siendo fundamentalmente -como explica Marx- la división manufacturera, impuesta a nuevas fuerzas productivas, las de la gran industria maquinista (y hoy cibernética), por el poder de las clases dominantes* (SPMIII 141). La división manufacturera del trabajo se funda en el principio de jerarquía, que debe ser superado, mientras que la división maquinista del trabajo se funda en el principio de la funcionalidad colectiva. La introducción de la cibernética en la industria maquinista no hace sino profundizar ese principio de funcionalidad. El *caso modélico* del hundimiento de la división clasista y jerárquica del trabajo es la crisis de Universidad (SPMIII 142)²⁴⁰. La contradicción que la Universidad presenta es que el aumento de estudiantes desvaloriza el título, porque *la sociedad no absorbe los resultados de la explosión universitaria* (SPMIII 144)²⁴¹. Esa contradicción no puede superarse con categorías capitalistas: *De este modo la crisis de la Universidad deja traslucir la de todo el sistema, la quiebra del principio del beneficio [...] La crisis de la institución que organiza la enseñanza anuncia que el conocimiento está socialmente maduro para dejar de ser un valor de cambio [...] Pues lo radicalmente puesto en crisis es la división jerárquica del trabajo, a cuya interiorización sirve, con su creación de prestigio social, el aparato hegemónico que es tradicionalmente la institución universitaria* (SPMIII 145).

Las contradicciones de la Universidad manifiestan la crisis profunda del sistema por su incapacidad de afrontar la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas, desarrollo que establece un principio de división funcional del trabajo, y la pervivencia de un principio jerárquico de organización social correspondiente a las relaciones de producción de un estadio ya superado por la historia. Sacristán formula el principio estratégico de la lucha comunista según la tesis gramsciana de la guerra de posiciones²⁴². Pero Sacristán no olvida que esa guerra de posiciones *desemboca en el camino principal del cambio histórico, de la lucha directa por el poder político* (SPMIII 148), porque el poder político eterniza la división manufacturera del trabajo y el cambio de dominación política estatal podría acelerar el proceso de superación de esa forma de división del trabajo. Por otro lado, esa perspectiva de lucha política es necesaria para una auténtica transformación social, porque *la estrategia que se limita a pedir su «abolición» [de la Universidad], sin articulación táctica alguna, puede servir perfectamente al poder capitalista* (SPMIII 149). Sacristán plantea entonces el problema de la superación, por el desarrollo de sus contradicciones, de la Universidad tal y como se halla constituida en la sociedad del capitalismo maquinista con estructura jerárquica de clases, no de la Universidad en general²⁴³. El principio político establecido es la abolición del valor de cambio del conocimiento –la oposición a la privatización de

240 *El aumento «enorme» de la población universitaria es la base de la crisis universitaria. No una base última, desde luego, pues está a su vez visiblemente fundamentada en la productividad de la gran industria moderna* (SPMIII 142-143).

241 *A la larga, si se generalizara, ese fenómeno acarrearía la pérdida del «valor de cambio» de los títulos y, por lo tanto, su completa pérdida de valor 'en cuanto piezas de la organización social capitalista'* (SPMIII 144).

242 *Gramsci argumentaba que la misma toma del poder político en estados de esas características exige una previa penetración de la «sociedad civil», una conquista de los fundamentos no inmediatamente político-estatales de esos poderes* (SPMIII 147).

243 *[...] contra el malthusianismo fascista puro, contra la «reserva del derecho de admisión», hay que luchar por la democratización formal y material del acceso y la estancia en la universidad en concordancia con la liberación de fuerza de trabajo juvenil que posibilita la industria. Contra la estratificación «manufacturera» de la Universidad hay que levantar ya ahora y al mismo tiempo el principio socialista de desjerarquización de las funciones* (SPMIII 150-151).

la investigación científica que se produce en la fase del capitalismo tardío-, lo que se traduce, primero, en el libre acceso a la Universidad. Pero a éste se puede añadir otro principio: Sacristán plantea el establecimiento de una jornada de trabajo a tiempo parcial que posibilite el estudio universitario a los jóvenes de todas las clases²⁴⁴. El objetivo es la generalización del conocimiento *posibilitado por la producción moderna* (SPMIII 152): *los pueblos tienen que seguir llegando, acrecentadamente, a la enseñanza superior, y tienen que impedir que los fraccionen jerárquicamente en ella. Por esa vía seguirá agudizándose la contradicción entre las presentes relaciones de producción y las fuerzas productivas ya en obra* (SPMIII 152).

El desarrollo de la contradicción en la Universidad es la lucha natural por el derecho que la sociedad capitalista no está en condiciones de ofrecer: el derecho al conocimiento, que no tiene objetivo inmediato en la producción, sino que es finalidad humana universal. Y la reivindicación concreta es que *el conocimiento deje de ser valor de cambio*, abolir los derechos de propiedad intelectual. Sacristán ha visto con claridad que la extensión del conocimiento universitario a amplias capas sociales favorecería la abolición de las clases basadas en la división social del trabajo, entre las ocupaciones intelectuales y manuales; también ha vivido en propia carne el proceso de proletarización de los intelectuales en el capitalismo desarrollado, cuando científicos y artistas pasan a ser asalariados de los burgueses empresarios. Pero además ha intuido que la actual tecnología informática –o cibernética, como es nombrada por él- y los gigantescos medios de comunicación puestos en funcionamiento por el capitalismo tardío, dejaban obsoleta la apropiación privada del saber. La disponibilidad de los conocimientos es hoy en día universal y los intentos de poner barreras a esa expansión de la comunicación parecen abocados al fracaso.

244 [...] *es reivindicable ya hoy una enseñanza superior generalizada con práctica parcial del trabajo físico; toda la juventud incluidas la obrera y campesina, podría participar ya de esa enseñanza* (SPMIII 151).

CAPÍTULO XV

La reformulación del programa de crítica de la cultura.

1. La noción de persona en el marxismo gramsciano.

El humanismo sacristiano ha tomado rasgos definitivamente marxistas bajo el influjo de Gramsci, al recuperar el matiz personalista de su pensamiento juvenil²⁴⁵ a través de la noción gramsciana de 'centro de anudamiento' -definido por Gramsci en el texto de los Cuadernos *Individualismo e individualidad (consciencia de la responsabilidad individual) o personalidad*²⁴⁶. Sacristán ha comentado los conceptos gramscianos de persona en 1969 en la introducción a su texto inédito sobre Gramsci y en el artículo para el *Diccionario de Filosofía*, ed.D.Runos²⁴⁷. De la noción personalista de persona de la época de LAYE, fundada en el concepto teológico-platónico de amor y con rasgos contemplativos y místicos, Sacristán ha tomado la noción del 'ser humano que tiene su esencia en el otro'. Pero la sustitución del punto de vista místico, por otro fundado en la noción de razón práctica activa, transforma la concepción de persona en el sentido gramsciano. El hecho de ser centro de anudamiento quiere decir que la persona humana vive en sus relaciones interpersonales. Los pensadores del irracionalismo -Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, por ejemplo- han visto eso muy bien, y han intentado, sobre todo, negar el carácter personal e intersubjetivo del individuo humano.

El ser humano en cuanto persona aspira a su universalidad como ser genérico -y por eso el humano es el animal científico y técnico, es decir, el animal que comunica su descubrimientos en forma universal y construye objetos universales (*homo faber* tanto como animal racional): *de nobis ipsis silemus*-. La tesis de la universalidad es tanto subjetiva -vivencia ética de la persona socializada- como objetiva -socialización del ser humano por la cultura-: ambos aspectos se sintetizan en la tesis de la intersubjetividad. Sacristán ha establecido ese criterio para su propia persona en la entrevista con Sergio Vilar ya mencionada.

Un '*pensador de la práctica*' funda el sentido de su vida y las motivaciones de su consciencia en realidades extraindividuales. La consciencia es la nota del carácter racional de la noción de persona. La noción de consciencia tiene que ser pensada desde el carácter intersubjetivo de la experiencia personal, pues la consciencia surge de la

245 Se ha visto que una motivación básica de la personalidad de Sacristán es el personalismo de su juventud. Sacristán hace una referencia en 1967 a sus raíces personalistas cuando recoge esta cita del filósofo judío Martín Buber -en la voz 'Martín Buber' escrita para la *Enciclopedia Espasa*:- «[...] *el hombre no puede hacerse enteramente hombre mediante su relación consigo mismo, sino gracias a su relación con otro 'mismo'* [...]» (SPMII 327).

246 [...] *hay que concebir al hombre como un centro de relaciones activas (un proceso) en la cual, aunque la individualidad tiene la máxima importancia, no es el único elemento de necesaria consideración. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de varios elementos: 1) el individuo; 2) los demás hombres; 3) la naturaleza* (*Antología* 438).

247 Como personalismo marxista debe entenderse además el interés por la correspondencia de Gramsci desde la cárcel, interés patente en Italia y que Sacristán recoge en su *Antología* de textos gramscianos.

objetivación de lo personal mediatizada por el otro ser humano. El mundo objetivo es suministrado a la persona por su relación con los demás mediante el lenguaje. Un consciencia fundada en realidades extraindividuales es por tanto una consciencia verdadera. Por eso, la síntesis de experiencias que realiza la persona trasciende con mucho su realidad individual, abarca multitudes según el verso de Walt Whitman. En ese sentido la totalización que realiza es de un mundo. La expresión 'realidades extraindividuales' refiere el hecho de que los seres humanos sintetizan, totalizan -como dice Sacristán- en su persona una infinidad de experiencias sociales -se entiende experiencia social en el sentido de experiencia personal socializada, comunicada como verbalización o como producto material del trabajo y asumida en cierta medida por el colectivo social-.

La consciencia personal contiene mayor exigencia ética, cuanto más universales son o pretenden ser las realidades supraindividuales que constituyen su fundamento. A partir de esta tesis se establece una relación directa entre ética y política. El estado y la sociedad de Italia, la Revolución Soviética y el Partido Comunista son las realidades extraindividuales que Sacristán habría asignado -entre otras quizás: sus relaciones personales- a la *consciencia esforzada* de Gramsci. La expresión *pensador de la práctica* refiere al ser humano individual en tanto que trabajador que reflexiona su trabajo, según la tesis gramsciana de que todo hombre es filósofo; pero esa expresión es utilizada por Sacristán en un sentido más estricto: pensador de la práctica es aquél cuya vivencia de la sociedad es inmediatamente consciencia política del valor de las instituciones sociales para la persona.

Como vio Spinoza partiendo del humanismo cristiano -pero también de una tradición de pensamiento filosófico judío que se remonta a Filón de Alejandría y más antiguamente a Platón-, el principio de organización social más universal es el amor: la afinidad que los seres humanos tienen entre sí y que se funda en el principio de la cooperación; y este es, por ello, el principio de la realidad personal. La palabra 'amor' designa en un lenguaje religioso la coincidencia de la persona con el ser social -que el centro de anudamiento se funda en realidades extraindividuales-, y lo designa de una forma tan milenaria que podría decirse que es el sentido común de la humanidad.

Se puede establecer la siguiente observación: el principio personal se concreta científicamente en la postulación de una máxima que tiene los rasgos de la mayor universalidad posible. La postulación de los principios de organización de la sociedad futura ideal es la tarea del pensador de la práctica. El problema que se plantea para un tal filósofo es saber cómo se socializan principios universales, saber cómo se realiza ese proceso en el que socialización y universalidad son dos elementos de una relación dialéctica. Ese problema de la realización es el terreno de la lucha política, en el que los seres humanos se oponen según sus convicciones y principios. Según esto, la lucha política es búsqueda de universalidad a través del conflicto. Lo que diferencia a las diversas líneas políticas es el modo de entender el conflicto y los instrumentos elegidos para resolverlo -concepto de universalidad e instituciones sociales que la encarnan-.

La fundamentación de la persona en las realidades intersubjetivas es, además, el problema de la organicidad, según la terminología de Gramsci. La fundamentación de la

consciencia en realidades extraindividuales no es cuestión de un mero reconocimiento intelectual, sino fundamentalmente un problema de relaciones prácticas sociales y políticas. Las elaboraciones del pensador de la práctica quieren ser elaboración de las experiencias de un grupo social: la organicidad de un intelectual a un grupo social -su pertenencia a las instituciones con que ese grupo social se dota- es la garantía de la autenticidad y al tiempo de su realizabilidad práctica del principio universal encontrado por la persona. Por eso, todo estriba en que se pueda identificar el modo en que se origina la conciencia universal hoy y el grupo humano en el que la universalidad genérica de la especie está fermentando.

Gramsci tomó y elaboró el principio de la organicidad a partir de la práctica de Lenin, quien reconoció el principio de la organicidad del intelectual comunista y le dió forma concreta. El valor de la operación leninista es haber sabido plasmar la organicidad en un momento histórico determinado de una sociedad concreta. Por eso el intelectual comunista debe ser leninista, aprendiendo de Lenin la necesidad de la organicidad, la operación de insertarse políticamente en la sociedad por las mediaciones institucionales de la clase subalterna. Sin embargo, el intelectual comunista no puede copiar *a priori* el modo determinado -históricamente determinado- como la operación leninista fue hecha. Los modos de la organicidad son históricos, sólo la operación de la organicidad es universal.

El análisis de la organicidad debe hacerse a partir de las instituciones que forman el fundamento práctico de la persona. Es lo que la biografía intelectual debe dilucidar para el caso Sacristán. Para él, la universidad y la ciencia, el movimiento obrero y el partido comunista, la humanidad y las instituciones en lucha por la preservación de la especie humana frente a la catástrofe capitalista, constituyeron, con diferentes matices a lo largo de su vida, ese entramado institucional que era fundamento de su conciencia universal, la razón de su existencia. ¿Cómo fundamentó la 'consciencia esforzada' de Sacristán este entramado institucional? ¿Por qué el *comunismo*?

Conviene definir al intelectual comunista como aquél que atiende a la máxima universalidad posible fundada en el amor como sentido común del género humano; el comunismo es la elaboración de las experiencias del género humano como especie, que se pone a sí misma como finalidad inmanente, y el reconocimiento de la humanidad como entidad absoluta para sí misma -como el Absoluto hegeliano-, emergente en la historia cósmica del universo material. La humanidad es un difícil equilibrio precario en trance de romperse continuamente, tanto en el plano biológico como espiritual, que debe ser cuidadosamente observado y para el que hay que atisbar la recuperación de la armonía. Para eso, la tarea del intelectual comunista es la de anticipar los principios que organizan el funcionamiento de la sociedad futura en base a la realidad humana conocida.

El terreno de esa reflexión es el de la fundamentación política de la ética y el de la fundamentación ética de la política. Se debe concebir la exploración de este terreno como el análisis de los fundamentos racionales del ser humano. ¿Qué es, pues, *razón*? La filosofía clásica alemana entendió la operación racionalizadora como vertebración de la sociedad por el estado -en Kant o en Hegel-: el principio laico frente al religioso -la

religiosidad encarnada en la veneración del aparato 'burocrático racional'. Pero lo que aquí está en cuestión es saber si la identificación de la razón con la operación vertebradora no instaura un punto de vista falso en la comprensión de los problemas humanos. La tesis de la filosofía clásica alemana es hacer coincidir el principio moral de la razón personal con el estado como principio de universalidad que estructura la organización social. Pero ya el modo de pensar post-hegeliano rechazó esta identificación. Si la crítica irracionalista negó toda posibilidad de universalidad fundándose en esa no coincidencia, la operación teórica del marxismo sacristiano se puede considerar como consistiendo en subordinar la universalidad abstracta e imperfecta del estado-nación a la universalidad concreta de la persona. Esa operación teórica implicaba que el principio de universalización que reside en la persona es el fundamento de una sociedad nueva que abandona el estado como principio de organización social. Marx no apela al estado para restablecer la razón a lo humano, apela a la sociedad -con su caparazón estatal-. Marx apuesta por una revolución que destruye el estado, es decir, no un cambio social que destruye la columna vertebral de la sociedad, sino un cambio social que rompe la cáscara del huevo.²⁴⁸

La religión se funda en una constitución mitológica de la síntesis ideológica, todavía no expresada en el lenguaje racionalizado de la crítica filosófica, que manifiesta un insuficiente dominio por el ser humano de su propia actividad práctica: la religión opone a la práctica un principio trascendente, en lugar de entender la práctica como principio inmanente de la vida humana. Pero la consciencia de la inmanencia de la práctica es el principio de resolución del problema de constituir un sujeto humano de la historia: hacer al ser humano dueño de sus propias capacidades y, con ello, dueño de su medio natural -pero no en un sentido privatista-. Por otro lado, además, las explicaciones religiosas son una traba para la autoconsciencia humana -por ejemplo en el caso del cristianismo: el principio del amor mitologizado en el mito, o 'misterio', de la trinidad divina, carece de concreción suficiente para servir de postulado teórico de una organización social tan compleja como es la moderna-. Se trata de afinar el sentido común por medio de la crítica. Por eso, la modernidad se caracteriza por la sustitución de la religión por un principio de laicidad en la representación del sentimiento humano de comunidad.

El principio laico en su versión estatal se queda a medio camino en la formulación del principio de universalidad y las reglamentaciones estatales manifiestan una sociabilidad insuficiente. Pues el estado representa la necesidad de instancias coactivas en la regulación de la conducta personal. Es decir, el sujeto humano está insuficientemente constituido y no es capaz de ser autónomo, dueño de su conducta. Esa insuficiencia puede provenir de las características de la organización social incapaz de poner al servicio de la persona humana los instrumentos de su realización. Así el estado liberal que se corresponde con la sociedad burguesa se funda en el principio jurídico de privacidad, mientras que, como señaló Weil, el principio universal de la socialidad de la persona se corresponde con la noción de obligación.

²⁴⁸ Carlos Marx, *Contribución a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, en *Obras V*, Barcelona, Grijalbo, 1980.

Por otro lado, la imposición coactiva de la socialidad no elimina completamente la posibilidad de la persona de constituirse como sujeto autónomo. El estado es también, igual que la religión, una fuente de alienación negativa: la existencia del estado coactivo es índice de la insuficiente racionalidad a la hora de organizar la intersubjetividad humana, manifiesta la imposibilidad del ser humano para constituirse en sujeto de la historia. La noción de obligación conlleva la de una voluntariedad ética de la persona en la constitución de los fines universales. Pero entonces, el problema que se plantea es cómo se conjugan esos dos principios aparentemente antitéticos del comunismo para que éste se pueda entender coherentemente. Pues la primera nota consistía en afirmar que el principio personal no coincidía con el principio político actual de la organización social y el segundo en afirmar que el principio personal se funda en los principios de organización social. Hay que ver la persona como un proceso dialéctico, como un laboratorio de síntesis de experiencias sociales de la humanidad. La persona se corresponde así con la creatividad institucional de una humanidad que busca integrarse bajo principios universales. Cuando la persona es máximamente universal su experiencia es la de la especie humana expresada en la cultura y su universalidad es la universalidad del nuevo principio comunista.

El problema de la organicidad del intelectual comunista debe ser afrontado en relación a la identificación del comunismo con determinado grupo social. La identificación tradicional para el marxismo ha sido la del comunismo con el movimiento obrero revolucionario y la organicidad del intelectual comunista con el partido de la clase obrera. El intelectual comunista, según el planteamiento de Marx recogido por Lenin y Gramsci, era orgánico a la clase obrera como grupo social máximamente universal o representante de la generalidad específica. Este planteamiento de la organicidad se basa en la constatación de que la clase obrera realiza la actividad genérico-específica: el trabajo. La organicidad comunista se realizaba así en las instituciones de la clase obrera revolucionaria, especialmente el partido obrero. Estas identificaciones necesitan de un análisis que las sitúe en la actualidad histórica.

En la operación leninista de organicidad, generalizada por Gramsci, el intelectual comunista aparecía integrado, con no pocos problemas, en el partido obrero y en ciertas circunstancias dirigiéndolo. Pero ese grado de concreción ha sido y es histórica. El sentido de la identificación tradicional de comunismo y movimiento obrero por los marxistas, quiere decir también que son los obreros los que con mayor facilidad por su posición acceden a una conciencia universal, no fundada en el principio de privacidad por el que se rige el estado en la sociedad burguesa: el trabajo como actividad genérica de la especie es un principio de universalidad fundado en la noción de obligación y que se opone a la privacidad. Pero las fracciones de clase obrera integradas en el sistema de la producción mundial -hoy son grandes capas- no alcanzan esa conciencia: para ellas vale el principio del estado como privacidad. El movimiento obrero en las sociedades avanzadas -la aristocracia obrera- ha dejado de ser en buena parte revolucionario, asumiendo los valores burgueses -como por ejemplo: el voto de extrema derecha en las barriadas populares europeas-. Por eso la labor de Sacristán desde los años 70 consistió en rescatar el comunismo de la identificación unilateral con el movimiento obrero. 'La identificación no puede ser unilateral' quiere decir que el marxismo debe atender a cómo se origina el principio personal de universalidad no restringida para generalizarlo.

En sus últimos años, Sacristán rehizo la operación leninista de organicidad en el sentido que consideró esencial: propagar las ideas a través de una publicación periódica con la consciencia de la necesidad de lucha política por una nueva cultura. Identificó, como todos los comunistas, el principio revolucionario con el movimiento obrero y fue orgánico con el partido obrero. Pero Sacristán al final de su vida, que es el principio de la nuestra, entrevió los problemas de la clase obrera para ser el sujeto revolucionario -el sujeto humano de la historia, capaz de oponer al principio de organización estatal otro principio de organización social-, a causa de la estabilización del capitalismo imperialista en los países desarrollados, e intuyó nuevos elementos de una consciencia universalizadora. Por eso, la organicidad de Sacristán en los años 75-85 fue hasta cierto punto aleatoria: buscó los lugares teóricos y los grupos humanos en donde veía surgir nuevos principios de universalidad, una vez destruida por el devenir histórico la identificación del comunismo con el movimiento obrero.²⁴⁹

2. El humanismo como actividad práctica y crítica.

Una forma ideológica de humanismo le estaba vedada a Sacristán, por su personalidad radicalmente antiespeculativa, excepto quizás en una forma muy sucinta y austera -muy sometida a la crítica de la razón-. El único modo posible del humanismo sería una disciplina moral que tuviera como objetivo la elaboración de una práctica concorde con los fines comunistas de la humanidad, fundándose en la exploración del significado de la alienación y del sentido de la liberación humana respecto de la misma. Sacristán ha descrito esa noción de filosofía en su artículo de 1970 sobre Lenin: *la filosofía es una formulación indirecta o tácita de ideales, la cual se ignora a sí misma en cuanto tal y se presenta como sistema del saber* (SPMI 184). Esa filosofía se suprimiría críticamente a sí misma al realizar sus ideales -lo que supone tomar consciencia de su situación- (*ibid.*).

Ello puede quedar más extensamente aclarado con la breve declaración de Sacristán sobre Louis Althusser. Éste ha criticado el humanismo marxista como una forma ideológica (vd. *Pour Marx*, París, Librairie François Maspero, 1965, capítulo 7)). Es de notar que Sacristán, como síntoma de su enemiga contra la especulación, alaba el anti-humanismo de Althusser como reacción sana frente a la *tradición retórica francesa* en una entrevista que concedió a CUADERNOS PARA EL DIÁLOGO -agosto-septiembre 1969- (SPMIII 247). Pero en esa misma entrevista Sacristán ha respondido a esas críticas de Althusser al humanismo. Según Sacristán, la crítica de Althusser no toma en cuenta *que una teoría no es por sí misma posición de objetivos y que la estimación de grandes fines no «demostrables» es una operación no-teórica en sentido estricto* (*ibid.*). El humanismo crítico sería la investigación de la cultura que rinde cuenta de los fines universales de la humanidad.

La independencia de la decisión respecto de la teoría científica, punto de apoyo de la crítica a la falacia naturalista, tiene como presupuesto inverso y equivalente la independencia de la teoría respecto de los fines de la decisión -dicho de otro modo: el origen de clase de una teoría o de una idea no dice nada de la bondad intrínseca de dicha

²⁴⁹ Se trata de una percepción crítica del movimiento obrero europeo identificado con los valores burgueses y la producción capitalista para el consumo de masas, hecho posible por el Estado del Bienestar.

teoría o idea respecto de los fines a que se aplica-. Sacristán no deja de insistir en esa idea, que le parece uno de los errores más graves del movimiento comunista (vd., por ejemplo, *Discurso al Comité Central del PCE de 1970*). Esa concepción de la independencia lógica entre la razón pura y la razón práctica -por decirlo con palabras kantianas- conlleva una noción específica de falsa conciencia: *Que una conciencia sea «falsa» no implica necesariamente falsedad de sus contenidos. Falsedad de conciencia, en el sentido de la doctrina marxiana de las ideologías, es falsedad de intención u orientación conceptual de la conciencia* (SPMI 184, *Lenin y la filosofía*, 1970).

Sacristán parece admitir la existencia de una interacción entre entendimiento y voluntad a través de la 'intención', como resultado de la decisión personal consciente; se trata de un resultado de la reflexión moral. Pero esa interacción es tan débil que no prejuzga de la verdad adquirida acerca de sus objetos respectivos: es *una interacción dialéctica de la que sabemos poco* dice en otro lugar -parafraseando una conocida afirmación de Kant sobre el 'esquematismo trascendental'- . La filosofía, expresión sintética de las concepciones del mundo, sería una forma sutil de falsa conciencia -de interacción no consciente, no dominada teóricamente, entre fines de la voluntad y objetos del entendimiento-, que simplifica el problema y sustituye esa reflexión moral por una apariencia de racionalidad. Se ha de sustituir la filosofía por un humanismo crítico que ofrezca una resolución no ideológica -conscientemente construida- de la finalidad -de los ideales y valores racionales que conducen a la emancipación humana-.

La experiencia práctica de la lucha comunista antifranquista -tanto como las noticias del desarrollo histórico en las sociedades 'pre-socialistas'- obligan a Sacristán a prescindir de la hipótesis de una concepción del mundo proletaria que pondría las bases para resolver los problemas de la alienación mediante la transparencia comunicativa en un medio social universalizable y sin intereses particulares. Por ello, a Sacristán no le queda nada para construir la síntesis subjetiva más que la voluntad de constituirse en sujeto por la práctica. El problema de la organicidad de la teoría -y de los intelectuales- sólo puede resolverse por medio de una voluntad consciente y acertada en lo posible que se dota de los medios adecuados a la acción práctica.

Por tanto, lo que queda del humanismo marxista para Sacristán tras la *debâcle* comunista del período 64-68 no es ni más ni menos que esa 'estimación de los grandes fines no demostrables' (*supra*), la capacidad de decisión ética apenas comunicable más que por el gesto. Es una actitud ética que se sabe y se quiere -una vez reconocido el carácter comunitario de la persona humana- pura actividad política. Como consecuencia de su investigación sobre Lenin, para Sacristán el humanismo deja de ser una tesis filosófica -que sería una formulación de la falsa conciencia-, y es una actividad práctica más o menos apoyada por nociones teóricas y valores racionales: *filosofar es intervenir con una peculiar intención intelectual en la lucha de clases. La peculiaridad de esa intención estriba en que, por un lado, articula la acción según concepciones generales y, por otro, consume estas concepciones en la práctica misma. El filosofar marxista se consume conscientemente en la lucha de clases* (SPMI 190).

Desde su aceptación del marxismo como teoría de una nueva cultura, el humanismo de Sacristán ha estado centrado en la crítica de la alienación, y su investigación ha engendrado un amplio periplo intelectual que lleva desde la polémica con la ideología

liberal-humanista a la crítica literaria de autores como Goethe y Heine, pasando por la crítica de las instituciones de la sociedad franquista, la universidad principalmente. En el período entre 1965 y 1970, el humanismo de Sacristán abandona los temas culturalistas y se centra en la reflexión sobre el papel de la filosofía en la cultura y en la crítica de la vida cotidiana. Ello es síntoma de un politicismo en Sacristán que compensa sus deficiencias por la mediación ética -Sacristán había criticado el politicismo puro en los textos del Seminario de Arrás-.

Por de pronto, la crisis del marxismo, perceptible para Sacristán ya en 1967, va a significar para éste la necesidad de profundizar en el marxismo tanto como en el leninismo. Pero al mismo tiempo esa crisis significa, en efecto, crisis de la racionalidad paradigmática -dado que marxismo se había identificado para él desde el principio de su militancia comunista con ilustración, es decir, racionalidad-. Por eso, la crítica sacristaniana no se dirige sólo contra la tesis teórica marxista de la concepción del mundo, sino también contra la propia filosofía: el último papel ideológico reservado a la filosofía es el de armonizar una concepción del mundo. Pero esto había sido criticado ya por el Marx joven. Sacristán empieza pues por el principio, en su revisión crítica del racionalismo ilustrado, cuando afirma que *no encuentra uno demasiados motivos para creer, siguiendo el uso tradicional, que exista algo identificable bajo el rótulo «filosofía»* (SPMII 338). Esta es la primera frase del artículo *Al pie del Sinaí romántico*. El artículo es un análisis de la filosofía clásica alemana, denominada 'filosofía romántica' -la raíz de la concepción materialista dialéctica del mundo-.

El análisis de los filósofos de esa escuela filosófica comienza con la constatación de un hecho que Sacristán considera básico: *éstos aparecen como los primeros que son a la vez profesores de filosofía en universidades modernas -en el prototipo germánico de universidad moderna- y, a pesar de ello, pensadores de gran talla e influencia [...] Son los primeros, y uno empieza a pensar que acaso hayan sido los últimos. No porque desde entonces falte esa actividad intelectual, a la vez espectacular y oculta, que suele llamarse «filosofía». Al contrario: existe y en grande. Pero vuelve a encontrarse más entre científicos, artistas y hombres de acción que entre profesores de filosofía [...]* (SPMII 339).

La filosofía no se hace ya en la academia. Esta constatación será el origen de la reflexión de Sacristán sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores. El texto sobre la filosofía clásica alemana contiene, pues, la clave de esta reflexión que levantó la polémica filosófica más importante en el período franquista de la historia española. Vamos a ver en qué consiste esta clave.

El rasgo típico de la filosofía romántica es *la confiada afirmación de lo Absoluto, la segura convicción de su accesibilidad* (SPMII 341). A esto se añade que *el entorno los ha reconocido como tales, como domeñadores de lo Absoluto (ibid.)* y que la ciencia se ha independizado ya de la filosofía, con lo que la filosofía debe ignorarla para poder continuar su labor (*ibid.*). La filosofía se convierte así en la 'concepción del mundo' gracias a tres circunstancias: la crisis de las ortodoxias religiosas, la enclaustración de la ciencia en sus especialidades y *la asunción administrativa de la filosofía como saber oficial y positivo mediante el establecimiento de cátedras universitarias* (SPMII 342). El análisis de la filosofía romántica es para Sacristán análisis de la 'cultura superior'

(SPMII 343), y ésta es la validez de su estudio, una validez de carácter casi sociológico: la filosofía expresa una necesidad del hombre culto en una época caracterizada por *la enclaustración y fragmentación de la cultura científica y la decadencia social de las ortodoxias religiosas* (SPMII 345). Esa necesidad del hombre culto ha sido descrita por Ortega como 'saber a qué atenerse' (*ibid.*): *Lo que importa es registrar los hechos, los reales problemas humanos que hay detrás del ansia de absoluto, de la fe especulativa romántica en la reconstrucción de universalidades concretas y totalidades orgánicas [...] Cuentan los problemas de la cultura, de la vida de los hombres en cada momento. Y el descubierto entonces, por esos hombres que luego enseñan a uno a llamar «los filósofos románticos», es el problema de la fragmentación de la cultura y de la consciencia, de la escisión y disolución del individuo* (SPMII 347).

El origen de esta escisión es descrito por Hegel en su doctrina de la alienación: la pérdida de la integridad humana causada por *la evolución de la vida social, la división moderna, social y técnica, del trabajo* (SPMII 347). Hay, pues, en el filosofar romántico el descubrimiento de una verdad. Ante esta verdad se pueden tomar dos actitudes: la conservadora del romanticismo tradicionalista y la progresiva del romanticismo futurista, *que proyecta hacia adelante la misma estampa paradisíaca de un hombre no dividido entre la urgencia del hacer y el sentir* (SPMII 348). Ambas actitudes tienen hoy su continuación como filosofar contra la ciencia, en el primer caso, o como heurística inspiradora de determinadas tesis científicas, en el segundo (SPMII 348). Pero incluso en este segundo caso la filosofía romántica presenta una gran limitación: su pretensión de construir una concepción del mundo. Sacristán afirma, siguiendo a Bernal, que: *la principal exigencia de ética intelectual que se desprende del presente estado de conocimiento consiste en abandonar toda pretensión de concepción conclusa del mundo. La integridad de la consciencia personal tiene entonces que alcanzarse no en la especulación -en la fabulación-, sino en el empeño práctico, hecho propio del modo más crítico posible* (SPMII 349).

Con esto se muestra el modo de validez del marxismo como reflexión crítica sobre la práctica y del comunismo como práctica críticamente consciente.

3. La crítica de la vida cotidiana.

De 1969 es la *Nota sobre la contradictoriedad de la vida sexual en la cultura*, escrito que es ejemplo de lo que Sacristán entiende como crítica de la vida cotidiana. Esa forma de la crítica es una nueva forma del programa humanista: se trata de la crítica inmanente de las formas de la cultura actual que busca la definición de una práctica coherente. Es la continuidad de un programa gramsciano, pero la temática incide plenamente en los desarrollos de la cultura postmoderna. Lo interesante de este texto es que muestra que Sacristán está empezando a reflexionar sobre una temática nueva: la problemática colectiva de la vida sexual acerca su reflexión a la cuestión feminista, sin duda bajo la influencia también de su mujer, Giulia Adinolfi, participante en luchas de las mujeres comunistas en Barcelona en aquellos años (Discurso al II Congreso del PSUC). Sacristán utiliza los instrumentos de análisis marxistas para aplicarlos a esta problemática, descubriendo la simetría de problemas entre la organización colectiva de la sexualidad y la del trabajo: se trata en ambos casos de problemáticas que implican la alienación de una relación natural del ser humano: en la organización colectiva del trabajo se aliena la relación externa del ser humano con la naturaleza dentro de una cultura de explotación; en la cultura represiva del sexo se aliena la relación natural del

ser humano consigo mismo. *La represión del trabajo y la sexualidad por las instituciones es así, en general, represión de la relación del hombre con la naturaleza* (SPMIII 424).²⁵⁰ De este análisis se desprende la siguiente conclusión: *los presupuestos de una liberación de la vida sexual son los mismos de la liberación del trabajo, o sea, la desaparición de las sociedades de clase, incluidas las socialistas [...]* (SPMIII 425).

Con esto Sacristán está advirtiendo que el problema de la liberación no tiene una solución inmediata –en respuesta a las ilusiones de la juventud de la época, que intentó una política de liberación sexual-. Además la última frase del texto citado es significativa: la crítica de las 'sociedades pre-socialistas'²⁵¹, que Sacristán realiza a raíz de los sucesos de Checoslovaquia en el verano de 1968, se combina con el descubrimiento de nuevas problemáticas críticas. La propia crisis del marxismo en su versión ortodoxa es el dato que permite a Sacristán ampliar el ámbito de la aplicación crítica del análisis marxista. Sin embargo, para Sacristán la reflexión sobre esta problemática es todavía una *tarea de ilustración como complemento del esfuerzo revolucionario material* -vale decir, una tarea secundaria-; de todos modos, Sacristán reconoce la necesidad de conectar las diversas luchas por la liberación en una lucha común (SPMIII 426). Por todas esas características, el breve texto sobre la alienación sexual en la cultura es el anuncio de lo que habrá de ser la tarea principal de Sacristán en los años siguientes y hasta su muerte: la lucha en los movimientos sociales.

Un nuevo apoyo teórico para esta línea de trabajo lo recibe Sacristán de los trabajos de la Escuela de Budapest. El primero de los artículos escritos por Sacristán en 1971 sobre esa escuela de pensamiento marxista, es el dedicado a Agnès Heller -discípula de G. Lukács- con motivo de la edición castellana del libro *Historia y vida cotidiana*. El texto de Sacristán expresa los motivos de su congenialidad con la escritora húngara –ambos pertenecen además a la cuarta generación de marxistas-. En primer lugar el análisis sobre el momento histórico: *Para Agnès Heller, la preocupación por la cotidianeidad se impone al pensamiento marxista por causa «del abrupto final, en el mundo capitalista, de la época optimista y llena de ilusiones que siguió a la derrota del fascismo, así como por causa de que esa derrota no suscitó una nueva Europa de izquierda»* (SPMI 253).

Ese análisis de Heller es sustancialmente compartido por Sacristán quien vivió la derrota del fascismo como la señal de una nueva época y había visto quebrarse su proyecto político en el seno del partido comunista a finales de la década de los 60. Sacristán subraya los motivos de Heller para escribir sobre la vida cotidiana como un acierto básico en el reconocimiento de los problemas de la izquierda occidental frente a la consolidación del capitalismo y el éxito de la manipulación. Pero existe una *problemática en los países de gobiernos subjetivamente socialistas* (SPMI 254): *«En el socialismo se agudizó ese mismo problema [el de la cotidianeidad] en la época subsiguiente a la muerte de Stalin. En este caso resultaba que la mera desaparición del poder de Stalin, aunque era condición imprescindible de la producción de una vida humanizada, no era ni mucho menos condición suficiente [...]*» (cit. en SPMI 254).

²⁵⁰ Esa idea nace de una reflexión de Marx en los *Manuscritos de Economía y Filosofía*.

²⁵¹ Denomino 'sociedades pre-socialistas' a aquéllas en que existe un Estado de planificación central dirigido por un partido comunista. Sacristán utiliza este término en 1969 (SPMIII 258-259).

Y Sacristán señala a continuación que *Heller parte precisamente de esa observación para reconocer a la ética una posición de importancia en el marxismo contemporáneo* (SPMI 254). La transformación de la vida cotidiana exige la formulación de un programa ético fundado en la «*rebelión contra la 'posesión'*» (SPMI 256). El hecho de que la problemática de las sociedades con 'gobiernos subjetivamente socialistas' sea similar a la de los países capitalistas es índice para Sacristán de que *el haber cubierto ideológicamente con léxico socialista la ejecución, 'según modelo europeo', de una tarea de acumulación que 'en ese modelo' es propiamente burguesa puede estar, en efecto, en la base no sólo de las deformaciones políticas burocráticas, sino también de las degeneraciones doctrinales que equivalen a una reasimilación de la mentalidad y la cultura burguesas* (SPMI 257). Esa constatación es denominada por Sacristán como 'la venganza de Marx' –en alusión indirecta al escrito de Gramsci sobre la revolución rusa, titulado *La revolución contra El Capital*-.

El descubrimiento de la problemática, común para oriente y occidente, de la cotidianeidad es el mayor mérito que Sacristán atribuye a Heller. Un segundo mérito de la obra de ésta es para Sacristán *la serenidad, la falta de inhibición y crispación de este marxismo* (SPMI 259). El marxismo de Agnès Heller tiene un cierto carácter especulativo, que en ocasiones resulta válido para resolver los problemas de la investigación, pero que tiene su debilidad mayor en el planteamiento de filosofía de la ciencia. La interpretación de la ciencia de ascendencia lukácsiana tiende, en efecto, al lyssenkismo, que contiene el siguiente principio erróneo en la comprensión de la ciencia: *la idea de que las características de las teorías (en sentido fuerte o estricto) depende sólo de los objetos materiales, y no también de la naturaleza de herramientas, de artefactos, que tienen dichas teorías y sus objetos formales* (SPMI 258-259). La epistemología que Agnès Heller propugna es lyssenkismo por ser naturalista (SPMI 258). Sacristán en cambio piensa en el carácter artificial de las teorías científicas, en conexión con la más avanzada filosofía de la ciencia, la cual ha atravesado ya y superado la concepción convencionalista de las teorías –como consciencia de su artificialidad-. Recuérdese que Sacristán había asignado un lugar al convencionalismo a partir de su estudio con Scholz; ese lugar es subordinado en el sistema de ideas –en cuanto herramienta crítica de análisis formal-, pues está sobredeterminado por su génesis histórica y por su finalidad, pero lo suficientemente importante como para apoyar la tesis de la libertad como creatividad.

No obstante su error naturalista derivado de la epistemología predominante en el marxismo, Heller tiene el acierto epistemológico –y la superioridad sobre otros filósofos marxistas como Althusser (SPMI 257) y el resto de la escuela de Budapest (SPMI 259)- de indicar el estatuto no científico de las hipótesis fundamentales marxistas. A lo que añade un principio que desarrollará en su investigación sobre el trabajo científico de Marx: *Heller enseña con claridad que la ciencia social académica y el marxismo no son dos modos -el malo y el bueno, respectivamente- de hacer lo mismo, de trabajar lo mismo, sino dos trabajos diferentes* (SPMI 259).

Sacristán resalta la aceptación aproblemática del marxismo por Heller, consecuencia de vivir en una sociedad de gobierno subjetivamente socialista, como su capacidad de plantear las cuestiones básicas de la teoría marxista en una forma no dogmática ni crispada. Por ejemplo, la cuestión teleológica o de la finalidad en la historia, acerca de

la cual Heller no plantea la necesidad de una definición *a priori* de su estatuto ontológico. La concepción de Heller está determinada por su *interpretación del criterio axiológico o valorativo que regula la concepción histórica de Marx* (SPMI 259), como base de trabajo teórico. La corrección del planteamiento de Heller de esa temática tiene la virtud propiamente marxista de manifestar el aspecto político de las tesis planteadas: *pero lo más universalmente valioso para todas las corrientes de pensamiento marxista no es, probablemente, ese tipo de solución de corte especulativo, sino las importantes reconstrucciones de sus conceptos para ponerlos en contexto político* (SPMI 260-261).

Principalmente interesa a Sacristán el tema de la alienación y su resolución por Heller, resolución que *hace comprensible la agravación de la alienación en la vida cotidiana del capitalismo estatal de los grandes monopolios* (SPMI 261). La alienación según Heller es el «*abismo entre la riqueza específica y la individual*», y el comunismo, como sociedad no alienada, es aquella en la que «*la riqueza del individuo sea finalidad autónoma de todos los hombres*» (cit. en SPMI 261). La supresión de la alienación está relacionada con la abolición de la propiedad privada, abolición en la que se pueden distinguir dos fases o modalidades: la abolición negativa es el momento revolucionario de la conquista del poder del estado por el proletariado y la negación jurídica de la propiedad privada; la abolición positiva es el desarrollo de la riqueza individual como función del desarrollo de la riqueza social.

Sacristán subraya también la importancia de la continuidad de pensamiento entre Heller y Lukács, como formación de una tradición de pensamiento que constituye una corriente filosófica. La filosofía es tradición de pensamiento, como la humanidad misma es la continuidad en el tiempo de las experiencias humanas, lo que es otra constante del pensamiento sacristiano desde los tiempos de LAYE y la especulación de *Concepto kantiano de historia*. Esa continuidad tiene la importancia de «*trazar un puente entre el pasado y el futuro para y a través del presente*» en palabras de Lukács (cit. en SPMI 262).

4. La reflexión sobre el significado de la racionalidad en la sociedad moderna: ortodoxia y heterodoxia marxistas en la investigación sobre los fundamentos racionales de la actividad práctica.

La propuesta de Sacristán en *Un problema para tesina* en filosofía debe entenderse a partir de su estudio de Russell: el vacío de su pensamiento respecto del sistema de juicios de valor ha de ser investigado con el utillaje analítico. De aquí surge la pregunta: *intentar construir con precisión el conjunto de las deficiencias gnoseológicas de la idea reguladora «creencia racional»* (SPMII 355). La pregunta está planteada en términos analíticos y desde el punto de vista de la teoría del conocimiento. ¿Se ha abstraído, pues, toda la problemática ontológico-práctica que forma la matriz del marxismo sacristiano y que se ha intentado exponer hasta aquí? No; por el contrario, desde esa problemática es desde donde se cuestiona e interroga el concepto de ciencia. Observemos antes de entrar en la materia, que esa investigación propuesta ahora, es paralela a la analítica del marxismo en su versión ortodoxa: lo que en marxismo se denomina 'concepción del mundo' es el equivalente funcional, en la cultura de intención socialista, de lo que representa la filosofía académica como ideología al servicio de la

sociedad burguesa. Por tanto, no sólo la problemática aceptación de los valores comunistas como racionalidad está puesta en cuestión –tras la crisis de confianza en el movimiento comunista-, sino también nuestra confianza en la ciencia como conocimiento de la realidad. La noción de síntesis de finalidades y conocimientos equivale a la noción de 'creencia racional', y su crítica supone poner en cuestión el hallazgo teórico de sus principales escritos marxistas. El talante que Sacristán nos muestra aquí es baconiano: *de omnibus dubitandum*, hay que dudar de todo.

Entonces el utillaje analítico marxista fundado en la ontología materialista de la práctica se sustituye por los conceptos de análisis epistemológico. En una palabra, es una misma investigación sobre la racionalidad elaborada desde un punto de vista heterodoxo para el marxismo -ortodoxo para la filosofía académica, desde la que el marxismo es una heterodoxia-.

Sacristán escribe un pequeño preámbulo para enmarcar esa cuestión. Este preámbulo tiene por tesis las conclusiones de la investigación metacientífica, entendidas por Sacristán del siguiente modo: *también el comportamiento racional, un ápice del cual es el científico, se basa en creencia, no en «prueba» [...]. La contraposición creer-saber esconde, en realidad, la contraposición verdadera, que es la que se da entre la creencia racional y la irracional* (SPMII 354). Palabras en las que resuena la filosofía de Ortega –la distinción entre ideas y creencias- críticamente asumida; al tiempo que se reconoce la investigación de Lukács sobre la filosofía irracionalista. Pero ahora se empuja un poco más el arado de la crítica: hay que llegar hasta el fondo. El punto de vista sobre la ciencia como pensamiento racional, críticamente establecido en contraposición a Heidegger, es el que había conducido a Sacristán a la idea del 'marxismo como ilustración': marxismo es una concepción del mundo subyacente a la investigación científica -lo que Engels expone como tesis propia del marxismo, pero que Sacristán ha criticado en 1967-. La necesidad de revisar críticamente la concepción del mundo conlleva, por tanto, la de la creencia racional. Si esa crítica de la noción de concepción del mundo había sido llevada a cabo con los instrumentos de análisis de que dispone el materialismo dialéctico -conceptos de práctica, alienación, concreción, síntesis, dialéctica, programa,...-, más las aportaciones existencialista en su variante personalista –persona, existencia, cotidaneidad, libertad,...-, para Sacristán se trata de llevarla a cabo también en el plano metacientífico con los instrumentos de filosofía analítica: los conceptos epistemológicos subyacentes a la investigación científica. Por eso esta propuesta de tesina debe ser vista en relación con el desarrollo de las tesis marxistas de Sacristán entre 1966 y 1970.

Resumiendo lo visto, intentemos reconstruir la estructura de lo científico en el pensamiento de Sacristán, para una comprensión de ese proceso. Lo científico es conocimiento intersubjetivo de la realidad natural, lo que significa intercambio de experiencias entre los seres humanos. La construcción racional de la representación del mundo es la suma de conocimientos particulares de los individuos mediados por el lenguaje. Esa comunicación de experiencia se hace posible gracias al lenguaje y sus peculiaridades: el principio de identidad supone que las palabras significan lo mismo, unívocamente, para los hablantes -lo cual es el supuesto en que se funda la lógica formal, es decir, abstracción-. De ahí que la ciencia se fundamenta en la abstracción, y esas abstracciones de aspectos parciales del mundo, permiten el estudio detallado del

objeto material desde varios puntos de vista. El estudio en detalle se completa con la introducción de la matemática en la descripción del objeto -formalización y cuantificación- e incluye la verificación de los resultados y su contrastación con el mundo empírico. Pero, como señala Sacristán, esta abstracción no puede ser autónoma (*Introducción a la lógica y al análisis formal*); tampoco se puede entender como dependiente del azar o la convención -esta explicación es abstracta y pobre explicativamente- (estudio sobre Scholz); la abstracción está, pues, dirigida por lo que puede llamarse una 'pre-visión del mundo'. Esta visión previa -que Sacristán denomina 'concepción del mundo' en 1964 siguiendo a Engels, pero que prefiere llamar hipótesis previa en 1967, que incluye experiencias y finalidades- no puede ser conocimiento científico, es creencia. Cuando Sacristán propone investigar el concepto de una creencia racional, está exigiendo una forma de control racional de la creencia, es decir, de la heurística científica.

El proyecto responde a las mismas necesidades que la revisión analítica del marxismo ya examinada, pero se enfrenta desde una comprensión diferente del mismo. La solución clásica marxista es afirmar, fundándose en la concepción hegelina, la existencia de una totalidad que es la sociedad, a la que corresponde una concepción del mundo, como suma articulada de conocimientos particulares, que garantiza al individuo la racionalidad de sus creencias sobre los objetos particulares producidos por campos científicos muy alejados de sus propios conocimientos. La práctica cotidiana de la vida social racional debe confirmar la racionalidad de esta creencia, que es en definitiva confianza en la capacidad racional del prójimo, simétrica de la propia racionalidad. Se trata entonces de construir la articulación social racionalmente, haciendo transparentes los mecanismos de socialización a través de una ciencia social -pues no es suficiente la operación positivista y académica de formalizar la gramática para obtener un lenguaje bien hecho-. Pero precisamente aquí comienzan los problemas. La dificultad de construir esta articulación muestra los límites de la concepción marxista clásica del desarrollo social.

En primer lugar, parece que no basta con un simple cambio de la estructura económica para que la actividad social sea transparente a sí misma -como parece haber creído la simplificación vulgar del marxismo-. Sacristán considera esa simplificación teórica estalinista, el zhdanovismo, como correspondiente al período de acumulación primitiva de la economía socialista. Las quejas de Sacristán en los escritos del año 63 expresaban ese problema y manifestaban la confianza en que se pudiera conducir el proceso de desarrollo de la concepción del mundo materialista hacia el estado de transparencia no ideológica gracias a la crítica y la autocrítica del movimiento comunista internacional -lo que suponía transformaciones revolucionarias de la estructura social en las sociedades del Este europeo-. Mantener la simplificación más allá de este período -es decir, a partir del final de la época de reconstrucción después de la guerra mundial (1956)- suponía impedir el desarrollo de la teoría marxista. En 1967, sin embargo, las experiencias políticas de Sacristán habían puesto en evidencia las dificultades de esta tarea. En esta situación, la crítica a los elementos centrales de la teoría marxista se radicaliza: las dificultades del desarrollo teórico -paralelas a dificultades de orden político y económico- son síntoma de que la teoría merece una revisión a fondo. Esta convicción no hace sino profundizarse a lo largo de los años, cuando Sacristán comprueba la continuidad del desarrollo tecnológico e industrial de la sociedad capitalista en su nueva etapa de desarrollo gracias a la utilización de la ciencia como

fuerza productiva directa. A lo que se añade que la reflexión acerca del partido-vanguardia como sujeto colectivo que prefigura la sociedad nueva -desalienada, no mediada por la ideología- encuentra problemas prácticos irresolubles, o al menos irresueltos. Todas ellas son otras tantas contrapruebas de las tesis leninistas -de las que Sacristán salva el núcleo que considera fundamental-.

Se ha visto que la revisión realizada por Sacristán en el año 67 se dirige a criticar la noción de concepción del mundo, considerada equivalente a la de ideología. Ahora desde la perspectiva de los escritos no propiamente marxistas -desde el modelo de Russell- se puede entender que la crítica de Sacristán apunta hacia una epistemología que parte del sujeto humano individual: es la crítica que pretende descubrir la falsedad de suponer un sujeto colectivo armonizado por el mero hecho de compartir una concepción del mundo materialista más o menos construida. Más bien tendría que ser al revés, la concepción del mundo habría de mostrar su validez a partir de la racionalidad de las prácticas de los hombres que la comparten. La comprobación de la no racionalidad de la práctica de los comunistas -que se manifiesta como insuficiencia ética- es la objeción a la noción de concepción del mundo. Es la crítica, en definitiva, de la irracionalidad mágica en las filas de los propios marxistas. No hay sujeto colectivo autotransparente a sí mismo: éste ha de ser todavía científicamente construido, y moralmente asegurado. La pregunta de Sacristán -¿qué es, pues, creencia racional?- da fe de una quiebra relativa de la teoría marxista en su formulación leninista por su inadecuación a la práctica liberadora de la humanidad. Esa quiebra no es absoluta, pues el fracaso proviene de la simplificación de las tesis teóricas y de errores subsanables por corresponder a determinados momentos históricos. Pero es quiebra en la medida en que alguna de esas tesis teóricas justificaban la simplificación suponiendo que la teoría podría más tarde reconvertirse.

Con esto hemos construido el prólogo y el marco explicativo de uno de los ensayos más conocidos de Sacristán: *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* - Barcelona, Editorial Nova Terra, 1968-. En este ensayo comienza Sacristán afirmando *una apreciación positiva de la filosofía en los estudios superiores* (SPMII 356). Se trata de saber en qué consiste esa positividad. No es como se ha visto la función de construir una concepción del mundo científica, lo cual a lo sumo no es más que una forma de construir la cultura superior. Esta es la tarea asignada a la filosofía académica en la Universidad moderna, pero esta tarea está superada ya por los tiempos. Por eso Sacristán exige el reconocimiento de nuevas funciones para la filosofía y, como consecuencia, una reforma de los estudios superiores que le asigne un papel adecuado en el conjunto del saber.

La función positiva de la filosofía viene definida así: *una reflexión acerca de los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del pre-teórico y de la práctica y de la poiesis [...] no hay filosofía pero hay filosofar. Esta actividad efectiva y valiosa justifica la conservación del término «filosofía» y de sus derivados* (SPMII 357). Pero esta función positiva, constata Sacristán, no tiene nada que ver con la filosofía académica: los filósofos propiamente dichos de la sociedad moderna no se

encuentran entre los académicos, sino fuera de la Universidad (SPMII 358-362)²⁵². Lo cual se traduce en una exigencia radical: *suprimir las secciones de filosofía de la Facultad de letras -suprimir, esto es, la licenciatura en filosofía-, y eliminar, consiguientemente, la asignatura de filosofía de la enseñanza media* (SPMII 364). Ahora bien, esta exigencia es moral -en el sentido de moral explicitado por Sacristán en el prólogo al *Anti-Dühring*: futura realidad previsible-, no fáctica. De hecho se puede preveer que en la situación actual *las licenciaturas en filosofía no van a desaparecer pronto por sí mismas* (SPMII 364). De hecho, reconoce Sacristán, *la persistencia de la necesidad ideológica tradicional, ayudada por la burocrática vocación de eternidad, puede servir para perpetuar -aunque sea con una existencia poco brillante- la filosofía licenciada* (SPMII 363-364). Pero ese licenciado será un *especialista en Nada (la mayúscula será consuelo de algunos)* (SPMII 365) -compruébese la ironía de Sacristán como muestra de su arte en filosofar-. La filosofía es propiamente una *antiespecialidad* (SPMII 367), es decir, algo sin valor para la sociedad moderna fundada en la especialización -*sin valor sustantivo*, dice Sacristán (*ibid.*)-. Sólo es saber gremial, que interesa sólo como producto cultural; tiene, por tanto, valor adjetivo -*valor para el estudio de otras cosas- y merece estudio como cosa* (*ibid.*). Ese estudio es lo que Morris Lazerowitz denomina 'metafilosofía', y Sacristán señala que los trabajos de ese tipo *son realmente valiosos para la comprensión del pasado, aún presente, de la cultura superior* (*ibid.*).

¿Cuál es el interés que Sacristán manifiesta por esta 'cultura superior'? Sacristán ha considerado que el conocimiento de los fines humanos se lograba a través de la crítica de la cultura y él mismo ha realizado esa operación a través de sus investigaciones del clasicismo alemán. Cultura superior es el idealismo de la clase dominante, que se toma como representante de toda la sociedad -incluso de toda la humanidad-, y se refiere por eso a las formas culturales que contienen una reflexión sobre esas finalidades universales de la especie que deben ser descubiertas por la crítica como fondo detrás de la forma expresiva ideológica. También en ese idealismo están contenidas las ideas que dan origen al desarrollo científico y al nacimiento de las ciencias, como instrumentos de la dominación de clase. No se puede olvidar que esa cultura superior está destinada a los 'señores', quienes, so capa de los ideales universales, introducen la explotación real del trabajo humano. La filosofía, como la religión, está destinada a crear el consenso necesario para sostener la dominación -y ahí reside la ambigüedad de los valores que están destinados a producir la falsa conciencia-.

Pero la cultura superior no está creada por ellos, más que en el sentido oblicuo que manifiesta la *Fenomenología* hegeliana: como deseo de disfrute inmediato de las formas bellas. La creación de éstas es propia del trabajador intelectual -pequeño burgués generalmente-, el cual ha aprendido a modificar su deseo para adecuarlo al deseo señorial, -exactamente igual al el resto de los trabajadores subordinados. Su posición ambigua, a caballo entre las dos clases -subalterno no explotado-, le sitúa en la posición social adecuada para la fabricación de la ideología filosófica con dos caras, un mensaje ambiguo que sirven para armonizar la actividad social. La cultura superior marca las tareas que se propone una sociedad, su horizonte histórico, su proyecto político. De ahí su enorme interés como objeto de conocimiento -del mismo modo que Ortega había

252 Esta observación se fundamenta en la siguiente tesis: *Casi doscientos años de crítica gnoseológica, positivista o sociológica de la ideología y del carácter ideológico de la filosofía especulativa o sistemática, indican que la cultura ideológica ha caducado ya de derecho* (SPMII 361).

mostrado la historia como un fondo de experiencia, útil para afrontar las nuevas situaciones de la humanidad-.

De nuevo, aquí la dialéctica del señor y del esclavo de Hegel puede servir de orientación: *El trabajo, por el contrario, es ansia 'cohibida', desaparecer 'contenido', el trabajo 'da forma'. La relación negativa con el objeto se hace la 'forma' del mismo y algo 'que permanece' pues precisamente para el que trabaja el objeto tiene independencia*²⁵³. En esa modificación del deseo que es el trabajo surge la *forma*: la forma es el deseo del -genitivo objetivo en primera instancia; subjetivo en el segundo momento (cristianismo: paso de la esclavitud a la servidumbre)- *otro*, asimilado como propio -la forma abstracta nace de la comunicación intersubjetiva a través del lenguaje fundado en la identidad-. De ahí que el producto de la dominación es una intensificación de los procesos evolutivos de la especie humana. Como muestran las revoluciones, la lucha de clases y la dominación intensifican, paradójicamente, la sociabilidad de la especie, al tiempo que introduce una enajenación profunda del proceso histórico humano.

Precisamente el trabajo deviene la universalidad de la especie: la modificación del deseo inmediato, el diferir del deseo que genera las formas ideales de la satisfacción, cultura. La independencia del objeto, la sublimidad de las formas ideales, es alienación para el sujeto laborante; pero el desafío comunista a esta ley de la naturaleza humana, superando la alienación, consiste en apropiarse de las formas ideales como propia naturaleza humana. Es el desafío de la razón, hacer al ser humano dueño de las leyes naturales en beneficio del propio desarrollo humano. El Sacristán de LAYE decía: 'la naturaleza del hombre es la cultura' y el comunista quiere devolverle al ser humano su naturaleza.

Por tanto, el modo de realización de esa crítica de la cultura superior, tiene como esquema interpretativo una dialéctica de la forma abstracta, creada por la experiencia del trabajador, y el contenido concreto que es el deseo del señor. Veámos aparecer en el Sacristán de LAYE que forma y contenido están íntimamente imbricados desde su surgimiento. El contenido nace 'informado'. Curiosamente la percepción del trabajador es materialista, no capta las formas que crea; la del señor es idealista, pues necesita ocultarse la explotación del trabajo. Sólo el cinismo moderno de la burguesía explotadora puede prescindir del idealismo proclamando el final de las ideologías.

El idealismo filosófico niega al trabajador su actividad creadora de formas; éstas, en efecto, provienen de la mente divina trascendente. Así pues, el contenido de una cultura superior idealista es la alienación religiosa; al exponer la universalidad de las finalidades humanas niega el proceso histórico de creación cultural, y oculta las formas genéricas de la especie, inmanentes en su constitución material como animal laborante y reflexivo. Por eso, Ernst Bloch apelaba a una materia con potencialidad inmanente para oponerla a la trascendentalidad divina de las formas. Y veía la representación de esa creatividad espontánea en la imaginación popular. Pero si Bloch buscaba en la utopía las formas universales que la especie había de darse para lograr la liberación respecto de la alienación secular, Sacristán, más realista o más apegado a las formas reales de

253 *Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat* (G.W.F.Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, Frankfurt a.m., Suhrkamp, 1989, 153-154).

existencia humana -más imbuido también de la cultura española-, ha buscado esas finalidades en la crítica de la cultura superior, como reverso de las aspiraciones de las clases subalternas.

Ese idealismo culturalista necesita materializarse -por eso Sacristán se ha hecho comunista-; y eso significa: las formas ideales han sido creadas por el trabajo, no por el señor, ni por el deseo del señor, sino por la propia capacidad del que trabaja para dominar su propio deseo, para poner su ser en el otro. Si ese autodomínio ha surgido del miedo -*Angst* existencialista- nuestra voluntad quiere que ese miedo sea amor -transvaloración teológico-cristiana de Weil-. Pero si el capitalismo ha reconocido la verdadera naturaleza de los afectos en la disolución de la cultura medieval cristiana, es porque la humanidad estaba madura para la consciencia no mítica de los mismos. Y el significado de esa consciencia atea es la auténtica universalización de la operación cristiana del autodomínio o transmutación del miedo en amor -interiorización del miedo como autodomínio, exteriorización de la creatividad originada en el autodomínio como donación, amor-. De aquí el personalismo marxista, el comunismo.

Hay otra circunstancia relativa a la institución filosófica: Sacristán señala el interés de que existan *centros articuladores del filosofar de científicos, artistas o profesionales* (*ibid.*). A partir de estas premisas, Sacristán deduce la conclusión: *suprimida la filosofía como especialidad, hay que restablecerla como universalidad. Dicho con lenguaje de Decreto-ley: suprimida la licenciatura en filosofía, hay que reorganizar el doctorado en filosofía. Suprimida la sección particular, hay que crear el Instituto general, no parte de ninguna Facultad, sino proyección de todas ellas* (SPMII 368).

El instituto de Filosofía, con el que Sacristán piensa restablecer el auténtico carácter universalizador de esta disciplina -investigación de los fundamentos de las ciencias particulares y generalización de sus resultados-, debe incluir entre sus miembros a los 'metafilósofos' y a toda clase de científicos, artistas y profesionales, con la única condición de tener una licenciatura en alguna otra especialidad. Este instituto ofrece la obtención del título de doctor en Filosofía, eliminando la licenciatura en Filosofía. Pero una vez *extirpado el tumor pseudofilosófico que es la especialización en filosofía, se trata luego de promover la motivación filosófica auténtica que acompaña siempre la ciencia, el arte y la práctica racional* (SPMII 369). Pues *la motivación filosófica, universalmente crítica*, (SPMII 370) es lo desaparecido de los estudios especializados: la actual organización universitaria *sanciona definitivamente la escisión entre el conocimiento real y la reflexión filosófica, entre conocimiento y autoconocimiento* (*ibid.*). Por el contrario, la reforma que propone Sacristán *se basa en la idea de poner la reflexión filosófica en la formación del especialista como tal especialista* (SPMII 373). Esta reforma de la Universidad *tiende a superar una escisión en la cultura y en la consciencia del científico* (SPMII 377); de esa forma se facilita al científico la comprensión *de que la filosofía es más bien un nivel de ejercicio del pensamiento a partir de cualquier campo temático, incluido el suyo* (*ibid.*).

La idea de filosofía que subyace a esta propuesta tiene dos referentes básicos. Uno es la filosofía como actividad crítica y reflexión sobre el trabajo científico, que es una interpretación del filosofar de Kant. El otro es la tesis de Gramsci según la cual *todos los hombres son filósofos*, es decir, *capaces de pensar autocriticamente y de considerar*

con conciencia analítica las relaciones entre su conocer y su hacer (SPMII 376). Desde esta perspectiva la reflexión filosófica debe surgir espontáneamente, sin necesidad de forzarla mediante asignaturas obligatorias, con sólo remover los obstáculos académico-burocráticos que se oponen a ella en la Universidad.

Lo que entiende Sacristán por filosofía en el año 68 viene explicitado con más detalle en el artículo titulado *Corrientes principales del pensamiento filosófico* y escrito para el Suplemento de la *Enciclopedia Labor*. En este artículo se describe el panorama de la filosofía de los años 60, más o menos similar al descrito en el artículo de 1958 para la *Enciclopedia Espasa*. Lo más interesante son las modificaciones que introduce Sacristán: una definición de la contemporaneidad en filosofía, una mayor precisión y diferenciación en la descripción del marxismo y un apéndice crítico sobre el concepto de filosofía. Respecto de lo primero, la definición de la contemporaneidad de un modo de pensar, se trata de establecer un criterio de diferenciación de las corrientes filosóficas del momento. Ese criterio se define así: *son contemporáneas con el hoy de la segunda mitad del siglo XX las corrientes filosóficas que, por recoger la problemática de los hombres de la época, viven en el mismo tiempo histórico que ellos* (SPMII 383).

Este criterio de clasificación puede ser medido: *la atención que le presta la sociedad y la capacidad de recoger los problemas del mundo (capacidad que es lo premiado por dicha atención) determinan la vigencia cultural de una filosofía; esa vigencia es su contemporaneidad (ibid.)*. Se trata de una adaptación de un tema de Gramsci acerca del valor de las ideologías para la cultura aplicado a las tendencias filosóficas, -después de una crítica del concepto de ideología que no olvida su persistencia-. Precisamente la exposición del marxismo, por un lado, y de la idea de filosofía, por otro, incidirán en la diferenciación de lo que todavía puede seguir llamándose filosofía tras despojar a esta actividad intelectual de sus contenidos ideológicos. La sección del artículo dedicada al marxismo, por ejemplo, comienza así: *tanto Marx cuanto Engels han escrito inequívocamente en su época de madurez que consideraban agotada y hasta condenable la filosofía en sentido cultural y tradicional del término* (SPMII 395). Además, continúa Sacristán, Engels ha señalado en su *Anti-Dühring* que de la filosofía no subsistirán más que los temas de teoría del conocimiento. A continuación Sacristán se define como partidario de una determinada posición marxista en lo referente a la filosofía: *El autor de este artículo, por su parte, ha negado que pueda hablarse de filosofía marxista en el sentido sistemático tradicional de 'filosofía', sosteniendo que el marxismo debe entenderse como otro tipo de hacer intelectual, a saber, como la conciencia crítica del esfuerzo por crear un nuevo mundo humano* (SPMII 396).

Así de las tres corrientes marxistas que Sacristán define por su posición respecto de la filosofía -la orientación filosófica clásica, representada por György Lukács, la filosofía de la práctica de Antonio Gramsci, y el marxismo como crítica-, él se sitúa en la tercera junto a Galvano della Volpe y J.P. Vigier. Aquí Sacristán define qué entiende por crítica: *'Crítica' y 'análisis' son palabras de peculiar significación en el pensamiento marxista: la crítica o el análisis formal, de la consistencia de las ideas, no puede ser sino preparación de otra crítica que es la fundamental para el marxismo: la crítica que aspira a poner de manifiesto la tendencia histórica de lo criticado, su sentido en el contexto de la historia de la lucha de clases* (SPMII 398)

En estas palabras se comprueba la complementariedad de un análisis heterodoxo del marxismo con su análisis ortodoxo. El primero es propedéutico para el segundo, la

crítica de la ideología²⁵⁴. La diferenciación de un trabajo intelectual que pueda denominarse 'filosófico' frente a la fabricación ideológica es el tema con el que termina el artículo. Sacristán cita a Ferrater Mora para afirmar: *lo característico hoy es el resquebrajamiento del concepto mismo de filosofía, reflejado sobre todo en la caducidad de la esperanza en una armonización final de todas las filosofías* (SPMII 403) –lo que a su vez pone en cuestión la seguridad en la razón humana-. La crítica neopositivista, Sacristán cita a Wittgenstein y a Carnap, se suma a la marxista en la disolución de la metafísica (SPMII 407)²⁵⁵. De aquí la conclusión de Sacristán: *La tendencia de la cultura contemporánea parece más bien apuntar a una reconstitución de la filosofía como reflexión crítica acerca del conocimiento positivo adquirido, sobre los campos de la naturaleza y de las actividades humanas* (SPMII 410).

Esta consideración, que se corresponde con la noción de marxismo como crítica de la ideología, justifica la actitud de Sacristán hacia la filosofía académica en el ensayo sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores.

La tensión entre ortodoxia y heterodoxia en el marxismo, visible desde el final de la década de los 60, es el reflejo de una situación histórica: la evidencia de que el desarrollo político y social de los países del este europeo -las sociedades pre-socialistas- se ha detenido e incluso es involucionista. La crisis agudizada del marxismo pone al orden del día la necesidad de reconsiderar sus presupuestos teóricos, y esto es lo que Sacristán considera como su tarea más propia. Desde esa intelección del proceso histórico Sacristán se decide a prologar en 1969 el libro *Respuestas a Herbert Marcuse*. En la *Apostilla a la edición castellana*, título de este prólogo, Sacristán advierte que la tarea no es simple. La propia crítica a Marcuse muestra que no vale cualquier innovación: *La calidad de esta crítica [...] es una buena pieza de evidencia que oponer a la sobrestimación mecánica de las «ortodoxias». Pero, en sentido opuesto, y complementario, su eficacia le hace muy valiosa para superar también la moda sobrestimadora de la gesticulación «heterodoxa» pseudoteórica* (SPMII 421).

La afirmación de ortodoxia en Sacristán está, pues, justificada: su propia pasión por la filología es conciencia de la inmanencia, continuidad con una tradición, una fuente de esa ortodoxia. Pues filología es interpretación históricamente contextualizada: la definición de los conceptos en virtud de su contexto histórico desde un contexto actual históricamente diferente. Ortodoxia no es la repetición mecánica de un dogma, sino el resultado de una crítica historicista de las ideas: recomponer su sentido actual en base al sentido actual que tuvieron en un pasado reconstruido históricamente. Hay que saber a qué problemas prácticos se enfrentaron las ideas teóricas para saber cuál es su contenido, su sustantividad. Hay, además, que saber qué relación guardan los problemas actuales con los problemas de antaño y qué es lo nuevo en ellos: lo que se hereda es más un modo de establecer la problemática y de resolverla, una forma de afrontar la realidad,

254 Este marxismo es directamente político, como muestra el doc.78-1963 (FC 9/2, AH-PCE), cuando afirma la necesidad de una elaboración de la lucha ideológica en el campo cultural, exigiendo: *[...]un cuadro crítico marxista y leninista del pensamiento español burgués contemporáneo, análisis que es la única base posible de una política cultural del comunismo español* (op.cit.p.6). La diferencia entre este texto de 1963 y la posición de Sacristán a partir del año 65, es que ahora, en 1967, la lucha ideológica del marxismo no es la construcción de una concepción del mundo, sino más bien una crítica de la ideología.

255 Para el marxismo la metafísica es *ideología, justificación del mundo humano dado* (SPMII 408): *[...]el concebir la realidad -física y social- como inmutable, como regida por esencias eternas, es el primer rasgo ideológico (conservador) de las metafísicas* (SPMII 408).

que propiamente una realidad -pues las respuestas a los problemas reales, que ofrece una teoría que se hace práctica, habrán cambiado el contenido de éstos-. La ortodoxia consiste en la renovación de una tradición de pensamiento, renovación que exige precisamente la creatividad de la reflexión para dar contenido a las formas eidéticas - libertad de creación dentro de la consciencia de la necesidad-.

Pero también hay un programa de investigación heterodoxo en Sacristán: es la investigación de la idea de racionalidad -el marxismo- con los instrumentos de la crítica epistemológica. O también la consideración del marxismo como parte de la ciencia social y su estudio desde los instrumentos analíticos de la filosofía de la ciencia. Éste es el programa que Sacristán desarrolla a partir de 1972 -siendo su máximo exponente *El trabajo científico en Marx y su noción de ciencia-*, aunque había comenzado desde 1965 con el estudio de Russell.

La pregunta pertinente es, ¿por qué Sacristán abandona el programa ortodoxo desde esa fecha para continuar con un programa heterodoxo? ¿Abandona Sacristán la noción labriolana de la independencia del marxismo? Respuesta a la primera pregunta: probablemente por la percepción de la caducidad del leninismo ante las nuevas formas de desarrollo capitalista; esa caducidad significa la necesidad de su superación -con conservación de lo esencial: *Aufhebung-*. Respuesta a la segunda pregunta: la independencia del marxismo se fundaba en la existencia de un campo propio de trabajo teórico: la formulación de la síntesis teórica concreta para la orientación política. Pero la 'investigación heterodoxa' es preparatoria para la reconstrucción de la síntesis. Esa investigación, por tanto, quiere decir: la independencia del marxismo está aún por construir y necesita para ello de una mediación más amplia que aquella de la que se disponía en una etapa anterior. El programa de investigación teórica marxista debe ampliarse y hacerse más complejo para estar a la altura de los tiempos de las nuevas formas capitalistas.

El artículo titulado "Sobre el «marxismo ortodoxo» de György Lukács" -escrito en Julio de 1971, publicado en *Realidad*, n.24, diciembre 1972- responde al interés por la obra de Lukács que ha sido permanente en Sacristán; pero también resulta ser una consecuencia de la preocupación de Sacristán por establecer los rasgos básicos del marxismo. *La noción de ortodoxia, que es el centro de toda reflexión del marxista sobre sí mismo, puntúa la obra de Lukács en este medio siglo* (SPMI 233). Es de destacar que tanto en éste como en otros temas -estética y crítica de la literatura y el arte, ética y constitución política del movimiento comunista, filosofía de la ciencia y filosofía de la historia, etc.- haya sido Lukács, incluso más que Gramsci, el punto de referencia del pensamiento sacristaniano. Tener un punto de referencia no significa la imitación servil del modelo, sino orientarse desde una determinada perspectiva. Sacristán no ha dejado de distanciarse de Lukács cuando lo ha considerado necesario, lo que significa que lo que él entendía por ortodoxia no estaba reñido con la discrepancia. En esto también congenia con Lukács: *La ortodoxia marxista del joven Lukács de 1923 es tan enérgica como poco amiga de dogmas [...] «[...] en cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método»* (HCC 1-2). *El método marxista es para Lukács la*

dialéctica, la comprensión del mundo como cambio, como campo de la revolución (SPMI 233)²⁵⁶.

En este sentido se puede considerar a Sacristán plenamente ortodoxo con Lukács, como demuestra su afirmación del marxismo como consciencia del comunismo en el trabajo científico y en la práctica transformadora de la sociedad hacia la utopía de la sociedad desalienada, lo que vale tanto como decir 'campo de la revolución'. Inmediatamente Sacristán manifiesta su acuerdo esencial con Lukács: *Efectivamente lo que está ocurriendo en el marxismo desde el doble y discorde aldabonazo de 1968 tiene, por debajo de las apariencias, mucho más que ver con el marxismo del método y la subjetividad de Lukács, que con el marxismo del teorema y de la objetividad de Althusser, por ejemplo* (SPMI 234).

Sacristán ha mantenido el programa ortodoxo por lo menos hasta la época de la revista MATERIALES, pero también en algunos textos de MIENTRAS TANTO resuenan ecos de la ortodoxia marxista. La ortodoxia de Lukács, señala Sacristán, consiste en la recuperación del sentido revolucionario de los textos marxianos, operación teórica que él realiza desde una óptica idealista hegeliana²⁵⁷. En el breve análisis de la 'tercera generación' (SPMI 251) de marxistas, que Sacristán hace en esta página se distinguen tres corrientes (SPMI 235): *el equilibrado camino abierto por Lenin*, la vía del *desbordamiento idealista* y el camino minoritario de los *comunistas positivistas*. Lukács, al igual que Gramsci y Togliatti y *tantos jóvenes intelectuales comunistas de los años 20*, pertenece a la segunda corriente. Pero se debe remarcar que Sacristán no se identifica unívocamente con ninguno de los tres caminos de recuperación revolucionaria de Marx. Sacristán más bien ha tomado de cada una lo que le ha parecido más consistente: la epistemología machiana de los positivistas, la concepción historicista de los idealistas y el equilibrio sintético de Lenin que conduce a la práctica revolucionaria.

La crítica de Sacristán al idealismo del joven Lukács viene hecha en nombre del materialismo propio del marxismo (SPMI 237). En efecto, *la contaminación idealista [del joven Lukács] es evidente ya por el mero hecho de que en el contexto de la idea de «transformación» de la realidad falta la idea de práctica material* (SPMI 241). Pero Sacristán reconoce que la recuperación del marxismo revolucionario en los años 20 se hizo, para una gran parte de la intelectualidad comunista, mediante un *un rodeo hegeliano* (*ibid.*)²⁵⁸. El sentido de la dialéctica que culmina en la identidad entre sujeto y objeto es manifestar teóricamente la realización de la unidad de la teoría con la práctica en la constitución del proletariado como clase consciente de sí misma y del proceso histórico. Lukács es entre los *marxistas de la subjetividad o «de la práctica»* el más preparado *para explicitar el carácter esencialmente práctico y de clase del pensamiento de Marx* (SPMI 239). Por eso, a pesar de la crítica al idealismo de Lukács, Sacristán está de acuerdo con su recuperación revolucionaria del marxismo, tanto más cuanto que ésta es perfectamente compatible con la epistemología de las ciencias²⁵⁹.

256 HCC: Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, traducción castellana de Manuel Sacristán, Grijalbo, México, 1969.

257 *La raíz más profunda de la «ortodoxia» marxista idealista del joven Lukács de 1923 es una trasposición revolucionaria de la tesis hegeliana de la identidad entre sujeto y objeto* (SPMI 235).

258 *Para el joven Lukács [...] la ortodoxia marxista es simplemente dialéctica revolucionaria [...] Aquí es la consciencia revolucionaria la propedéutica de la dialéctica, y no al revés* (SPMI 238).

259 *[...] quizás no se ha subrayado suficientemente el mérito propiamente 'científico' de esa insistencia del joven Lukács en diferenciar marxismo de la ciencia común, en versión moderna burguesa o antigua*

Después de analizar la posición teórica del joven Lukács, Sacristán considera el 'tercer período' del marxismo de Lukács (SPMI 241): *este tercer período es el del clasicismo de Lukács. Su fundamento es una contradicción muy interesante que tal vez podría servir para caracterizar toda una época del movimiento comunista* (SPMI 242). Esta contradicción es la que consiste en creer en *la razón histórica de Stalin, pese a su enérgico antistalinismo en materia de organización del poder socialista* (*ibid.*). Pero si, como muestra Sacristán, Lukács ha aceptado en principio con reservas el stalinismo, la evolución de los acontecimientos desde 1948 hasta la crisis húngara de 1956 hace que la crisis madure en Lukács y *éste, con su coherencia habitual, la trabaja en profundidad* (SPMI 244). Lukács realiza la crítica del stalinismo que *como en cualquier comunista inteligente es autocrítica* (*ibid.*). Sacristán cita un texto de esta 'autocrítica' del stalinismo en Lukács, en el que se reconoce la falsedad teórica de Stalin como primacía de la *«resolución táctica de la política práctica de cada caso, de suerte que la teoría moral quedó degradada»* (SPMI 245). De nuevo, pueden encontrarse aquí rasgos autobiográficos del propio Sacristán en la descripción de la posición política de Lukács, a través de su relación con el aparato político del PSUC. Lukács propugna en 1947 la línea de *democratismo coexistencialista* (SPMI 246), pero los errores del movimiento comunista y su aislamiento por la guerra fría *le sume en profundo pesimismo* (*ibid.*). A partir de aquí Lukács se reafirma en la idea de que *«el movimiento obrero, el movimiento revolucionario, está condenado a recomenzar»* (cit. en SPMI 246). Tal vez se pueda encontrar en este rasgo del Lukács de los años 60 un paralelismo con el Sacristán de los 70; pero Sacristán se ha cuidado de establecer aquí una distancia con Lukács: *Hay que criticar al veterano Lukács de la década de 1960 por la insuficiente fundamentación de ese pesimismo, fruto de la generalización indebida de dos experiencias: el empobrecimiento del socialismo en el este de Europa y la circunstancial ofensiva ideológica y propagandística del capitalismo kennediano* (SPMI 247-248).

Desde luego en un país dominado por una dictadura fascista como España, las maravillas del capitalismo no podían ser tan fácilmente alabadas. Sacristán destaca que en esa década de los 60 Lukács ha buscado *«una democratización general en sentido comunista»* (cit. en SPMI 248); especialmente interesante es un texto de Lukács citado por Sacristán en el que predice lo que de hecho está pasando en nuestros días: la restauración de una democracia formal reproduce la vieja crisis y *«la fuerza de atracción de masas de la ideología reaccionaria»* (cit. en SPMI 248). Sacristán termina señalando la última perspectiva de Lukács: el tema antropológico del hombre nuevo desarrollado por sus discípulos, principalmente Agnès Heller.

(SPMI 239). Este es un punto fundamental para Sacristán, que por otro lado había criticado en su texto sobre Lukács de 1967 una insuficiente consideración de la metodología científica por parte de éste.

CAPÍTULO XVI

Análisis sacristaniano de la línea política comunista en la década de los 70.

1. Las investigaciones sobre la línea política comunista.

La línea política sacristaniana se define en el programa, síntesis de finalidades y conocimientos, y exige la realización práctica coherente²⁶⁰. Es ahí donde el filósofo de la práctica encuentra un papel para su pasión por las ideas. La condición para que la filosofía tenga valor es que su propuesta de fines sea explícita y que esa propuesta sea medida críticamente con los conocimientos de la ciencia. Si esos dos elementos constituyen la matriz de la política comunista, el criterio de la práctica decide de la validez del programa. El estudio de las diferentes líneas políticas comunistas, de la historia política del movimiento, debe hacerse desde el punto de vista de la práctica posible. Conocer los resultados prácticos de las diferentes líneas comunistas sirve de marco empírico para la decisión de una línea política en el presente.

En el año 1972 Sacristán ha presentado el libro de A.G.Löwy *El comunismo de Bujarin*. La posición política de Bujarin cobra plena actualidad con el fracaso de los países del Este, ya presentada por Sacristán desde la década de los 60.²⁶¹ Ese tema es objeto de discusión en el texto de Sacristán: la discusión en torno a la NEP (Nueva Política Económica), la forma económica de la URSS en la década de los 20 impulsada por Lenin, como socialismo más capitalismo es una discusión decisiva acerca del modelo de desarrollo soviético; es posible que el tema interese especialmente a Sacristán por las similitudes de esa etapa de la URSS con los años de Jrushev, en los que se había propuesto un nuevo modelo de desarrollo del socialismo y una revisión crítica de los aspectos totalitarios del stalinismo. Ese desarrollo del socialismo, en la concepción de Bujarin, debería realizarse en la línea de la NEP, como única forma de luchar contra la burocratización del Estado soviético. Para Bujarin el desarrollo socialista de la economía soviética es posible, a pesar de las formas mercantiles, gracias al poder estatal y económico obrero (SPMI 268-269). Sacristán admite la hipótesis con limitaciones: *el fundamento firme y las nueve décimas partes de la construcción del socialismo eran para Bujarin el poder estatal obrero: exactamente igual que [...] para todas las tradiciones marxistas anteriores a la crisis de 1956-1968, con las únicas excepciones del mismo Karl Marx (de modo particularmente explícito en los Manuscritos de 1944 y en los Grundrisse, no en el volumen I de El Capital) y del comunismo chino (éste en cuanto productor del principio de la revolución cultural en su versión más histórico-social, menos oportunista)* (SPMI 269).

260 Como señala Sacristán en su estudio sobre Marx (1973): *Síntesis de filosofía (formulación de los fines), economía (estudio de la realizabilidad de los fines) y política (estudio y realización de la práctica inmediata al servicio de los fines)* (SPMI 307). La idea repite la conclusión de sus análisis sobre el leninismo: el marxismo como síntesis de fines y conocimientos a la que se añade el postulado de consecuencia práctica.

261 También a raíz de las últimas investigaciones sobre la posición de Gramsci, más o menos concordante con la de Bujarin, ante la industrialización forzosa de la URSS en la década de los 30. Ver A.Gramsci, *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Einaudi, Turín, 1971, 473. Citado por Giuseppe Vacca, *Gramsci en nuestro tiempo*, en *Gramsci y la izquierda europea* Juan Trías Vejarano ed., Madrid, Fundación de investigaciones marxistas, 1992, 70.

Este párrafo nos ofrece un punto de apoyo para dilucidar el pensamiento político de Sacristán sobre la etapa de transición al socialismo. En primer lugar, la crisis de 1956-1968 en el marxismo es lo que el propio Sacristán ha vivido conscientemente y ha denunciado desde 1963 en sus textos: es la crisis de desarrollo de la URSS, que se cierra con la derrota de las fuerzas progresistas, definitivamente sellada con la invasión de Checoslovaquia en 1968. En segundo lugar y como consecuencia de esta crisis, queda en evidencia que el poder estatal obrero no es condición suficiente del desarrollo socialista, puesto que ha sido precisamente la *sofística del Estado* (SPMIII 259) uno de los impedimentos para ese desarrollo. La condición indispensable para una humanidad nueva es la desaparición de la mercancía (*ibid.*); y en ese sentido se cita a Marx en el texto. En tercer lugar y como consecuencia, la sociedad de transición necesita una revolución cultural, mejorando el ejemplo chino, cuyo sentido sea el paso de la abolición negativa de la propiedad a la abolición positiva -creatividad institucional-.

Otro de los aspectos del pensamiento de Bujarin que interesa a Sacristán y subraya Löwy, es su influencia en las formulaciones de Mao Tse-tung, que condujeron a la revolución china: la línea de masas y la función del campesinado oriental, la importancia del principio de hegemonía, el carácter desigual del desarrollo de la revolución mundial. Por lo que Sacristán alaba el planteamiento de estas cuestiones en el libro de Löwy, que tiene de este modo el *posible efecto de revulsión de tópicos, tabúes y prejuicios sin suficiente juicio previo en el ánimo y el pensamiento socialistas* (SPMI 275). Sacristán termina su reseña comparando las conclusiones de Löwy con la afirmación de Lukács sobre el carácter inconsecuente de Bujarin, para recordar que si bien *el intelectual burgués llamado de izquierda pierde la columna vertebral cada vez que el movimiento obrero atraviesa una crisis, no se debe ignorar que hay que dejarse arrastrar por la corrientes históricas que desencadenan las masas* (SPMI 276). Posición de principio que Sacristán seguirá fielmente en los años posteriores, cuando descubra el vigor de los movimientos sociales en ciernes.

Otro síntoma de la aguda crisis de la sociedad capitalista y de la lucha por la emancipación, es la evolución de una parte del movimiento comunista alemán hacia la lucha armada. En julio de 1974 escribe Sacristán sobre Ulrike Meinhof -un antigua conocida suya de los tiempos de Münster según comunica Vicente Romano-. Ese artículo es editado en 1976 por Seix Barral, dentro de un libro de Heinrich Böll titulado *Garantía para Ulrike Meinhof*. Sacristán ha seguido las vicisitudes de la izquierda alemana desde su estancia en Münster en 1954 y de ahí le viene su interés por el caso Meinhof; pero además otros detalles del caso acrecientan el interés por el mismo: primero, *hombres de iglesia se encuentran [...] entre los que intentan proteger a la «banda» de «terroristas»* (SPMIII 158) –entre los que destaca Heinrich Böll-; lo que es manifestación de una época de transición en la recomposición de la tradición de izquierda entre los intelectuales (SPMIII 158-159); y además *el volumen presenta numerosas muestras de la rotundidad con que los conservadores reaccionan contra la sensibilidad de los intelectuales liberales para con las complicaciones de la vida social* (SPMIII 159).

Lo que hace del caso Meinhof un dato significativo del desarrollo de la izquierda es *la gran representatividad de Ulrike Meinhof. Sus diez años largos de columnista en una de las pocas revistas de la pobre izquierda alemana que ha tenido una proyección algo másica -«konkret»-* (SPMIII 160). Sacristán relata en poco más de cuatro páginas la evolución de Meinhof hasta la lucha armada al hilo de los acontecimientos políticos: de estudiante en Münster a escritora en KONKRET; de la campaña por la paz a la campaña anti-imperialista; y de ésta al activismo violento²⁶². Al mismo tiempo, señala Sacristán, se produce *la radicalización y profundización del pensamiento político. Esta es la época en que Ulrike Meinhof formula más insistentemente un pensamiento socialista*. Este pensamiento socialista de Meinhof, como el de Dutschke, resulta cercano a Sacristán por sus características críticas²⁶³.

Esta afinidad alcanza también al diagnóstico que se realiza sobre la evolución de los países del Este: *una aguda valoración del resultado cultural más decisivo del stalinismo: la despolitización de trabajadores en otro tiempo comunistas* (SPMIII 167). La radicalización teórica a favor del socialismo y la radicalización práctica con la violencia, se producen simultáneamente en el momento en que el movimiento del 68 se salda con un fracaso: *en los ambientes universitarios, la catástrofe, tan poco gloriosa, del Sesenta y Ocho movió a renovar las formas clásicas de organización y lucha de la izquierda de clase* (SPMIII 168). Toda esta evolución de los jóvenes estudiantes alemanes desde la crítica pacifista al rearme hasta las posiciones socialistas, pasando por la crítica del imperialismo, tiene sus raíces en la solidez de la izquierda teórica alemana desde el Instituto o Escuela de Frankfurt hasta las *cátedras desempeñadas por socialistas inequívocos, como Abendroth o Hofmann* (SPMIII 163).

Sacristán señala la ineficacia de la acción violenta de la FER (Fracción del Ejército Rojo, traducción der RAF, *Rote Armee Fraktion*): la agitación política socialista en las universidades es mucho más decisiva para la formación de una conciencia socialista. La acción política de la FER sirvió además para justificar algunas medidas represivas del estado alemán. Pero el análisis de Sacristán profundiza en las condiciones que conducen a esa situación política: *el fascismo aparece como solución capitalista en los momentos de crisis y consiguiente agudización de la lucha de clases. Pero, por una parte, esa agudización no depende de ningún grupo político, ni pequeño ni grande. Y, por otra, como también el socialismo requiere esa agudización, no parece que haya más alternativa a ésta que una eterna estabilización capitalista* (SPMIII 176).

Este análisis de la problemática de la FER y la izquierda alemana es importante para reconocer los problemas con los que Sacristán se está enfrentando en ese momento histórico. En primer lugar, su experiencia política es paralela a la de Meinhof. Cuando

262 Esta última radicalización, la que merece un análisis más detallado por parte de Sacristán, se produce a raíz del asesinato por la policía de un estudiante de izquierda en Berlín en 1967 y el atentado contra Rudi Dutschke en 1968: a partir de aquí Meinhof plantea el problema de la violencia: «[...]se puede y se tiene que discutir de nuevo, desde el principio, sobre la violencia y la contraviolencia» (cit. en SPMIII 165).

263 [...]la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia (21 de agosto de 1968) consolida, por un lado, la actitud crítica respecto de los partidos de la que fue la III Internacional, pero, por otro, obliga a Ulrike Meinhof -como había obligado a Dutschke, meses antes, el previo desarrollo checo- a una profundización en los problemas del socialismo que la libera, al menos, de las versiones doctrinarias simplistas (SPMIII 166-167).

en este texto Sacristán habla de los escritos de Meinhof durante la *primera mitad de los años sesenta* en *KONKRET*, se refiere al *tono animado, tranquilo, que refleja la sensación de movimiento en desarrollo, de organismo en crecimiento, que tiene por entonces la izquierda alemana estudiantil e intelectual* (SPMIII 162). Ésa es la percepción que el lector obtiene de los escritos de Sacristán por la misma época, tanto en los artículos para las revistas del partido, como en las cartas internas de organización de éste, como en el prólogo al *Anti-Dühring*, por ejemplo. La crisis que ha acusado la izquierda alemana en el 68, es la misma que ha acusado toda la izquierda europea en ese año y la misma crisis que conduce a Sacristán a abandonar los puestos de dirección en el partido. Finalmente el análisis que ha conducido a la violencia de la FER es el mismo que Sacristán comparte: las amenazas de fascistización presentes en el sistema capitalista como forma de salida a la crisis. Sacristán percibe la recomposición de la izquierda en la primera mitad de los 70, pero piensa que la salida es otra. Entre otras experiencias, la de la FER le llevará a una crítica de la violencia tras el proceso constituyente del 77, sin que eso signifique una aceptación de las condiciones políticas del nuevo estado democrático-formal en el Estado español.

Este artículo de 1974 sobre Meinhof se completa con otro texto de 1976, *Nota a la Pequeña Antología de Ulrike Marie Meinhof*", aparecido como introducción a la *Pequeña Antología* de Ulrike Meinhof, publicada por Anagrama ese año -Barcelona 1976-. En este texto Sacristán señala que los escritos de Meinhof documentan *la derrota de los esfuerzos democráticos por evitar la involución política de Alemania tras las esperanzas suscitadas por la derrota del nazismo* (SPMIII 178). No se puede por menos de comparar esa afirmación con la situación española del momento: la propia evolución de la lucha política contra el franquismo, complicada por lo que Sacristán considera ya la crisis del movimiento comunista internacional desde el fracaso de la renovación política de los países del Este europeo -las sociedades presocialistas- y el enquistamiento organizativo paralelo a esa crisis del Partido Comunista de España, no le dan esperanzas para una lucha democrática radical a partir de la caída de la dictadura franquista.

La especificidad de la situación internacional de una época histórica y la estrecha interrelación de las luchas políticas en las distintas nacionalidades es lo que conduce a Sacristán a subrayar *la importancia que los problemas entre los que ha vivido Ulrike Meinhof tienen para una política revolucionaria* (SPMIII 179). Pero no es la solución que Meinhof ha dado a esos problemas lo que Sacristán está buscando en la experiencia de Meinhof, sino la radicalidad de consciencia con que esos problemas están planteados. Sacristán piensa que esa radicalidad le viene a Meinhof de Renate Riemeck, su madre adoptiva, de quien extrae la siguiente cita: *«sólo se consigue consciencia revolucionaria cuando se ponen fundamentos racionales y objetivos claros»* (cit.en SPMIII 180), que coincide plenamente con su propio pensamiento.

También importa a Sacristán la autodefinición que se da este grupo y su comprensión de las tareas de una izquierda revolucionaria; Sacristán tiene afinidades con la consciencia marxista de Meinhof, como se puede comprobar en la siguiente cita de un texto que atribuye a Meinhof: *«[...] de acuerdo con esa falsa comprensión del marxismo, Lenin era anarquista y su obra 'Estado y Revolución' sería un libro anarquista»* (cit.en SPMIII 182). De aquí que Sacristán acabe por afirmar: *Lo que a*

muchos observadores parece ceguera de «desperados» tiene, pues, su explicación. Y probablemente tiene, además, sentido y una sensatez considerable (SPMIII 183).

La afinidad de Sacristán con Meinhof se fundamenta en la radicalidad revolucionaria con que ésta afrontó los problemas políticos de la República Federal Alemana. Esa radicalidad revolucionaria era la que estaba perdiendo el Partido Comunista de España por su incapacidad de hacer un análisis marxista coherente de la situación política y de las tareas que esa situación exigía. El año anterior a la publicación de los textos sobre Meinhof, Sacristán había hecho circular un texto sobre *La militancia de cristianos en el partido comunista* en el que tachaba a la dirección de oportunista y de propagar valores burgueses en el seno del partido²⁶⁴. Uno de esos valores burgueses es la defensa de una 'zona absolutamente privada del individuo'; pero entre los rasgos básicos del comunismo de Sacristán está su crítica de la privacidad como forma del individualismo burgués –en oposición a lo que más arriba se ha denominado 'personalismo marxista'-. Además señala Sacristán que parece haber *una crisis de la consciencia democrática del Partido*, para acabar afirmando: *Hay que tomar la palabra a la prensa central del Partido en sus promesas de democracia. Pues es verdad que la democracia es importante para la preparación y la realización de una política comunista [...] La escasez de sustancia marxista y la falta de democracia interna son dos graves debilidades, íntimamente entrelazadas entre sí, que el Partido necesita superar pronto (op.cit.7)*

Ese análisis crítico de la dirección del Partido está unida en Sacristán al análisis de la situación histórica mundial del movimiento comunista, donde resuenan ecos de las tesis de Karl Wittfogel sobre el despotismo oriental y del análisis gramsciano fundado en las categorías de Oriente y Occidente²⁶⁵. Se trata de un breve análisis de los problemas del desarrollo de la sociedad socialista en la URSS y la República Popular China, donde - señala Sacristán- no existe una dictadura del proletariado, sino *en gran parte, dictadura sobre el proletariado*. El desarrollo en esas sociedades está gravado por *condicionamientos orientales*, es decir, *causas sociales que no operan en España (op.cit. 7)*. Este análisis permite a Sacristán diseñar un programa político fundado en la distinción entre democracia formal basada en las libertades burguesas *que sancionan la descomposición de la consciencia, de la cultura (op.cit. 7)* y la democracia real fundada

264 *No me refiero ahora a la ruptura oportunista con Lenin hecha en la prensa legal barcelonesa por veteranos del oportunismo [...]; sino a la afirmación de principios burgueses típicos en la prensa central del Partido, como, por ejemplo, la separación entre el ser público del individuo (en este caso, del militante) y una supuesta 'zona en cada individuo absolutamente privada' (op.cit. 6)* Las afirmaciones de este texto deben ponerse en relación con lo que Francisco Fernández Buey afirmaba en el artículo ya mencionado del n.33 de la revista MIENTRAS TANTO: *lo que distanció a Sacristán definitivamente del PSUC y del PCE [...] fue su percepción de que la infiltración de valores burgueses en un partido que seguía siendo mayoritariamente de obreros era ya imparable (MT 30-31, 61-62).*

265 La relación de los problemas concretos del Partido con los problemas internacionales del movimiento se encuentra también en otros textos de Sacristán como el doc.78-1963 del AH-PCE y que demuestra la consciencia de que los problemas de la humanidad tienen alcance universal, lo que se traduce en la política internacionalista del proletariado. Pero al mismo tiempo tiene presente la importancia de las cuestiones nacionales y culturales, que descubre a través de Gramsci. Karl Wittfogel analiza la dictadura burocrática del PCUS en continuidad con las tradiciones culturales de la sociedad rusa, y del mismo modo en China. También el director de cine Eisenstein ha presentado la dictadura de Stalin como una reviviscencia del Imperio zarista en su película sobre *Ivan, el Terrible*. Esa percepción del problema trae como consecuencia que debamos reconocer la persistencia de las tradiciones culturales en una nación incluso después de un proceso revolucionario.

en la libertad comunista *que sería libertad en un nuevo organismo social [...] donde las mayorías se constituirían sobre una base de libertad económica (ibid.)*. El programa propugna la superación, después de alcanzada, de la democracia formal hacia la democracia real²⁶⁶.

Este texto sobre la problemática planteada por la militancia de cristianos en el partido comunista contiene también una reflexión sobre los tipos de partidos políticos y el carácter del partido comunista en concreto. Lo que distingue al partido comunista de otros partidos interclasistas es su carácter de partido de clase²⁶⁷. El partido comunista es un partido de militancia que se define por sus objetivos, por los fines de la acción política que impulsa; esto significa que todo aquel que esté dispuesto a participar en la lucha por esos fines puede llevar a cabo su lucha dentro del partido. Esto es lo que Sacristán entiende por el *laicismo del Partido Comunista*: su neutralidad de principio respecto a la ideología que inspira la lucha política; o más precisamente la radicalidad de su crítica a la ideología fundada en la prioridad de la práctica²⁶⁸. La definición de ideología que realiza aquí Sacristán permite concretar el sentido de las críticas al ideologismo marxista de Gramsci y Lukács y a la noción de 'concepción del mundo' heredada por el marxismo de la filosofía romántica: la creencia racional no es demostrable pero debe ser críticamente fundamentada²⁶⁹.

El resultado de la revisión ortodoxa del marxismo ha sido agudizar la primacía de la práctica. Esa crítica ha consistido en desechar el ideologismo marxista en Gramsci y Lukács a la que se añade la crítica de la insuficiencia epistemológica de la teoría marxista en el escrito sobre Lenin. Lo decisivo respecto a la insuficiencia epistemológica del marxismo es la falta de distinción entre los campos temáticos: situar el diseño de fines y la reflexión sobre la historia como una parte del conocimiento de la naturaleza, en este caso de la naturaleza humana. Para Sacristán hay que deslindar campos de validez diferentes -conocimiento científico de la realidad natural, reflexión sobre la experiencia histórica, análisis del conocimiento, diseño de los fines racionales de la especie humana- que necesitan ser integrados desde su absoluta especificidad, sin confusión posible entre ellos. La integración de esos diversos campos de experiencia sólo puede realizarse por una práctica, que sea continuidad de la experiencia personal e histórica. A la práctica le corresponde una creencia: *En toda conducta razonable va implícita una creencia. Pero esa creencia es una expectativa basada en experiencia colectiva y en razonamiento controlable en principio por cualquier ser humano. La*

266 *Una consecuencia de la libertad económica tiene que ser una mayor presencia de las libertades formales, y, más tarde, su liberación del carácter político, controlado por la violencia que es propia de todo estado (ibid.)*.

267 *Lo que ha de darle unidad es su contenido real, los intereses de la clase obrera en su totalidad y, por ello, los de la revolución socialista y el comunismo; no necesariamente la forma como se explique con teorías esos intereses y esos fines revolucionarios (op.cit. 1)*

268 *La ideología es el terreno en que se libran con ideas las luchas de clases y, en general, se trabajan los problemas de la sociedad (a menudo con una conciencia engañada y engañosa) (op.cit. 2)*.

269 *Si las hipótesis revolucionarias fueran demostrables, si fueran teoremas científicos puros, no habría nunca lucha ideológica, como no la hay a propósito de la tabla de multiplicar. Que el objetivo teórico del marxismo es construir un comunismo científico quiere decir que el marxista intentará fundamentar críticamente, con conocimientos científicos, el fin u objetivo comunista, no que su comunismo sea cosa objeto de demostración completa. Por de pronto, los fines no se demuestran: se lucha por ellos, después de argumentar que son posibles, no más (op.cit. 4)*.

creencia empieza por ser, dicho sea de paso, un factor de la supervivencia de la especie (op.cit. 5).

En la noción de 'creencia como expectativa' vuelve a surgir un tema de la filosofía de Heidegger: el ser humano como proyecto, la actividad humana práctica está dirigida por un finalidad inmanente. La dialéctica sacristiana sintetiza la ciencia y la filosofía en el programa político, del mismo modo como la síntesis de la experiencia con la intención constituye el núcleo de la consciencia que toma decisiones racionales. Esa forma epistemológica de entender la operación dialéctica proviene de su inspiración existencial inicial; pero Sacristán rectifica la arbitrariedad decisional que aparece en la filosofía existencialista, añadiendo a continuación la fundamentación de esa finalidad en la consecución de una 'conducta racional' que consiste en alcanzar la coherencia interna y externa de la naturaleza humana consigo misma y el mundo natural.²⁷⁰

El hecho de que todo conocimiento sobre la realidad se fundamente en la noción de creencia como expectativa es lo que constituye la base de la lucha ideológica. Lo que caracteriza al marxismo es la elaboración racional de la creencia. Las creencias racionales que propugna el marxismo se contruyen con *experiencia común y razonamiento controlable (op.cit. 5)*. En esto, señala Sacristán, el marxismo se diferencia del cristianismo que postula la existencia de seres no comprobables experiencialmente. El ateísmo del marxismo significa su consciencia del carácter convencional de la creencia y su justificabilidad por la experiencia y la finalidad. La crítica de la religión es un elemento central de las ideas marxistas, porque se refiere directamente a la lucha de clases y a la desvelación del carácter de falsa conciencia de las ideologías. Pero el ateísmo marxista es al mismo tiempo la fuente de la inspiración laica del Partido Comunista; es decir, la fuente de su neutralidad, como institución que persigue fines, ante el tipo de ideología que inspira la práctica. De ahí que pueda haber cristianos en el Partido.

Ahora bien, la aceptación de la militancia de cristianos en el Partido plantea el problema de la relación de la institución con las ideas que la inspiran. Sacristán saluda la presencia de cristianos por dos motivos: primero, porque en muchos casos se trata de verdaderos revolucionarios²⁷¹ y segundo porque permite animar la lucha de ideas en el Partido²⁷². La visión que tiene del Partido Sacristán no es la de un partido monolítico dominado por un dogma cerrado, sino que ha de ser un lugar del encuentro entre ideas diferentes. A los ojos de Sacristán lo esencial del momento político de crisis, que el movimiento comunista comienza a atravesar, es el mantenimiento de la inspiración revolucionaria que está en sus orígenes.

270 Recuérdese la discusión de Sacristán sobre el convencionalismo, en la que éste se supera por la apelación a la experiencia de la especie, tanto la histórica pasada como la previsible por venir. La creencia racional es la convención aceptada en base a la experiencia elaborada científicamente -es decir, universal y controlablemente-.

271 [...] *la moral revolucionaria que pueden aportar a sus organizaciones algunos comunistas cristianos es más comunista que la de algunos marxistas de derecha o socialdemócratas (op.cit. 5).*

272 *la actitud polémica y hasta apologética de algunas intervenciones de camaradas cristianos tiene la utilidad de señalar el camino adecuado para el tratamiento de la contradicción que en la relación entre el Partido Comunista y el marxismo. El modo de tratar esa contradicción es la lucha de ideas dentro del Partido entre comunistas marxistas y comunistas no-marxistas, cristianos o no, así como entre marxistas de tendencias distintas" (op.cit. 5)*

2. Análisis político de la sociedad española de los 70.

El análisis político que Sacristán hace de la sociedad española de mediados de los 70, en el momento en que se está empezando a diseñar la transición de la dictadura franquista a la democracia formal, viene resumido en unas breves líneas de su prólogo al libro del Equipo Límite *La agonía de la universidad franquista*. Analizando la problemática universitaria Sacristán afirma: *Esa circunstancia indica cierta hegemonía ideal (hegemonía en el sentido de Gramsci) del socialismo en la cultura española, pese a su situación de fuerza social derrotada militarmente y reprimida por la violencia del Estado. El hecho no tiene por qué asombrar si se contempla en el marco de la sociedad entera, pues se trata de una sociedad que ha pasado hace poco a ser principalmente industrial y en la que, por lo tanto, la clase obrera es un elemento ascendente (op.cit. II).*

Otros elementos de ese análisis político de la sociedad española de la transición vienen dados en la entrevista para ESCUELA 75, donde Sacristán muestra el amplio margen de maniobra de la clase dominante²⁷³. El rasgo característico de la correlación de fuerzas políticas entre las clases sociales, en la España de los años 70, según Sacristán, es la hegemonía ideal de la clase obrera, pero *con la clase obrera desorganizada y sin poder* (SPMIII 274); lo que significa que Sacristán no concede valor político autónomo al Partido Comunista en las circunstancias presentes. Éste habría de ser el representante de la autonomía de los fines comunistas como fines de la clase obrera; pero su subordinación a la política de la clase dominante deja a la clase obrera inerte para realizar su propia política. Finalmente, como análisis de la situación histórico-mundial que fundamenta el estado de cosas descrito, en la intervención en una mesa redonda de diciembre 1976²⁷⁴, Sacristán hace una breve caracterización de la situación histórica de la clase obrera frente al capitalismo: *la crisis general del capitalismo no es algo que haya dejado de ser una tendencia social sino algo que, hay que reconocerlo, ha ido desapareciendo de la conciencia de clase proletaria. Esto constituye una de las principales victorias del imperialismo en la segunda posguerra mundial y uno de los principales éxitos de la social-democracia europea (op.cit. 23).*

Por eso afirma Sacristán también aquí que *la burguesía no está perdiendo poder en nuestro país en este momento, por lo menos a corto plazo (op.cit. 22)*. Para Sacristán, por tanto, la hegemonía ideal de la clase obrera en el Estado español se ha construido en la lucha antifascista durante los años 60, pero esta hegemonía no se materializa en el proyecto de una sociedad socialista, que se realizara a través de la radicalización del proceso de cambio político de los 70; porque, primero, la clase obrera no tiene claro ya ese objetivo a causa del fracaso del Este y del éxito del Estado del Bienestar. Y segundo porque no tiene aún la suficiente fuerza política para realizar ese cambio hacia el socialismo.

273 En ese texto señala Sacristán: *Pero lo fundamental es la recomposición política de las articulaciones de la clase dominante, o lo que es igual: cómo se van a repartir los papeles políticos de sus distintos representantes, desde los herederos del franquismo hasta los dirigentes políticos de la clase dominante que están en Coordinación Democrática*" (SPMIII 263). Y más adelante: *Creo que, por lo menos en una primera fase, la clase dominante podrá jugar como quiera [...] No hay que olvidar que el fascismo español no ha sido derrotado por la «crítica de las armas», sino sólo vaciado ideológicamente por el «arma de la crítica»* (SPMIII 264-265).

274 *Una estrategia nueva para la Universidad*, en CUADERNOS DE PEDAGOGÍA, Suplemento n.4, "Universidad, crisis y cambio", diciembre 1976.

Pero el análisis pertinente aquí es aquél que explique la desaparición de la conciencia para sí de la clase obrera. Una de las características del subjetivismo sacristiano es que no piensa que exista una conciencia espontánea de la clase obrera. La clase obrera puede ser portadora de un nuevo modo de producción por su actividad práctica, pero la construcción de una nueva sociedad sólo puede hacerse consciente o racionalmente. La escisión entre conciencia y práctica que es la ideología, es un elemento constituyente de la sociedad de clases -y la clase obrera muestra el contenido ideológico de su conciencia, tanto por su reformismo actual como por su filiación stalinista en el pasado-. La conciencia revolucionaria ha de ser rigurosamente construida y ese papel constructivo correspondería a un partido comunista en posesión de un programa político comunista y una ciencia social marxista no ideológicamente deformados. Sacristán propone una estrategia revolucionaria para el movimiento comunista. La concreción de esa estrategia, para la situación española de los 70, está fundada en la profundización de la hegemonía socialista, como continuación de la lucha antifranquista: *construir una práctica, una norma de conducta orientada por principios revolucionarios, pero inserta en la realidad de cada día (op.cit. 22).*

3. Análisis de la problemática educativa y de la Universidad en período el 72-77.

En la primavera de 1973 Sacristán escribe de nuevo sobre la situación de la educación en el Estado español. En un artículo para el *Butlletí del Col·legi de Llicenciats en Ciències i Lletres de Barcelona*, n.8, mayo-junio 1973, titulado *Libertad y privacidad*, Sacristán afronta la crisis de la educación. Sacristán percibe en Europa una crisis determinada por una *generalizada falta de fe* en el sistema educativo que se manifiesta en las *tendencias «desescolarizadoras»* (SPMIII 154), mientras que en España el origen del descontento por la situación educativa es primero *la sensación de insuficiencia cuantitativa del sistema de enseñanza* y en segundo lugar *el disgusto por las características sociales e ideológicas del sistema educativo español* (SPMIII 154). Ambos factores están íntimamente ligados y tienen un origen común: la condiciones del país al terminar la guerra civil de 1936-1939 produjeron un amplio sector de enseñanza privada religiosa (SPMIII 155). Esta situación de la educación está racionalizada por la ideología oficial como *respeto a la libertad* (SPMIII 155), argumento que Sacristán desmonta distinguiendo libertad y privacidad²⁷⁵. Sacristán establece así un principio educativo con fundamento en la naturaleza consciente del ser humano: el de universalidad. Aunque añade en seguida dos matices que evitan la confusión acerca de lo que se quiere decir: *Es verdad que hay que evitar la frecuente confusión burocrática de lo público con lo estatal (e incluso central) y de la universalidad específica con la simple generalidad acumulativa y uniformizadora* (SPMIII 156).

Sacristán aboga por *un sistema educativo integralmente público, colectivo, no dominado por sectas ni por subdirecciones -ni menos por tenderos sueltos- sino por la colectividad* (SPMIII 157). Ese sistema acabaría con el despilfarro de lo privado y de *un aparato público sin control desde abajo (ibid.)*.

275 Privacidad es limitación. Sólo puede confundirla con la libertad el que entienda ésta de un modo puramente negativo [...] En el campo educativo, entender la libertad como mantenimiento a ultranza de la integración, de la homogeneidad interna de los grupos ideológicos (y 'sociales', se sepa o no) de ciudadanos, es confundirla con la oclusión, por así decirlo, endogámica, con la condena a no superar nunca la idiotez [...] que ignora la universalidad implícita en la conciencia de los hombres (SPMIII 156).

El segundo texto sacristaniano del año 1973 relacionado con el tema educativo es la "*Propuesta de bases de educación para la Primera conferencia de los profesores comunistas de las universidades españolas*". Publicado también en la revista MATERIALES, de donde se extraen las citas que siguen, existe también una copia ciclostilada en el AH-PCE, FC 8/83. Este texto comienza resumiendo sumariamente las conclusiones de *La Universidad y la división del trabajo*²⁷⁶, y sobre esa base Sacristán realiza el análisis de la Ley General de Educación (LGE); ésta se caracteriza, respecto de los educandos, por sus rasgos de selectividad que hacen de ella una norma propiamente clasista y retrógrada con respecto a las posibilidades de desarrollo que ofrecen las fuerzas productivas. Su función es *adecuar la enseñanza a las relaciones de producción, no a las fuerzas productivas* (op.cit. 149). Respecto del profesorado, la LGE se caracteriza por la burocratización de la enseñanza superior, el autoritarismo, la sobre-explotación de los profesores, aunque hace desaparecer el profesorado no-numerario. Además esa ley consagra el bajo nivel de investigación que se realiza en el Estado español, el cual manifiesta *la aceptación, por parte de la clase dominante española, de una posición subalterna y dependiente en el seno del imperialismo* (op.cit. 150). Sacristán afirma a continuación las dificultades de aplicación de esa LGE por las relaciones de fuerza entre las clases en lucha en la España de principios de los 70.

La segunda parte de la "*Propuesta...*" realiza una descripción del desarrollo del movimiento de profesores desde los años 60 y señala que en el curso 72-73 los PNN realizan dos huelgas generales. Sacristán afirma apoyándose en una declaración de Dolores Ibárruri en el VIII Congreso del PCE que una parte de la intelectualidad forma *parte de la clase obrera* (cit.en op.cit. 152): *Los enseñantes en general intervienen en el proceso de trabajo en un punto cada vez más importante: la reproducción de la fuerza de trabajo cualificada; los de la enseñanza superior pueden, además, intervenir en otro: la producción de factores indirectamente productivos, a saber, elementos de la ciencia y la tecnología* (ibid.).

Por eso piensa Sacristán que, a pesar de su posición de clase de aristocracia asalariada, en las capas de enseñantes como parte de los trabajadores intelectuales obra una *tendencia objetivamente socialista* (ibid.). Las movilizaciones de 1973 a partir de la Coordinadora Nacional de Granada suponen un salto cualitativo en el nivel de la lucha de los PNN: *la acción persistente sobre la base de unas reivindicaciones constantes* (op.cit. 153). A partir de este nivel de las luchas, Sacristán propone la *formulación generalizadora de las reivindicaciones y la promoción de posibles acciones unitarias enérgicas* (ibid.).

276 *La universidad española vive desde hace algunos años en la contradicción de la enseñanza y en la crisis de cultura o civilización características del capitalismo monopolista de estado, o capitalismo imperialista. La contradicción de la enseñanza en este sistema es una manifestación específica de la contradicción general entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción* (op.cit. 147). Después de enmarcar la crisis de la universidad en la crisis del sistema capitalista, Sacristán señala en el segundo párrafo el papel funcional de la universidad en este sistema: *Los países capitalistas avanzados [...] practican una política de enseñanza restrictiva. La restricción esterilizadora de fuerzas productivas, consiste principalmente en impedir que la población acceda a todos los conocimientos y a todas las capacidades creadoras de que sería capaz hoy* (ibid.).

La parte tercera del texto de la "*Propuesta...*" es una exposición de las reivindicaciones del profesorado no-numerario²⁷⁷. Las reivindicaciones de los PNN se oponen a la *división clasista y jerárquica del trabajo* (op.cit. 154) y abren "*la perspectiva de una enseñanza superior de trabajadores para trabajadores[...] para abrir camino a la futura reducción socialista del reino de la necesidad, del imperio del trabajo, a sus reducciones mínimas en una vida cotidiana máximamente libre* (ibid.)²⁷⁸.

A mediados de los años 70 con la transición democrática de la sociedad española, se plantea el tema del modelo de Universidad a seguir. Sacristán piensa en dos modelos alternativos de Universidad que está en relación con *la política de desarrollo por la que hubiera que esforzarse* (SPMIII 274) -Entrevista con ESCUELA 75-. La alternativa consiste en priorizar la investigación -para obtener la independencia tecnológica- o priorizar la educación -*inclinarse a la comunicación de conocimiento y de la capacidad de conocer* (SPMIII 274)-. Sacristán aboga por el segundo modelo²⁷⁹. Esta posición programática recuerda el debate sobre la industrialización que se lleva a cabo en el movimiento comunista de los años 60 en relación con la crítica del modelo stalinista, según la tesis de Togliatti que afirmaba diferentes vías nacionales de evolución hacia el socialismo. En la mesa redonda publicada en CUADERNOS DE PEDAGOGÍA, Sacristán insiste en ese tema²⁸⁰. El programa de izquierda se fundamentaría en *una refundición accesible en poco tiempo de la Universidad existente: la reducción o supresión (debería de la correlación de fuerzas) del burocratismo, del autoritarismo y de las técnicas de regimentación de estudiantes, la renovación crítica de contenidos, la autonomía, etc.* (op.cit. 23).

4. Hacia una nueva concepción de la cultura: la crítica del etnocentrismo europeo. La justicia como contenido de la libertad.

En 1974 se celebra el quinto centenario del nacimiento de Bartolomé de Las Casas, y ésta es la ocasión que aprovecha Sacristán para interesarse por el tema de la conquista y colonización de América por los europeos, con las implicaciones antropológicas que este hecho implica. La problemática del etnocidio, destrucción cultural, y el genocidio,

277 Según de Sacristán, estas reivindicaciones *se sintetizan en contraponer a una enseñanza superior aristocratizante (destinada a una aristocracia burguesa) una enseñanza superior del pueblo para el pueblo, servida por trabajadores de la docencia, de la investigación y de la ciencia misma como fuerza productiva y como elemento configurador de la conciencia social (cultura)* (op.cit. 153).

278 El doc.sn, FC 8/83, AH-PCE, termina en un Apéndice de dos páginas, no reproducido en la publicación del texto por MATERIALES, pero probablemente también redactado por Sacristán a partir de las sugerencias de la Conferencia de Profesores Comunistas a la que iba destinado el texto de la "*Propuesta...*". El Apéndice es la resolución política de la Conferencia.

279 [...] *no hay que dar por sentado que una clase obrera como la española tenga que entraparse por la fuerza en la línea de la tecnología pesada, que tenga que recorrer mecánica, escolásticamente, para dirigirse hacia el socialismo, el camino de los grandes sufrimientos por cada vez más «acero» y cada vez más «carbón» o los objetivos que según ese esquema correspondan a cada época [...] la educación, no la tecnología, es el problema fundamental* (SPMIII 275).

280 Ante el dilema de inclinarse por una enseñanza superior montada sobre la base del crecimiento económico máximo o por una educación superior 'educativa' (op.cit. 22), Sacristán afirma: "*La segunda opción permitiría un mayor igualitarismo [...] Creo que la izquierda, si es revolucionaria, debería inclinarse por la segunda opción, aunque con compromisos. Fundamentalmente: adoptar el principio de una educación superior igualitarista y tendente a la promoción, por encima de todo, del portador de la fuerza de trabajo. Esta política universitaria tendría dos ejemplos en los que inspirarse 'críticamente y sin beatería': China y Cuba*" (ibid.).

destrucción física, de las culturas amerindias es un punto de apoyo para la reflexión acerca de los costes del progreso. Ya el Sacristán marxista de la primera época había corregido la noción de un progreso mecánico, perceptible en *Concepto kantiano de historia*, en base a la idea de alienación: no habría progreso real de la especie mientras la alienación negativa no fuera abolida. La publicación del libro de S.M.Barret Gerónimo. *Historia de su vida*, con presentación y notas de Sacristán, es la expresión de la búsqueda por parte de éste de una nueva perspectiva sobre la historia de la humanidad, crítica con las nociones eurocéntricas de progreso y libertad. El texto de Gerónimo, al poner en cuestión radicalmente el progreso, llama la atención sobre una situación humana de desarrollo tecnológico sin liberación de la alienación. El texto es así uno de los índices más significativos de la evolución del pensamiento de Sacristán a principios de los 70: postula la necesidad de la liberación mediante el contraste crítico de una vida salvaje con coherencia interna frente a la vida civilizada profundamente incoherente por sus mediaciones alienadas entre fines y realidades. En el tema de las culturas precolombinas se dibujan los descubrimientos antropológicos sobre el comunismo primitivo, que tanto influyeron a Engels, hasta el punto de escribir *El origen del Estado, la propiedad privada y la familia*.

Es cierto que la noción de progreso en Kant no significa la mera acumulación de conocimientos y técnicas sobre el mundo natural, sino que abarca también la noción de progreso moral. El propio Kant ha sido crítico con el imperialismo europeo, por ejemplo, en *La paz perpetua*. Por tanto la crítica del proceso real del desarrollo histórico, de las formas reales de progreso existentes, puede hacerse también desde una perspectiva ilustrada que no abandona las categorías de progreso y libertad, sino que las considera en toda su problematicidad. Esta problematicidad se manifiesta primeramente como *la pregunta por la justicia*, que hizo también Las Casas en su momento (*op.cit.* 8). Por eso, en este texto de Sacristán resuenan -del mismo modo que son el trasfondo antropológico de la reflexión de Kant- las nociones rousseauianas del buen salvaje y la naturaleza buena del ser humano, que la civilización fundada en la propiedad privada viene a corromper.

Sacristán se ha planteado en 1974, 20 años después de situar las ideas de libertad y progreso en el centro de su reflexión sobre el ser humano, la pregunta por la justicia. Pero es esta interrogación por la justicia, y no aquella otra preocupación por la libertad, la más connatural al marxismo como conciencia teórica del comunismo. La idea de alienación, central en el marxismo, se fundamenta en el ideal de justicia -crítica de la desposesión para el ser humano de los frutos de su trabajo- y el humanismo marxista de Sacristán comienza postulando la tesis de la justicia, a través de la crítica de la alienación en el texto sobre Alberti de 1957. El devenir marxista de Sacristán consiste en poner la justicia como contenido de la libertad.

En realidad, Sacristán había reflexionado sobre el problema de la justicia en los años 50-51, especialmente en relación con la percepción de las clases sociales creadas por el modo de producción capitalista. Esta reflexión se hacía al hilo de la experiencia de Simone Weil. También sus estudios de derecho debieron conducirle a un interés por el tema. Pero la idea de justicia no aparece en los escritos de Sacristán hasta 1973 más que indirectamente, a través del ideal utópico de armonía social de reminiscencias

platónicas²⁸¹ como condición de la libertad auténtica -así en el ensayo sobre Goethe de 1964 o en el escrito sobre Lukács de 1967-. Sacristán no desconocía otros enfoques de la problemática de la justicia, como prueba su reflexión sobre Thomas Münzer al hilo de su crítica a Th.W. Adorno en el ensayo *La Universidad y la división del trabajo* (1970, SPMIII 106). Pero como demuestra el texto *De la idealidad en el derecho*, Sacristán tenía un concepto muy definido acerca de la función ideológica de la filosofía del derecho y del papel jugado por la idea de justicia: "[...]la historia del derecho no muestra hasta hoy más derechos -estables o no- que los del dominio de clase" (SPMII 316).

De ahí la primacía de la libertad -que es capacidad para la crítica, libertad de, y capacidad de innovación ética, libertad para- como precondition del establecimiento un ideal utópico de justicia. Teóricamente, en sentido kantiano, la libertad es la garantía de posibilidad de realización de la justicia y la moral. Además la libertad -aunque sea libertad formal, cuyo concepto abstracto es el imperativo categórico kantiano- es en la práctica histórica el arma que esgrimen las clases burguesas para deshacerse de la estamentación feudal de la sociedad. La libertad es por eso, en la experiencia de un país agarrotado y corrompido por la dictadura fascista, la posibilidad de la actualización de la justicia, que la demagogia falangista ha bloqueado en cinismo.

En su presentación del texto en castellano de Gerónimo editado por Barret, Sacristán afirma, por el contrario, la fundamentalidad de la idea de justicia²⁸². La protesta de Sacristán es por la desaparición de las culturas humanas anexa a la destrucción de los pueblos de la humanidad. Protesta por el genocidio y el etnocidio que conllevan la expansión mundial del modo de producción capitalista, específicamente europeo²⁸³. Esa protesta es la percepción de una pérdida de riqueza específica, de la riqueza de la especie humana, en cuanto a culturas, con todo lo que la cultura conlleva: lengua, organización social, comportamientos morales y religiosos, concepciones del mundo en sentido amplio, etc. Puede verse aquí, modificado, el concepto de riqueza específica de Agnès Heller, acuñado desde el examen de las necesidades humanas. La riqueza no es sólo acumulación de conocimientos y tecnologías, sino también riqueza cultural y, principalmente, liberación respecto de la alienación, esto es, riqueza moral. Y es aquí donde Gerónimo y sus apaches son superiores a la civilización: ellos no conocen la propiedad privada, su situación es de comunismo primitivo²⁸⁴ como señaló Marx. Por

281 Pero son precisamente la reminiscencias platónicas del ideal de armonía social lo que lo hacen tan problemático o tan aprovechable conservadoramente. La libertad en cambio es condición del progreso. La idea de justicia en el progreso es un ideal utópico que supone el final de la alienación.

282 En las siguientes palabras se debe descubrir el sentido de esta corrección de objetivos en el pensamiento de Sacristán: *la pregunta por la justicia, la cual no cambia porque el indio sea el trágico Cuauhtémoc en su melancólica elegancia o un apache de manos sucias y rebosando licor tisuiñ por las orejas. Por otra parte, además de ser el de Las Casas, este planteamiento tiene la virtud de contraponerse al amoralismo cientifista, forma hoy frecuente de progresismo. Los apaches, tan cerrados ellos, obligan al progresista a reconocerse genocida, o a reconocer que tiene sentido político la palabra justicia (op.cit. 8).*

283 Numerosos indios tras cuyas palabras no se agazapaba ningún interés clasista europeo han expresado su sentimiento de muerte por las consecuencias del choque cultural [...] lo más probable es que no se dé prácticamente nunca un choque cultural sin la compañía de un verdadero 'ataque' cultural (incluida la fundamental agresión económica) y, a menudo, la de una agresión genocida (op.cit.163-165).

284 Los apaches viven en una comunidad todavía sin clases [...] En ese marco social persiste usos que defienden a la comunidad contra el privatismo, contra el «individualismo posesivo» (op.cit. 156).

eso los apaches se ven libres de la deformación característica de la civilización: la enajenación de los seres humanos con respecto a sí mismos. Al introducir la reflexión sobre Gerónimo y, con éste, sobre la humanidad primitiva, Sacristán cumple dos objetivos: insistir en el carácter ambiguo del progreso y apuntalar la noción de comunismo como estado natural de la sociedad humana anterior a la privatización de la propiedad. El comunismo es posible por haber sido la cuna misma del ser humano.

De hecho, la misma introducción de la propiedad privada en la organización social es al tiempo la condición de progreso tecnológico y la base de la alienación en la sociedad burguesa. Eso es lo que viene a ser mostrado por todo el proceso de conquista y colonización de América. Sacristán critica de ese modo el progresismo apromblemático que ve dibujarse en la ideología de izquierdas. Ese 'amoralismo cientifista' tiene ribetes de darwinismo social que condena a la desaparición a las variantes culturales tecnológicamente inferiores; y frente a esa ideología peligrosa, Sacristán acentúa la importancia de la idea política de justicia. Eso significa un cambio en las alianzas.

El desplazamiento de alianzas que representa ese énfasis en la moralidad y en la justicia es el antecedente de la posición revolucionaria que Sacristán adopta en los años siguientes -especialmente en la época de MATERIALES-; significa el acercamiento a los grupos humanos más sensibles a esos problemas. Un ejemplo de ello será el diálogo, ya comenzado en la década de los 60, que Sacristán mantiene por estas fechas con los cristianos: en el Discurso al II Congreso del PSUC, Sacristán había resaltado la dinámica de los grupos cristianos radicales; la cual responde también a una dinámica mundial, como puede verse por la revolución nicaragüense. Otro diálogo que Sacristán mantiene a partir de estas fechas es con el movimiento anarquista. La posición de Sacristán frente al anarquismo ha variado a lo largo de los años. Desde una indudable simpatía, que puede observarse en la época de LAYE, hasta la indiferencia (Discurso al II Congreso del PSUC), rayana a veces en la enemistad (doc.17-1966, Cataluña 6, AH-PCE), en la época comunista ortodoxa. Sacristán, de forma significativa, retoma el diálogo con el movimiento anarquista en la última época de su vida²⁸⁵. Ello es especialmente evidente en la revista MATERIALES y su sentido será analizado más adelante.

La centralidad del componente axiológico en la práctica humana y su irreductibilidad a lo científico positivo es lo que Sacristán ha enfatizado desde sus primeras investigaciones bajo el principio de la inmanencia de la libertad. Ese esquema formal no cambia porque el componente axiológico de la práctica acentúe la necesidad de justicia. La pregunta por la justicia es la pregunta por el progreso moral más allá de la constatación de un progreso técnico; o mejor dicho: es la pregunta rousseauiana por el regreso moral y el incremento de alienación en y por el progreso. El progreso técnico, en efecto, no soluciona todos los problemas humanos; más bien por el contrario, por depender de la existencia de propiedad privada y por tener como condición la propia alienación humana, el progreso técnico como tal y sin correctivos agrava los problemas de la humanidad. Esta idea será central en el planteamiento sacristaniano del comunismo desde estos años hasta su muerte.

285 El diálogo con los anarquistas tiene además un fundamento en la historia del PCE: éste se formó en parte en los años 20 a partir de núcleos cenetistas influidos por la experiencia de la Revolución Rusa; José Díaz, por ejemplo, primer presidente del Partido, proviene de la CNT sevillana.

CAPÍTULO XVII

La revisión heterodoxa del marxismo: la investigación analítica sobre Marx

1. Marx como filósofo de la práctica y como científico: la científicidad en la política.

En la década de los 70 Sacristán trabaja sobre Karl Marx, dirigiendo la publicación de sus obras completas por la editorial Grijalbo -publicación que no se llegó a completar-. Esa labor crítica es un elemento para la constitución de un programa político de transformación revolucionaria de la sociedad; pero la investigación ya no se hace desde una analítica fundamentada en las categorías dialécticas, sino a partir de un instrumental conceptual tomado de la filosofía de la ciencia: es el desarrollo del programa heterodoxo comenzado en la etapa anterior bajo la pregunta por la creencia racional.

La consciencia de una situación de crisis en la teoría marxista está unida a la de las transformaciones operadas en el modo de producción capitalista y al reconocimiento de una nueva problemática cultural, política y económica en el desarrollo histórico mundial. En el *Prólogo a la edición española de la Historia general del socialismo*, de J. Droz y otros (Barcelona, Destino, 1976), Sacristán relaciona ambas cuestiones: *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 el socialismo va cobrando también importancia práctica directa, importancia política* (op.cit. 5); y señala el elemento principal de la nueva situación histórica y del correspondiente cambio de paradigma del marxismo: *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 problemático que hace veinte años* (ibid.). En relación con el cambio de paradigma que el reconocimiento de esa situación supone para el marxismo, Sacristán cita a Sicco Mansholt, socialdemócrata holandés, y a Wolfgang Harich, comunista de la R.D.A., quien *considera terminada la función dialéctica revolucionaria del desarrollo de las fuerzas productivas originadas en el capitalismo y a postular una vuelta al comunismo igualitario y austero de Babeuf, a propugnar un 'comunismo sin crecimiento'* (op.cit. 6). Sacristán habla aquí también de *crisis de civilización* (ibid.) -pensamiento que es central durante sus últimos años-, y propugna una *vuelta a las fuentes* (ibid.) para afrontar los nuevos problemas. Sacristán realiza esa 'vuelta a las fuentes' mediante su investigación sobre el pensamiento de Marx.

En noviembre de 1973 Sacristán escribe el artículo *Karl Marx* de la *Enciclopedia Universitas* (nn. 131 y 132, abril 1974; ed. Salvat, Barcelona). El artículo es una biografía de Marx en la que el entramado de sus obras teóricas y de sus actividades prácticas se muestra en estrecha conexión con las vicisitudes de su vida²⁸⁶. Sacristán

286 La formación cultural de Marx en su adolescencia está en dependencia de las características de su familia -padre judío bautizado, jurista, de formación ilustrada- y de sus relaciones con la familia de la que llegará a ser su mujer Jenny von Westphalen. Por eso, el Marx joven ha tratado la cuestión judía, ofreciendo una solución ilustrada: que los judíos abandonen su aislamiento como comunidad minoritaria

considera la noción de alienación en Marx como un elemento central de la teoría marxista. Esa noción de alienación -que Marx conoce en sus estudios de Berlín a partir de las formulaciones de Hegel y Feuerbach- toma un nuevo significado en la teoría marxiana como enajenación en la actividad específica del ser humano, el trabajo²⁸⁷. A partir de ese descubrimiento de la alienación en el trabajo, Marx ha estudiado *la anatomía de la sociedad*, descubriendo por experiencia, empíricamente, a través del trato con lo obreros la base económica de la vida social (SPMI 291) y la posibilidad de una cultura comunista construida sobre una ética de solidaridad entre los hombres (SPMI 295). Esta experiencia es la base para escribir junto con Engels el *Manifiesto comunista* en 1848 (SPMI 296), al tiempo que le ayuda a formular las ideas de los *Manuscritos de filosofía y economía* de 1844²⁸⁸.

Marx ha dilucidado tempranamente el papel de la filosofía como sustituto de la religión en el mundo moderno: *filosofía es una proyección acrítica, ideológica, de fines y deseos de los hombres, como la religión* (SPMI 289); por eso el programa de Marx respecto a la filosofía consiste en abolirla realizándola y realizarla aboliéndola. Lo cual significa poner la idea de libertad, en su doble versión de libertad formal o negativa y libertad material o positiva, en el centro de las preocupaciones humanas. Por eso el filósofo se define como *un hombre que construye fines y critica datos* (SPMI 289). Esta comprensión del papel de la filosofía le permite criticar el socialismo especulativo de Proudhon²⁸⁹. En cambio, el *Manifiesto Comunista* es capaz de adelantar con precisión *la previsión de una crisis revolucionaria* (SPMI 297) fundándose en una análisis de las contradicciones de la sociedad capitalista²⁹⁰. Esas contradicciones generan las crisis capitalistas, que se manifiestan como *epidemia de sobreproducción* (SPMI 300) y que

cerrada. Marx proclama que la alienación *no es algo sufrido sólo por los judíos, sino un mal característico de todos los grupos e individuos de la sociedad moderna* (SPMI 279). A partir de ese reconocimiento, Marx dedica su vida a descubrir los caracteres de universalidad del género humano y emprenderá una lucha por la construcción de una humanidad que haya superado aquellas condiciones de la sociedad moderna que producen la alienación, es decir, una lucha por la sociedad comunista (SPMI 280).

287 *Esta alienación básica, la alienación del trabajo, se generaliza y se agudiza en el capitalismo, la organización social que convierte en mercancía, en cosa ajena al trabajador [...] -es el correlato social de la completa mercantilización de la vida, de su alienación extrema* (SPMI 288-289).

288 Esto da pie a Sacristán a reformular su noción central de la síntesis veritativa como programa político: *unos objetivos políticos obtenidos mediante la crítica filosófica de la sociedad, y con intentos de fundamentación científica de la realizabilidad de esos objetivos, intentos realizados mediante una crítica de la economía* (SPMI 292). Esa frase que manifiesta el contenido de la actividad teórica de Sacristán: la crítica de la cultura como medio de descubrir los fines inmanentes de la especie y la reflexión sobre la ciencia que pone los medios para realizar esos fines.

289 *La miseria de una doctrina revolucionaria puramente especulativa, sin conocimiento científico, consiste en que no puede pasar de una definición vaga de sus objetivos. No puede mostrar la realizabilidad de éstos, ni descubrir el agente que mueve la sociedad hacia ellos* (SPMI 296-297).

290 Sacristán repite el esquema de la crisis capitalista que había utiliza parado analizar la crisis de la Universidad en el texto sobre el movimiento de PNN y en sus conferencias del año 70, en donde había señalado la estrategia básica del movimiento comunista: el desarrollo de las contradicciones: *Lo que posibilita la superación de la sociedad capitalista es la contradicción entre la tendencia a incrementar las fuerzas productivas y las «relaciones de producción» (las relaciones en que entran los hombres divididos en clases) que son el marco en el cual se mueven aquellas fuerzas* (SPMI 299). A esa primera contradicción se añade una segunda entre producción colectiva y apropiación privada de la producción: *[...] los trabajadores son como miembros de un organismo colectivo que es el verdadero productor; sin embargo, las relaciones de producción capitalistas no son nada socializadas, sino individualistas y privatistas* (SPMI 300). Esa idea había sido ya mencionada por Sacristán también en sus análisis de la problemática universitaria (vd. *Studium generale para todos los días de la semana*, SPMIII 40).

demuestran que las fuerzas productivas *han crecido demasiado* (*ibid.*) para las relaciones de propiedad burguesas: *Las relaciones burguesas se han hecho demasiado estrechas para abarcar la riqueza que ellas han producido* (SPMI 300).

Estas contradicciones internas presentes en el modo de producción capitalista ponen la base para una posible superación del sistema. Sobre esa posibilidad, fundándose en la consciencia de los males capitalistas y apoyándose en las tendencias inherentes al desarrollo de las fuerzas productivas por la sociedad capitalista, la clase obrera puede construir un nuevo orden socialista. Marx ha expuesto estas conclusiones junto con Engels en el *Manifiesto Comunista* y ha vivido consecuentemente con estas premisas a partir de entonces: *Desde 1848 hasta casi su muerte, Marx vivirá intensamente los dos planos de su actividad: la fundamentación científica («el arma de la crítica») y la acción revolucionaria («la crítica de las armas»)* (SPMI 301).

Marx consiguió hacer un comunismo científico, esto es, *fundado críticamente en el conocimiento de la realidad social disponible en su época* (SPMI 302). Sacristán muestra cómo la tarea teórica y práctica de fundar el comunismo científico que Marx se ha propuesto está entrelazada en la vida de éste con *pasiones, entusiasmo y sufrimientos* (SPMI 307). El resultado de los esfuerzos de Marx por realizar esta tarea es una síntesis teórica de ciencia y finalidad. Entre las características del modo de pensar marxiano, que Sacristán destaca, está su apasionamiento por la investigación libre de prejuicios, y también la constante dedicación a la realización de una práctica coherente con sus ideas, es decir, una vida que desarrolla prácticamente el contenido de las tesis XI sobre Feuerbach. Esto significa que su abandono de la carrera universitaria no estuvo sólo en relación con los obstáculos políticos del momento, sino también motivada por su necesidad de coherencia práctica (SPMI 287). Marx ha rechazado también convertirse en un periodista bien pagado al servicio de los intereses de las clases dominantes, eligiendo en cambio el exilio (SPMI 289) y llevó una vida de pobreza que le situaron junto a su mujer *al otro lado de la divisoria entre las grandes clases sociales* (SPMI 291). Marx es ejemplo del desclasamiento del intelectual en la sociedad moderna.

En 1976 se publica el primer tomo de *El Capital* en la editorial Grijalbo, dentro del proyecto editorial dirigido por Sacristán de las *Obras completas de Marx y Engels*, OME. Sacristán realiza la traducción y añade una nota editorial en la que muestra haber realizado un estudio erudito de las distintas investigaciones sobre *El Capital*. Es interesante que su reflexión sobre estas investigaciones no excluye ningún autor importante, independientemente de su filiación ideológica. Sacristán se muestra así muy libre de prejuicios y dueño de un amplio aparato crítico. Una segunda forma de excluir la dogmática es que Sacristán está además muy atento al modo en que la obra es producida, de modo que reconoce *factores accidentales o, a lo sumo, didáctico-literarios* en la composición de *El Capital* (SPMI 406). Subraya además las frecuentes alteraciones de los esquemas del proyecto de investigación de Marx²⁹¹: hay temas de investigación de la economía capitalista que Marx había destinado a libros posteriores de su trabajo inicial sobre el modo de producción capitalista que son introducidos por

291 [...] una de las principales causas de las alteraciones de esquemas de Marx es que éste empieza por poner como apartados puntos de vista que luego se funden unos con otros sin diferenciación redaccional (SPMI 384).

Marx en los libros efectivamente realizados²⁹². La distinción analítica de las abstracciones básicas realizada en principio para la investigación no se corresponde con la estructura redaccional. Este conocimiento del modo de trabajo de Marx ha de ser útil a Sacristán cuando tenga que describir el trabajo científico de Marx (en el ensayo *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*)²⁹³.

En 1978 Sacristán sigue trabajando sobre Marx y sobre el marxismo y produce uno de sus más importantes obras sobre este tema: *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia* -conferencia en la Fundación Miro de Barcelona, 11.11.78-. Éste es un estudio de la obra de Marx a la luz de la crisis del marxismo, presente a finales de los años 70.²⁹⁴ Sacristán se propone la tarea de restaurar el sentido de los textos de Marx mediante una labor filológica. La finalidad, expresada al final de la conferencia, es *la revisión de la herencia de Marx en interés de las necesidades intelectuales de un marxismo revolucionario para el fin de siglo* (SPMI 366). El interés de Sacristán por la renovación del marxismo parte de la consideración de que el marxismo contiene la consciencia teórica del movimiento comunista, como movimiento de liberación de la humanidad. Pero el marxismo necesita ser adaptado a las tareas prácticas del movimiento en las nuevas circunstancias históricas de la humanidad, después de que en las sociedades del Este europeo hayan manifestado su debilidad a la hora de construir una sociedad nueva.

De aquí la doble finalidad del objeto de su conferencia sobre Marx de 1978: desentrañar filológicamente el concepto de ciencia en Marx. En primer lugar, se trata de entrar en polémica con los marxistas que han entrado en crisis por haber considerado a Marx el fundador de una nueva ciencia y que posteriormente se han visto defraudados. Sacristán constata que la crisis del marxismo afecta sobre todo a estos filósofos que valoran especialmente a Marx como científico fundador de una nueva ciencia -Althusser y Colletti, entre otros-. Por eso, es importante el punto de vista de la filosofía de la ciencia. Sin embargo, Marx puede ser considerado también como filósofo social -escuela de Frankfurt- o como filósofo de la revolución -Lukács-; y también como un clásico de la economía al lado de otros -Morishima-. Desde esos otros puntos de vista Marx no ha entrado en crisis. Después de este repaso, concluye Sacristán que Marx es

292 [...] esa reducción del esquema o plan ha sido acompañada por un enriquecimiento del material y los temas incluidos en el esquema reducido: no se puede ignorar, en efecto, que el texto último del libro I y de los manuscritos de los libros II y III contienen numerosas e importantes incursiones por temas de la competición, etc., es decir, por temas de otras partes e incluso otros libros del plan de los Grudrisse (SPMI 391-392).

293 En este ensayo explica Sacristán que el modo de exposición es dialéctico, mientras que la investigación se realiza bajo presupuestos analíticos. La no correspondencia de la investigación y la exposición, entre el análisis y la forma dialéctica, tiene su correlato en la descripción de 1959, en el prólogo a *Revolución en España*, del principio metodológico marxiano según el cual no hay coincidencia entre la investigación y la fundamentación. El análisis categorial, que da pie a la investigación, parte de la abstracción del objeto real según puntos de vista constitutivos del objeto formal. La fundamentación teórica aparece en la exposición dialéctica; pero 'fundamentación' en 1959, época en la que Sacristán publica la tesis sobre Heidegger y escribe el prólogo a *Revolución en España*, quiere decir finalidad subjetiva del proyecto según la ontología existencialista del *Dasein*. De aquí, que en una comprensión analítica despojada de la ontología existencialista en 1976, haya preferido hablar de 'exposición' para indicar la intervención de la finalidad política en la organización del material científico.

294 Sacristán trabaja bajo la inspiración de la idea de que *entre las varias cosas buenas que se puede sacar de una situación de crisis, de cambio de perspectiva, está la posibilidad de restaurar el estudio de las ideas sobre una buena base histórica* (SPMI 320).

un clásico: *que lo es no sólo en el sentido de paradigma de pensamiento teórico -en particular, científico-, sino también en el de inspirador moral, práctico o poético* (SPMI 320).

Y en segundo lugar, desentrañar el concepto de ciencia en Marx debe permitir al movimiento comunista situarse correctamente ante uno de los problemas fundamentales del capitalismo más avanzado: el desarrollo científico²⁹⁵. Por ello, Sacristán, además de analizar el concepto de ciencia en Marx y su aportación a la ciencia, intenta rescatar un aspecto olvidado de Marx que considera urgente desarrollar hoy en día, Marx como sociólogo de la ciencia. De ahí que la conclusión de su conferencia sea la de que Marx puede *ser considerado como uno de los fundadores de la sociología de la ciencia* (SPMI 365). Sacristán ha dejado apenas apuntado este último tema –volviendo sobre él más adelante, como se verá-, pero ha desarrollado ampliamente su análisis del concepto marxiano de ciencia.

2. La dialéctica como idea metafísica.

La conferencia de 1978 sobre Marx tiene el objetivo de mostrar que Marx trabaja con tres conceptos diferentes de ciencia: el concepto de ciencia normal, *science*, en el sentido que Kuhn dio al término (SPMI 321); el concepto hegeliano de ciencia, ciencia alemana o *Wissenschaft*; y el concepto joven hegeliano de ciencia como crítica, *Kritik* (SPMI 322).²⁹⁶ Sacristán está especialmente interesado en analizar los dos últimos conceptos de ciencia, que se superponen a la noción de ciencia normal, con el fin de mostrar la especificidad del trabajo científico de Marx, evitando así los numerosos equívocos que esa especificidad ha traído consigo entre los estudiosos. Sacristán había definido el marxismo como la filosofía propia de la ciencia, *science*, en dos sentidos de la expresión 'filosofía de la ciencia': como reflexión complementaria que plantea los fines racionales del género humano, y como generalización racional de las teorías y las prácticas científicas más allá de los diferentes ámbitos restringidos de su aplicación -dentro del humanismo sacristaniano de los escritos del primer período marxista, años 59-64-. Más tarde -escritos de los años 65-70, marxismo como 'síntesis de finalidad y conocimiento' o como 'reflexión sobre los intermundia' en el ensayo sobre Russell (SPMI 205)-, se radicaliza la idea de marxismo como 'filosofía de la ciencia', entendiéndolo como crítica de sus presupuestos ideológicos; el marxismo es concebido también como forma de construir un nuevo tipo de conocimiento -a partir de la noción de Labriola-: lo concreto. Debe considerarse que estas ideas siguen obrando también en

²⁹⁵ Ernest Mandel ha analizado el sistema económico de los últimos 30 años bajo la denominación de 'capitalismo tardío' considerando que el hecho de que la ciencia haya pasado a ser una fuerza productiva directa, es consecuencia de la transformación de las condiciones de funcionamiento del modo de producción capitalista. Pero la investigación de Sacristán sobre la ciencia tiene su raíz en el filósofo inglés John D. Bernal (citado en *Filosofía 1958* y *Tres notas sobre la Alianza impía*), quien habló de la revolución científico-técnica y utilizó las ideas de Marx sobre la ciencia para caracterizar la nueva evolución capitalista. Sacristán conocía también las obras del investigador checoslovaco Radovan Richta -cf. *La revolución científico-técnica* (Madrid, ZYX, 1971) y *La civilización en la encrucijada* (escrito durante la Primavera de Praga; publicado en Madrid, Artiach, 1972)-, donde se manifiesta la percepción de la revolución tecnológica computacional que el capitalismo ha sido capaz impulsar en el siglo XX.

²⁹⁶ Es tentador comparar estas tres formas de la noción de ciencia en Marx, con tres metodologías propias de la ciencia social: el método hipotético-deductivo copiado de las ciencias naturales, *science* -por ejemplo, la teoría del mercado-, el método funcional, *Wissenschaft*, estudia estructuras holistas y está tomado de la biología -recuérdese la admiración de Marx por Darwin-, y el método intencional, *Kritik*, desarrollado recientemente en la teoría de juegos.

el año 78, como subyacentes a lo que en este momento es el eje de su pensamiento: el marxismo como reflexión, sobre la ciencia y fundada en la ciencia, del movimiento comunista para asegurarse la posibilidad de sus fines racionales y universales. Los fines no son ciencia en el sentido de ciencia normal, *science*, pero por su racionalidad y universalidad -cuando están contruidos racional y universalmente como fines comunistas, pues precisamente el comunismo es la construcción racional y universal de los fines- constituyen la ciencia en el sentido amplio del término, *Wissenschaft y Kritik*. Pero lo que subyace a esa ciencia en sentido amplio es la consideración de los valores implícitos en la teoría, organizados en un sistema de ideas y realizados en las decisiones prácticas; y esos ideales subyacente al trabajo científico es lo que Sacristán va a llamar la metafísica que inspira una teoría científica, esto es, los fines y objetivos que persigue, para los que está hecha.

La conferencia de Sacristán de 1978 comienza por desentrañar la noción de *Wissenschaft*, derivada de la *tradición filosófica clásica alemana* (SPMI 323). Esta noción de ciencia como *Wissenschaft* se basa en la idea de que la exposición científica debe mostrar el desarrollo del objeto²⁹⁷. El concepto normal de ciencia -derivado del positivismo, por lo que Sacristán denomina también al trabajo de la ciencia normal trabajo 'positivo o sustantivo' (SPMI 340)- se fundamenta en la distinción entre la estructura analítica o lógico formal de la teoría y su adecuación a la experiencia sensible; la ciencia intenta establecer legalidades universales cuya validez consiste en su capacidad de resumir una infinidad de datos de la experiencia, que se presentan como momentos aislados en el devenir temporal, abstraídos respecto de la complejidad real.²⁹⁸

El hecho de que la ciencia como *Wissenschaft* intente captar el dato como un momento del desarrollo del objeto exige que la lógica implícita sea dialéctica -*el ser que evoluciona es único (es el ser), el desarrollo tiene que ser obra de ese ser mismo en desarrollo, el cual sólo puede moverse negándose a sí mismo, contradiciéndose, poniéndose fuera de sí mismo, que es lo que quiere decir alienándose (enajenándose), y mediándose de nuevo hacia sí mismo* (SPMI 326)-, y no analítico formal fundada en el principio de no contradicción. La característica de esta concepción es su particularismo epistemológico, su alejamiento del sentido común epistemológico: *A diferencia de lo que piensa el sentido hoy común, el conocimiento de una cosa no parte, según Hegel, de lo concreto para ir subiendo hacia generalidades abstractas [...] las cosas ocurren al revés, el conocimiento empieza con lo abstracto y asciende a lo concreto* (SPMI 325-326).

Marx ha recibido la metodología de esta noción de ciencia, pero abandonando la tesis ontológica idealista, por lo que *se ve obligado a tener en cuenta la concreción material*

297 *La idea de fundamentación como desarrollo, en vez de como deducción o como validación empírica, expresa la convicción de que la argumentación acerca de algo no debe ser una cadena de razonamientos indiferentes a la cosa, sino que ha de consistir en la exposición del desplegarse de la cosa misma* (SPMI 323).

298 Los datos de la experiencia se toman en forma cuantificable y como datos aporofundamente según el principio de identidad del ente consigo mismo; estos datos se relacionan con la teoría en forma de condicional según el principio de no contradicción. El problema al que se enfrenta esta concepción de la ciencia es el de la relatividad o contingencia de las formulaciones científicas; de aquí que, desde mediados del siglo XX, se haya adoptado siguiendo a Kuhn una concepción historicista de la ciencia, según la cual se entiende la ciencia normal como conjunto de procedimientos o reglas de aplicación práctica, que, apoyadas en nociones teóricas, son aprendidas y cultivadas según una tradición.

o sensible en su método (SPMI 326). Hegel ha considerado que la comprensión de su desarrollo es la única forma de entender la ciencia, porque es la única manera de captar la aprehensión de lo particular o concreto -Sacristán recuerda que la aspiración al conocimiento de lo singular concreto tiene *precedentes spinozianos y leibnizianos* (SPMI 328)-. Esa afirmación de exclusividad de lo científico dialéctico es coherente con su monismo idealista; pero el idealismo es el verdadero problema de la concepción hegeliana de ciencia, en cuanto que la ontología científica, en el sentido normal de ciencia, reconoce exclusivamente la existencia del ser material. Por ello, Marx, al recoger la temática idealista hegeliana de reconstruir el ser concreto singular con la metodología dialéctica, intenta aplicarla a una ontología materialista propia de lo científico. Aquí se encuentra el nudo de la concepción de ciencia como *Wissenschaft* en Marx: *Al substituir la ontología idealista de Hegel por otra que él considera materialista, Marx se ve obligado a tener en cuenta la concreción material sensible en su método [...] La Entwicklung hegeliana se configura así como una composición o síntesis con arranque empírico, y así queda de manifiesto el elemento más interesante y sensato de la metodología hegeliana o dialéctica: la valoración del conocimiento sintético de lo concreto, contrapuesta al lema clásico non est scientia de particularibus* (SPMI 326-327).

Sacristán registra además del materialista otro distanciamiento de Marx respecto de la dialéctica hegeliana: *la historización explícita y problemática del método* (SPMI 329): la pregunta de *si existe una correlación entre el orden lógico «ascendente» de las categorías, de los conceptos, y su orden histórico* (*ibid.*). Marx llega a la conclusión de que *el orden lógico de las categorías y el orden empírico de su sucesión histórica* son órdenes inversos (SPMI 331). Esta pregunta por la relación entre lo lógico y lo histórico, señala Sacristán, *es una cuestión esencial y central para el pensamiento de Marx y tiene en él rango metodológico* (*ibid.*), y es el origen de un enfoque científico peculiar: *La noción de ciencia económica coherente con ese enfoque del problema del método no es ni la noción de ciencia económica positiva hoy común ni la noción de historia positiva hoy común, sino la noción dialéctica de una ciencia histórico-social sui-generis* (SPMI 332).

Este léxico no debe confundir acerca de lo que se considera científico, pues Sacristán se cuida de advertir: *toda esta cuestión de lo lógico y lo histórico, sin duda importante y de mucho interés, como todas las cuestiones metafísicas auténticas, puede dar fácilmente en extravagancia estéril cuando se entiende como asunto de metodología científica* (SPMI 333). La sorprendente aparición de la expresión 'cuestión metafísica auténtica' en el texto bien merece una disquisición. Plantea al menos tres preguntas: ¿qué significa?, ¿cuáles son las cuestiones metafísicas auténticas? y ¿qué diferencia hay entre metafísica e ideología? En primer lugar, para enmarcar la respuesta, en *Jesuitas y dialéctica* (1960), Sacristán había afirmado que *en lenguaje marxista 'dialéctica' se opone a 'metafísica'* y que marxismo y positivismo coinciden en la *condenación de la metafísica -presunta doctrina de aspectos del ser no captados por la ciencia y anterior a ésta en fundamentalidad-*. Desde el punto de vista metódico, la dialéctica sustituye la especulación metafísica, constituyéndose en una generalización de los resultados de la ciencia que vuelven a insertarse en la investigación científica. La filosofía como dialéctica es una reflexión de segundo grado, reflexión sobre el saber científico, tal como lo ha expuesto Sacristán en su polémica con Gustavo Bueno. La oposición de dialéctica a metafísica planteada por *Jesuitas y dialéctica* (1959) no puede ser entendida, a la luz del texto de 1978, *El trabajo científico de Marx y su noción de*

ciencia, más que como una sustitución de la segunda por la primera -puesto que la noción de metafísica incluye la de dialéctica: la dialéctica como 'cuestión metafísica auténtica'-: esa sustitución sería la eliminación del carácter estático y eterno de la metafísica por la afirmación de la realidad como proceso en permanente desarrollo. Además la dialéctica es precisamente la ley del desarrollo, que es la única manera de hacer 'ciencia de singularidades' como son la sociedad o la persona. Por otra parte, dialéctica es la síntesis de experiencia científica e intención emancipadora en el programa político de la clase que lucha contra la explotación y la alienación, frente a la aberrante dirección política de la sociedad por la burguesía.

Pero Sacristán ya no ve en 1978 esa sustitución de metafísica por dialéctica como posible. Veamos por qué. Más adelante, en este mismo texto de 1978, Sacristán vuelve a la carga sobre la cuestión metafísica: *Pero Marx mismo, para el que quiera retratarlo y no hacer de él un supercientífico infalible, ha sido en realidad un original metafísico autor de su propia ciencia positiva; o dicho al revés, un científico en el que se dio la circunstancia, nada frecuente, de ser el autor de su metafísica, de su visión general y explícita de la realidad* (SPMI 364-365). Hay un papel de la filosofía que Sacristán ha subrayado: reflexión sobre el conocimiento, epistemología. Pero además ahora exige que la filosofía sea la exposición de los valores, y eso es en definitiva la metafísica. Es importante dejar clara la visión subyacente a la ciencia social, explicitar los valores que la inspira, como forma de evitar la ideología y la falsa conciencia.

La mención de Leibniz a continuación en el texto *-de entre todos los precursores de Marx, aquél con el que éste tiene más parentesco desde este punto de vista es Leibniz* (SPMI 365)- es una indicación fundamental para responder la cuestión de cuál es la metafísica -los valores e ideales- que inspiran a Marx, y remite a la investigación de Scholz sobre la metafísica como ciencia rigurosa. La sorprendente reaparición del término metafísica después de la crítica de la concepción del mundo está relacionada también con el reconocimiento del valor de la especulación en el trabajo de Agnes Heller y supone el reconocimiento de que lo especulativo no es necesariamente ideológico. Lo ideológico viene a ser, según Sacristán, la falsa conciencia: la posición de fines no explicitados que interfieren en la investigación científica; es definitiva la confusión entre las metas y los medios que se utilizan para alcanzarlas. Metafísica es en cambio explicitación de las cuestiones fundamentales; por tanto, lo contrario de la ideología, a condición de que sea una cuestión auténtica, esto es, que plantee problemas reales acerca de la fundamentación categorial por la finalidad y la experiencia -lo que remite a la problemática existencialista de la verdad como proyecto y futurición, pero también al conocimiento científico de la realidad-. En el texto hay una condena implícita de la negación de la metafísica por el positivismo como posición ideológica, ocultación de los fines y de las cuestiones fundamentales implícitas en la práctica del científico: ideología del final de las ideologías.

Lo metafísico viene a estar relacionado así con la pregunta por la racionalidad, con la cuestión de la creencia racional, su posibilidad y su alcance, que se constituye en tema vertebral de la reflexión de Sacristán y aparece explícitamente en 1967 como tal cuestión, cuando al desechar la noción de concepción del mundo por su carácter ideológico tropieza con la necesidad de fundamentar racionalmente el programa político

del comunismo científico²⁹⁹. Esta pregunta también había surgido el año anterior -1977- cuando tiene que afrontar el diálogo con los cristianos; en general, la cuestión se plantea también siempre que Sacristán debe afrontar la discusión con otra corriente de pensamiento, sea ésta el positivismo o alguna otra forma de irracionalismo –que en definitiva cuestione o limite el sentido de la racionalidad humana-. La metafísica en el pensamiento de Sacristán -se ha de concluir- es el campo de disputa sobre el sentido, o el sinsentido, de la racionalidad más allá de la ciencia -es decir, si hay racionalidad concreta, si el mundo puede ser racionalmente interpretado, si los ideales pueden formularse racionalmente y los criterios de evaluación tienen una racionalidad propia-. Racionalidad es explicitación crítica de las finalidades por las que se orienta cualquier práctica concreta, donde crítica quiere decir continua reinterpretación de la creencia a la luz de la experiencia.

Lo que *Jesuitas y dialéctica* planteaba es que las cuestiones metafísicas auténticas son tratadas por la dialéctica en la modernidad;³⁰⁰ pero ha sido precisamente la necesidad de construir un marxismo epistemológicamente fundado, lo que ha desbordado esa concepción³⁰¹: la metáfora de la epistemología aristotélica sobre el alma y las cosas es una indicación de que las cuestiones metafísicas auténticas no se reducen a la dialéctica -al menos mientras la dialéctica, como sustituto de la metafísica o forma moderna de la metafísica, no sea capaz de presentar una epistemología coherente-.³⁰²

Lo científico positivo está dirigido por una finalidad explicitada por la metafísica de Leibniz: consiste en construir los hechos en los que todos los seres humanos pueden ponerse de acuerdo, constituir un sentido común universal de la especie³⁰³. El trabajo dialéctico comprende esa universalidad como históricamente constituida -como resultado de un proceso histórico que origina las categorías lógicas, el conocimiento *a priori* como producto de la experiencia histórica colectiva de la humanidad como especie y como emergencia del ser social-. Por otro lado, la metafísica de Leibniz trata de singularidades, las mónadas, que deben ser conocidas de forma racional, como conteniendo en sí el universo entero, que es otra singularidad –el microcosmos y el macrocosmos tienen la misma estructura-. En este sentido, Sacristán puede estar

299 La propia racionalidad científica estaría fundamentada en una noción metafísica, si consideramos la mención de Leibniz en el texto como elemento importante de la interpretación: Scholz ha mostrado la metafísica de Leibniz como la fundamentación de la lógica que a su vez constituye la investigación de los fundamentos de la ciencia. En definitiva aquí aparece el fantasma de Heidegger y su crítica a la metafísica, como forma de la racionalidad humana.

³⁰⁰ Por poner un ejemplo, desde el punto de vista de las ciencias positivas, el materialismo dialéctico es un emergentismo -según el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora, vol.3., Madrid, Alianza, 1979, 2126-, en el sentido de que plantea la ley dialéctica de transformación de la cantidad en cualidad, es decir, la aparición de nuevas formas de existencia –como la vida y la humanidad- en la historia natural del planeta Tierra.

301 Metafísica es también la idea que funda la epistemología aristotélica de que 'el alma es de alguna manera todas las cosas' -citada en varios lugares por Sacristán desde 1959, *Tópica del marxismo y los intelectuales*, y junto a la noción de dialéctica en los apuntes de clase del curso 83-84: *en mi opinión la idea de método dialéctico o de dialéctica es una de las últimas grandes metáforas metafísicas [...] no es que sean ideas inútiles, pero en mi opinión no son ideas científicas* (*op.cit.* sin número de página a falta de edición, ver Anexo IV).

³⁰² Es claro por otra parte que la epistemología marxista del reflejo del mundo sensible en el mundo de las ideas es una simplificación de la tesis aristotélica. Lo que hay que averiguar es el modo en el que *el alma es de alguna manera todas las cosas*, más allá de la teoría del reflejo.

303 Sacristán relaciona cuestiones metafísicas o filosóficas y vida cotidiana en la conferencia *Sobre una política de la ciencia socialista* (ver Anexo).

pensando en aquella afirmación de Marx según la cual la meta de la historia es una sociedad donde el desarrollo individual sea condición del desarrollo social, y a la inversa el desarrollo social la condición del desarrollo individual, una sociedad reconciliada con los individuos que la componen.

Pero por otra parte, el problema planteado de una 'metafísica' en sentido dialéctico podría verse así: ¿son los valores un factor variable en función de la coyuntura histórica, o son elementos permanentes de la historia humana? El comunismo –y con él Sacristán también-, plantea que los valores son permanentes, pues comunismo es el estadio primero y original de la especie humana –‘su horizonte irrebasable’ en palabras de Sartre-, y es por eso el elemento ideal determinante de la historia como aspiración de las clases subalternas. No puede dejar de verse en esta problemática de la perdurabilidad de los valores, la idea joseantoniana de los ‘valores eternos’, si bien éste mistifica completamente la cuestión. El estudio dialéctico de la historicidad responde a la necesidad de adaptar la racionalidad comunista de los fines, en la nueva sociedad caracterizada por el desarrollo de las fuerzas productivas, no a una modificación del sistema básico de los valores.

El fracaso del programa marxista en el siglo XX plantea la cuestión de investigar sus fundamentos y éste ha de ser el sentido de la reafirmación de la metafísica por Sacristán desde 1978: el pensamiento dialéctico, es decir científico-social, aún no ha sustituido a la metafísica, incapaz, como ha sido, de constituir un nuevo mundo a causa de su insuficiencia. La síntesis racional aún no es posible -y más adelante ese pesimismo se profundizará: 'no hay casi nada racional en lo real' y la dialéctica es un proceso inconsumable, dirá el Sacristán de MIENTRAS TANTO-. Hay que hacer de la metafísica una dialéctica -se podría añadir-, pero antes hay que reconocer todas las cuestiones metafísicas auténticas como tales para proceder a su reconversión dialéctica. Pero a falta de una objetividad suficiente en la postulación de una realidad dialéctica como forma racional de lo humano histórico -es decir, que el proceso histórico de formación de las categorías lógicas *a priori* como sentido común de la especie es aún insuficientemente maduro-, Sacristán se ve obligado a defender un voluntarismo ético que plantea esa posibilidad de racionalidad como meta a conseguir. Mientras tanto, lo que Sacristán sí ha hecho es la crítica de la insuficiencia científica del modo de operar marxiano respecto de la cuestión: *los vicios hegelianos de insuficiencia de la abstracción lógica para que lo cuasi-lógico se pegue bien a lo histórico (mala lógica) y excesiva logificación o racionalización de la experiencia para que ésta resulte lógicamente necesaria (mala empiria)* (SPMI 333).

Se ve aquí que la insuficiente crítica epistemológica lleva a confundir lógica y empiria. Pues si es cierto que los datos empíricos están predeterminados por las categorías lógicas, como señaló Kant, no menos cierto es que el análisis debe llegar hasta sus últimas consecuencias críticas antes de atreverse a postular una síntesis *a priori*. De aquí la cita de Leibniz como precursor de Marx antes que Hegel: se trata de la necesidad de un análisis lógico suficiente de las categorías formales, previo a cualquier síntesis teórica. A falta de esa síntesis teórica, que Sacristán no llega a conseguir, él aboga por una práctica política que se constituya en síntesis concreta como actividad racional crítica -cf. cita de carta a José María Ripalda, 27.10.84 (MT 30-31, 129), donde se deja abierta la posibilidad de la síntesis y plantea, *mientras tanto*, la tarea crítica práctica: ciencia, política e interioridad integradas *en el individuo que obra*-.

Este es el programa heterodoxo del Sacristán final: la acotación de la racionalidad desde presupuestos pre-marxistas pero con la vista puesta en la finalidad comunista del género humano -sin que eso signifique renuncia a volver a encontrar los presupuestos marxistas de la racionalidad en el camino que lleva a la reconstrucción de la posibilidad del comunismo-.

3. La dialéctica en Marx como introducción del punto de vista político en la ciencia.

La exposición de Sacristán de 1978 avanza en el sentido del desarrollo histórico de las ideas marxianas en su relación con la noción de ciencia como *Wissenschaft*. Así pues, la contradicción entre metodología científica y dialéctica es propia del pensamiento de Marx en la exposición del método dialéctico en 1857, que Sacristán toma de los *Grundrisse* (SPMI 328). La aclaración de esta problemática se hace mediante la exposición del método dialéctico en 1873, en el Epílogo a la segunda edición del libro I de *El Capital*, cuando Marx repasa las críticas hechas a la primera edición de su libro: *Marx intenta allanar esas discrepancias entre los críticos con una distinción entre el método de investigación y método de exposición* (SPMI 334). Ahora bien, esta distinción, advierte Sacristán, no es la que existe entre heurística y didáctica (SPMI 335), pues la dialéctica *no se ha entendido nunca, ni antes ni después de Hegel, como instrumento didáctico* (*ibid.*). Antes bien, Marx refiere que la dialéctica es método de elaboración y *la aspiración de esta elaboración dialéctica es «representar adecuadamente el movimiento real» de tal modo que «la vida del material se refleje idealmente»* (*ibid.*)³⁰⁴. En el análisis del texto, Marx descubre *el carácter metodológicamente redundante de la presentación dialéctica* (SPMI 336), añadiendo a continuación que *esa redundancia lo es desde el punto de vista de la ciencia, no en el conjunto de la obra de Marx* (*ibid.*). La aguda observación de Sacristán deja constancia, además, que con ello el método marxiano *tiene mucho que ver con el método de trabajar del artista* (*ibid.*). Eso significa que la dialéctica es la exposición de los valores dentro de la teoría científica, lo que como se ha visto es imprescindible para evitar la construcción de teorías sociales ideológicas.

El sentido de la presentación dialéctica, redundante en el sentido de la ciencia normal, es explicado por Sacristán del siguiente modo: *Toda teoría científica tiene una relación con la práctica. Se puede llamar tecnológica a esa relación [...] En el caso de Marx existe, sin duda, esa relación tecnológica con la práctica que tiene lo científico en sentido normal. Pero además existe otra relación, como es bien sabido: una relación política directa, la cual es precisamente servida por la elaboración dialéctica, por la reconstrucción de la realidad como un todo sistemático individualizado, una reconstrucción que intenta hacer asible el complejo objeto de la actuación política* (SPMI 337).

Se trata de hacer ciencia social en toda su complejidad –el sujeto y el objeto del conocimiento coinciden de modo que no se puede abstraer la finalidad de la investigación científica, la ciencia social es inmediatamente política-. Esa relación con

304 José María Ripalda ha llamado la atención sobre esta misma noción de dialéctica en Marx en el artículo *Los límites de la dialéctica*, MATERIALES 11, septiembre-octubre 1978, p.49-77.

la política de la dialéctica se basa precisamente en su capacidad para reconstruir lo concreto singular, pues la situación en la que se debe intervenir políticamente es histórico-concreta y debe ser captada en toda su peculiaridad singular, al tiempo que sistemática o científicamente³⁰⁵.

Sacristán interrumpe aquí su análisis del concepto de ciencia como *Wissenschaft*, para pasar a considerar la inspiración joven hegeliana en Marx, la idea de 'ciencia como crítica' (SPMI 338). Sacristán resume así esta idea de ciencia: *desde el punto de vista joven-hegeliano hacer ciencia es enfrentarse con la construcción científica preexistente y criticarla* (SPMI 339). La crítica de la ciencia preexistente es la primera forma de la política en la ciencia. Pero el *concepto joven hegeliano de ciencia como crítica es un obstáculo opuesto a la investigación empírica y a la positividad científica (ibid.)*. Según afirma Sacristán *la idea de ciencia como crítica está muy presente en la obra de Marx no sólo durante los años 1840 [...] sino también, aunque ya compensada por una mole de estudios más positivos, durante la década de 1850 (ibid.)* y fija en 1858 la fecha en que *Marx había abandonado la identificación joven-hegeliana de ciencia y crítica [...] distinguiendo entre el tratamiento positivo -el «tratamiento real», como él decía- y el tratamiento crítico, el estudio de la literatura* (SPMI 341)³⁰⁶.

Pero esta separación entre la tarea crítica y la sistemática no significa el abandono de la primera por la segunda. *El Capital* se subtitula *Crítica de la economía política*. Con este fundamento, Sacristán ha añadido este análisis del concepto de ciencia como crítica a los dos conceptos de ciencia tradicionalmente reconocidos en Marx, las nociones de ciencia positiva y ciencia hegeliana. La causa de esa tesis sacristaniana hay que buscarla en su sensibilidad hacia la crítica de la cultura como fundamento del humanismo. Pero ¿cuál es su sentido? La noción de ciencia como crítica se une a la noción de *Wissenschaft* para introducir la idea de globalidad como programa teórico (SPMI 342). La tarea propia de la crítica es introducir la valoración en la síntesis.

305 Aquí se plantea un problema, pues la decisión política es tomada por los gobiernos burgueses tanto como por los partidos comunistas, y muchas veces con mayor acierto, según muestra la práctica histórica -teniendo en cuenta, además, la afirmación de Gramsci acerca de que la aceptación de las ideologías por las grandes masas es índice de su racionalidad y adecuación histórica-. ¿Qué subentiende, pues, aquí Sacristán? Tanto que las clases burguesas hacen uso de una forma de elaboración dialéctica intuitiva de los objetos sociales -como escribía Rudi Dutschke en carta a Lukács de 31.3.1967 (NUESTRA BANDERA, 152, primer trim.1992, 64-70), o en el sentido en que Marx dice que *no lo saben pero lo hacen*, recogido por Lukács como lema de su *Estética*-; como que sus reacciones son azarosas e irracionales, en la medida en que desconocen conscientemente la elaboración racional de los objetivos sociales -en el sentido en que se puede hablar de la irracionalidad global del capitalismo al lado de la racionalidad parcial de los monopolios-. Se trata de una cierta combinación de racionalismo intuitivo y parcial -utilización de la ciencia en la producción- con irracionalismo inconsciente y global -incapacidad para la síntesis totalizadora-, que permite al capitalismo sobrevivir frente al ideologismo predominante en el movimiento comunista, que era índice de una irracionalidad aún mayor-.

306 Se refiere al estudio de la literatura científica realizado por Marx en las *Teorías de la plusvalía*. Es la crítica de la ideología como fundamento de una ciencia social no ideológica. Pero es interesante que esa observación de Sacristán remite a su programa humanista como crítica de la cultura y de la vida cotidiana. El objetivo de ese programa era, como se vio, el descubrimiento de las finalidades humanas universales. Finalidad -crítica humanista- y conocimiento -realizado por la ciencia- son los elementos permanentes del pensamiento sacristaniano. Sacristán enlaza con el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* a través de su humanismo crítico (cf.OME V 378: *Este comunismo es humanismo por ser naturalismo consumado y naturalismo por ser humanismo consumado*).

Pero además, Sacristán entiende que esa investigación crítica de las nociones científicas en función de su coeficiente histórico, sitúa en Marx el origen de la sociología de la ciencia, disciplina que toma una importancia crucial en el Sacristán de los años 80. Pues una investigación de estas características habría de ser una de las bases para la intervención política en la ciencia³⁰⁷. Sacristán señala que en este aspecto de la sociología de la ciencia la influencia predominante en Marx ha sido la de Ferguson y los socialistas ricardianos (SPMI 366). La afinidad de este aspecto del trabajo marxiano con la sociología de la ciencia -la filosofía de la ciencia más actual, como es la de Kuhn- permite la caracterización del trabajo científico de Marx como encuadrable en la categoría kuhniana de «paradigma» (SPMI 343)³⁰⁸, lo que da una actualidad inesperada al trabajo científico de Marx, expuesto en los términos de Sacristán. El final de la conferencia apunta que la sociología de la ciencia debe convertirse en campo de estudio para los marxistas en dos vertientes: como crítica de la ideología y como consideración, crítica y no demasiado optimista, de la ciencia como fuerza productiva. Será en efecto el programa de investigación del último Sacristán

La noción hegeliana de ciencia como presentación sistemática del todo es la responsable del tipo de trabajo teórico que representa *El Capital*. Sacristán se muestra de acuerdo con la caracterización de Maurice Dobb -*Marx «señaló al análisis económico unos límites más amplios que los del análisis del equilibrio de mercado»* (cit. en SPMI 344)- y de R.L.Meek -*«La única crítica que se le puede hacer [a la teoría del valor de Marx] es [...] que para nuestros fines actuales es innecesariamente compleja y refinada»* (cit. en SPMI 345)-. En síntesis la descripción de la noción de ciencia en Marx queda como sigue: *La noción marxiana de sistema o teoría contiene, desde luego, la aspiración a un núcleo teórico en sentido científico-positivo, formalizado o formalizable [...]; pero también le es esencial una visión histórica y práctica cuya unión con el núcleo teórico en sentido estricto origina un producto intelectual que no es completamente ciencia positiva aunque, al mismo tiempo, intenta no ser especulación. Se trata de una noción de sistema científico que procede de la epistemología hegeliana de la globalidad y la corrige -intentando despojarla de especulación- mediante la recepción del principio positivo de la «ciencia normal» de la época y la del principio práctico del movimiento obrero coetáneo* (SPMI 345).

Sacristán descubre que el estudio de Hegel por Marx a finales de los años 1850, es lo que le ha permitido a éste ganar la noción de ciencia como sistema (SPMI 335), pero añade que la dialéctica hegeliana ha dejado un poso de errores en la obra de Marx, quien no ha sido capaz de depurar completamente la dialéctica de su carga especulativa en Hegel (SPMI 346)³⁰⁹. A pesar de los errores a los que Marx se ha visto inducido por el

307 *La idea de la ciencia como crítica (principalmente como crítica de la ciencia anterior) ha facilitado a Marx la inauguración del análisis ideológico de los productos científicos y también la consideración sociológica de la ciencia como fuerza productiva* (SPMI 365).

308 [...] *Marx, aun produciendo en una parte de su obra ciencia teórica en sentido estricto, y aun con mayor sistematismo que Ricardo, sin embargo, a diferencia de éste, se ve constantemente obligado a desdibujar los límites del artefacto teórico implícitamente formal, al insertarlo en horizonte social completo, inevitablemente más nebuloso* (ibid.).

309 *Marx no se ha librado completamente del lado extravagante de la teoría dialéctica de la ciencia* (SPMI 347); *el elemento hegeliano de la filosofía de la ciencia marxiana es responsable de paralogismos y errores de detalle* (SPMI 349); *el soberbio optimismo epistemológico del hegelianismo reclama o espera del método resultados inalcanzables* (SPMI 350); *otro efecto perjudicial de la filosofía de la ciencia hegelizante consiste en que dificulta a Marx precisar el estatuto epistemológico de su trabajo intelectual* (SPMI 351).

hegelismo (SPMI 351-354), Sacristán finalmente concluye: *Seguramente hemos repasado suficientes aspectos de la mala influencia del hegelismo en la filosofía de la ciencia de Marx (tras haber considerado sus influencias buenas) para arriesgar un balance. Un balance favorable [...]* (SPMI 355).

Sacristán fundamenta este balance favorable en que *ha sido la dialéctica hegeliana [...]* la que ha enseñado a Marx *sistematicidad* y, por este medio, le ha dado *sistematicidad para la teoría* (SPMI 361). Sin embargo, Sacristán todavía tiene que descubrirnos que el error fundamental de la filosofía de la ciencia de ascendente hegeliano es el confusionismo que introduce en la investigación un determinado modo de entender la dialéctica³¹⁰. El error consiste en haber olvidado las cuestiones elementales de lógica que son fundamentales para la práctica científica. Pero la dialéctica no necesita prescindir de la lógica formal, sino complementarla. Pues, como hemos visto, la dialéctica no es método de investigación, ni método didáctico de exposición, sino una forma de elaboración de la exposición, elaboración que se superpone a lo propiamente científico positivo haciendo posible la utilización, en la decisión política, del material empírico reconstruido sistemáticamente. Lo que hace de la dialéctica un mal instrumento teórico es su utilización en funciones que competen a la lógica formal, es decir, las funciones de analizar la estructura de las teorías científicas: *esa metodología de las contraposiciones que «toman» de uno u otro proceso o movimiento es una metodología nómada, inexacta, pre-teórica, con sólo un marco general filosófico no realizado positivamente* (SPMI 358).

Dialéctica como elaboración teórica para la decisión política no es una metodología de las contraposiciones sino esfuerzo sintético por captar el objeto singular histórico, las sociedades concretas en su devenir histórico; esta captación se debe hacer mediante una operación sintetizadora de los conocimientos científicos elaborados con la metodología propia de la ciencia, es decir, partiendo de las abstracciones científicas: dialéctica como ascenso de lo abstracto científico al mundo humano concreto y real -este era el sentido de dialéctica que Sacristán había extraído de Lenin-. Luego, esa construcción de la totalidad histórica concreta viene unida a la valoración que nos sugiere a la luz de los ideales comunistas de las clases subalternas, de modo que a partir de ese análisis se pueda tomar la decisión política.

El tema de la dialéctica habría sido el problema de la constitución del sujeto revolucionario en la historia. Pero es confuso hacer coincidir en una noción única dos aspectos diferentes de esa constitución: la elaboración sintética del programa político que ha de asumir el sujeto revolucionario, y que en cierta manera lo crea, al separar de la inercia material del desarrollo inhumano, el colectivo humano que lucha por imponerlo como programa del desarrollo histórico de la humanidad -lo que es la constitución de un sujeto humano de la historia-, por un lado; y la génesis objetiva de un sujeto revolucionario en el interior del desarrollo contradictorio del proceso histórico, en función de intereses contrapuestos de las distintas capas sociales, lo que sería el objeto de la dialéctica como metodología de la contraposición, por otro. Pues la identidad del sujeto revolucionario con el objeto de su acción que es la sociedad, es el *desideratum* de la dialéctica, pero no puede darse por supuesta, salvo caer en la falacia idealista. De

310 [...] *confusos desarrollos que parecen ambiciosamente profundos [...]* se pueden reducir a *elementales cuestiones de lógica [...]* El valioso objetivo dialéctico de no perder el flujo del ser se realiza *falsamente renunciando a los conceptos precisos, que son inevitablemente fijos* (SPMI 356-357).

modo que no se puede esperar tranquilamente a la puerta de casa para ver pasar el cadáver del enemigo –según reza el refrán árabe-, pues todo está aún por hacer y la entropía exige una intervención activa en los acontecimientos históricos y naturales.

La observación de que el proceso histórico desmentía las previsiones del marxismo oficial le confirmó en el rechazo de cualquier teleología objetiva al modo hegeliano -es decir, el segundo aspecto 'objetivo' de la creación del sujeto humano de la historia-, teleología a la que se sentía poco atraído por propia vocación. Por eso, al sesgo epistemológico y cientista de su concepción de la filosofía añadió un voluntarismo político; la subsunción del primer concepto de lo revolucionario bajo la denominación dialéctica es la elegida por Sacristán. En una definición precisa y rigurosa de dialéctica, la noción sacristaniana de la misma se corresponde con la de ascensión de lo abstracto - las nociones científicas abstractas- a lo concreto -la sociedad histórica singular- en la constitución del programa revolucionario.

Ahora bien, esa posición de fines subjetiva que se plasma en el programa político, arraiga en la historia a través de la contradictoriedad objetiva del desarrollo humano en las condiciones actuales de la alienación, como se ha visto por el análisis político de la Universidad³¹¹. Pero la persistencia del capitalismo muestra la inercia de los procesos históricos, además de que el sistema tiene su propia funcionalidad -tanto como genera disfunciones-: la dialéctica representa la contraposición de una idealidad subjetiva de los fines humanos universales con la realidad humana histórica, y sólo secundariamente -como proyección de esos fines en la realidad humana histórica y en la medida indeterminada en que esos fines son inmanentes al desarrollo de la especie- una contraposición real en la sociedad capitalista. Por eso, no hay determinación *a priori* del proceso: la resolución política de la crisis será progresista o supondrá un regreso a situaciones históricamente superadas en función de la capacidad política de las clases en lucha, en función de que el sujeto de la revolución haya sido científicamente construido o no, a través de la intervención política cotidiana.

311 El proceso histórico puede describirse pues mediante un análisis dialéctico que sirve a la elaboración del programa: contradicción actual de la formación social, desarrollo de la contradicción mediante una política de proclamación de los derechos que anule las consecuencias alienantes del modo de producción, quiebra revolucionaria de la formación social por imposibilidad de soportar sus contradicciones.

CAPÍTULO XVIII

El desarrollo de la línea política sacristaniana

1. Textos marxistas de Sacristán en la época de MATERIALES (1977-1978).

En 1977 Sacristán comienza junto con Jacobo Muñoz un proyecto de revista marxista en el que colaboran también J.M. Ripalda, Francisco Fernández Buey, Juan Ramón Capella, y otros. En el Estado español se está produciendo la transición democrática y numerosos colectivos intentan aprovechar la nueva situación creada para difundir sus ideas y producir teoría social, a través de revistas legales en condiciones de libertad de expresión. Un análisis de este período y el subsiguiente debe situar como eje de los fenómenos políticos del momento, en primer lugar, las características y el significado de la 'hegemonía ideal del socialismo' en el Estado español³¹² y sus manifestaciones políticas, tanto coherentes como deformadas en el sistema de representación política. En segundo lugar, la estrategia de las élites políticas, incluido el PCE, como una estrategia de vaciamiento de contenidos democráticos y socialistas, de modo que la situación subjetiva del movimiento social coincidiera con las posibilidades reales de organización política del país dentro del modo de producción capitalista integrado a nivel mundial -capitalismo tardío-; es decir, esa estrategia es lo que ha sido analizado y descrito como 'revolución pasiva', en sentido gramsciano, de la transición política a la democracia.

La posición de Sacristán, enfrentado al oportunismo de la dirección del PCE-PSUC, habría sido la de construir una realidad social objetiva consecuente con la hegemonía ideal del socialismo en la sociedad española; su labor política en el período de la transición se realiza en continuidad con la etapa anterior, pero en las nuevas condiciones creadas por la Constitución de 1977, es decir, por el reconocimiento de los derechos formales y la instauración de una democracia formal. En la editorial del número 4 de la revista MATERIALES, julio-agosto 1977, Sacristán ha hecho el balance de las primeras elecciones democráticas en el Estado español, las elecciones a la Asamblea Constituyente del 15 de junio de ese año.³¹³ No ha habido ruptura democrática, sino una transición desde la anterior forma de estado fascista a la nueva democrático-formal. El diagnóstico de Sacristán de la década de los 70 constata la existencia *de una profunda crisis social y de la impotencia para superarla revolucionariamente (ibid.)*.

Pero el problema no se produce sólo en el Estado español, sino que forma parte de una situación generalizada en Europa. Sacristán se ha orientado por la posición del PCI, Partido Comunista Italiano, para definir su estrategia política. El primer texto

³¹² Definida por Sacristán en su prólogo al libro del Equipo Límite *La agonía de la universidad franquista*.

³¹³ A pesar de que las elecciones ha tenido el efecto positivo *de clarificar las condiciones de lucha de las fuerzas obreras y socialistas (op.cit.p.3)*, Sacristán registra a tenor de los resultados electorales y la forma de la campaña electoral que *la subrayada presencia del Ejército como árbitro, el hondo dominio de grandes áreas de dominio popular por el poder en sí [...] y el éxito de la publicidad a la yanqui y germano-occidental [...] son, entre otros, elementos de la nueva situación que continúan la anterior sin ruptura decisiva (ibid.)*.

significativo a este respecto es la introducción en la revista MATERIALES de una polémica interna del PCI acerca del tema de la austeridad. La introducción de este debate se hace a través de la publicación de un texto de Berlinguer, a la sazón Secretario General del PCI, precedido de un comentario de Sacristán. El comentario de Sacristán se titula *La polémica sobre la austeridad en el PCI*. La importancia del tema debatido en el PCI será cada vez más decisiva, en la medida en que se haga más evidente con el paso del tiempo el carácter derrochador de la economía del capitalismo avanzado y la insostenibilidad de las sociedades opulentas que ese modo de producción sustenta.

Sacristán hace una breve descripción del desarrollo de la polémica y de sus resultados. La polémica surge como un debate de carácter económico³¹⁴. La inflación, en efecto, puede provocar una inestabilidad del sistema económico y político que conduzca a un renacimiento de las formas más autoritarias y represivas de la dominación de la clase burguesa, como sucedió en los años posteriores a la gran crisis de finales de los años veinte. A esa llamada de atención de un instituto de estudios económicos, sigue el posicionamiento público de un intelectual del PCI, Giorgio Amendola. Este dirigente realiza al mismo tiempo una crítica de los sindicatos por no haber comprendido la profundidad del problema³¹⁵.

La respuesta a esa intervención, en forma de artículo, de Amendola, es múltiple. Sacristán subraya la contestación de Bruno Trentin: *la crisis sólo se puede superar de una forma admisible para el movimiento obrero modificando profundamente la organización misma del trabajo* (SPMIII 188). A partir de esas dos posiciones de la polémica, Berlinguer sintetiza su propia posición, *insiste en la necesidad económica de la austeridad y apunta la idea de que, además de inevitable, la austeridad podría convertirse en una perspectiva de transformación social*. Lo que da lugar a la intervención de Luigi Longo, presidente del Partido: *hay que actuar inmediatamente contra la crisis económica y hay que hacerlo en el sentido de un desarrollo económico, social y civil «radicalmente nuevo respecto del pasado»* (SPMIII 189). Pero Longo, que critica además a Amendola (SPMIII 190), mantiene, no obstante, una actitud que reconoce las dificultades de ese proyecto, por cuanto hay *«algunas capas de trabajadores»* (SPMIII 189) que no se sitúan ya claramente a favor de esa transformación de la perspectiva social. Sacristán subraya esa desconfianza de Longo, que manifiesta la pérdida del carácter revolucionario de la clase obrera³¹⁶. La respuesta que el PCI da a la crisis económica, que no es coyuntural sino estructural y de fondo, es la proposición a las capas trabajadoras de una transformación global del modo de producción. Pero al hacer el PCI esa propuesta se encuentra con que una parte de esas clases trabajadoras no está dispuesta a seguirle. Sacristán recoge varios párrafos de un texto de Berlinguer en los que se afirma una concepción de la austeridad con un contenido de clase favorable a los intereses obreros (SPMIII 192). Y subraya que aunque el discurso de Berlinguer tiene un sentido revolucionario, éste no considera

³¹⁴ En julio de 1975 la asamblea del instituto CESPE se inclinó por considerar prioritaria para el movimiento obrero la lucha contra la inflación (SPMIII 186).

³¹⁵ La conclusión de Amendola es una propuesta política defensiva: apoyo a un programa anti-inflacionista sin exigir contrapartidas económico-sociales a la patronal ni políticas al gobierno democristiano (SPMIII 187).

³¹⁶ «lo que más cuenta son los hechos, la acción coordinada de las masas para conquistar resultados concretos; y en esto hay que reconocer francamente que el saldo es más bien negativo» (cit. en SPMIII 190).

posible una transformación socialista de la sociedad; su programa no es un programa de transición a una sociedad socialista, sino algo más modesto: *[Berlinguer] sólo se propone ir asentando «formas de vida y relaciones entre los hombres y entre los estados más solidarias, más sociales, más humanas y, por lo tanto, tales que salen del marco y de la lógica del capitalismo [...] en las sociedades ascendentes van juntas la justicia y la parsimonia»* (cit. en SPMIII 192-193).

El discurso de Berlinguer tiene que soportar dos tipos de crítica. Una de partidos de la izquierda italiana que le acusan de *favorecer la superación de la crisis por la clase dominante induciendo a los trabajadores a soportar los sacrificios correspondientes* (SPMIII 193). La otra viene por parte de los economistas; uno de ellos afirma que *su política de austeridad no tiene virtualidades revolucionarias* (SPMIII 194). Sacristán termina su comentario citando a Luciano Barca, quien afirma *el alcance social, político y cultural de la propuesta de Berlinguer* y subraya *la importancia que está adquiriendo la esfera del consumo* (SPMIII 194) y la necesidad de intervenir políticamente en ese campo desde la perspectiva obrera. A Sacristán esta intervención le parece especialmente importante porque su argumentación *parece evocar ideas de la economía radical norteamericana y algunos pensamientos característicos de la escuela de Budapest (Agnès Heller)* (SPMIII 194). Este debate se relaciona, pues, con un nuevo campo de reflexión para el pensamiento marxista, más allá de la consideración antropológica clásica del ser humano como *homo faber* (SPMIII 195).

Se dan en esta polémica sobre la austeridad en Italia los presupuestos de fundamentación de una política dirigida a los movimientos sociales: la incapacidad, empíricamente observada, de la clase obrera para afrontar revolucionariamente los problemas de la sociedad capitalista, conduce a la reconsideración de la fundamentalidad del trabajo para naturaleza humana; lo que conlleva el replanteamiento del sujeto revolucionario. Esto atañe a la teoría marxista, y por eso esta polémica sobre la austeridad puede verse como el motivo político del ensayo sacristaniano sobre Marx de 1978. Si Sacristán ha tenido que hacer su viaje a los principios, para retomar la cuestión de la racionalidad y para enmarcar el pensamiento del propio Marx -y además esto continuará hasta final de su vida, como puede verse por el texto de los apuntes de clase del curso 1983-1984-, no ha sido por inclinación personal; ha sido por la percepción de la profundidad de la crisis, cuando una clase obrera consciente, encuadrada en el movimiento comunista durante décadas como la italiana, no es capaz de afrontar las tareas revolucionarias del presente histórico.

Pero el análisis de la situación histórico-mundial muestra a Sacristán que las condiciones objetivas para un cambio revolucionario están dadas: la contradictoriedad del nivel alcanzado de fuerzas productivas y el atraso de las relaciones de producción. Ese atraso es analizado por Sacristán en sus formas culturales, principalmente en el tema universitario y de la educación, pero se manifiesta también de forma más directamente política en la polémica sobre la austeridad. La forma de las relaciones de producción en el capitalismo tardío, tras la revolución tecnológica informática, se desarrolla como consumo de una tecnología avanzada, por las masas que incluyen a sectores de la clase obrera mundial. Si bien la explotación del trabajo, como tiempo extra dedicado a la producción de excedente, se incrementa por la plusvalía relativa, se puede afirmar que esa forma cultural disminuye la alienación por el trabajo enajenado, mediante una reducción del tiempo de trabajo necesario para la producción; pero

compensa esa menor alienación en el trabajo incrementando la enajenación del tiempo 'libre'. Los movimientos sociales tienden a hacer evidente esa enajenación del ocio por el consumo y de ahí su actualidad histórica.

En el número 6 de MATERIALES aparece una reflexión de Sacristán sobre la situación política del movimiento comunista en la segunda mitad de la década de los 70, *A propósito del «eurocomunismo»*. Sacristán concede importancia al análisis de este fenómeno político que acaece en los partidos comunistas occidentales: *El «eurocomunismo» es la gran cuestión actual de la reflexión en el movimiento comunista porque encarna la mayor realidad social de éste fuera de las áreas soviética y china* (SPMIII 197). Sacristán comienza señalando tres aciertos del «eurocomunismo» (SPMIII 197): *el primero es una buena percepción de los hechos y, ante todo, del incumplimiento de la perspectiva revolucionaria que motivó la constitución de la Internacional Comunista en 1919* (SPMIII 197). *El segundo acierto es la práctica de una autocrítica efectiva de la propia tradición* (SPMIII 198). *El tercero es el análisis sin prejuicios de las novedades de la estructura social* (ibid.).

El 'eurocomunismo' acierta en el punto central para establecer la orientación política del movimiento comunista en occidente: la situación de unas sociedades occidentales en las que han fracasado las aspiraciones revolucionarias y el capitalismo ha seguido desarrollándose como modo de producción adecuado para las sociedades industriales. Las dos explicaciones *ad hoc* de este fracaso, la stalinista -consideración de las etapas de la revolución mundial- y la trotskista -una deficiencia subjetiva consistente en la falta de dirección revolucionaria-, han revelado ya su carácter artificial (SPMIII 200). La percepción veraz de esa realidad es el acierto del eurocomunismo y refuerza la inserción de los partidos «eurocomunistas» en la realidad social, sobre todo en el proletariado (SPMIII 198).

La crítica que Sacristán hace del 'eurocomunismo', después de haber reconocido sus aciertos analíticos, se basa en que ese movimiento carece de una dimensión totalizadora socialista (SPMIII 198), sus análisis no son parte de una dialéctica revolucionaria (SPMIII 199). El 'eurocomunismo' se convierte así en el último repliegue alcanzado por el movimiento comunista real desde la derrota de los años 1917-1921 (SPMIII 199); la posición eurocomunista es *bernstieniana*, en el sentido de que *esos partidos se limitan o reducen a promover e inspirar el movimiento de la clase obrera en su vida cotidiana* (SPMIII 199), *y no plantean siquiera la cuestión de los fines del movimiento* (SPMIII 200).

Sacristán enumera los elementos que manifiestan el paralelismo entre el 'eurocomunismo' y la socialdemocracia inspirada por Bernstein: primero, *unas raíces de clase bastante parecidas; el progresivo paso de la hegemonía dentro del partido a equipos dominantes pequeño-burgueses de profesionales (no de intelectuales puros o teóricos, como en los partidos extremistas), con retroceso de la fuerza obrera en la dirección (pese a ser mayoritaria en la organización)* (SPMIII 201); segundo, *una buena y sensata percepción de la realidad* (ibid.); tercero, *la concepción positivista de la realidad como sustancialmente inmutable* (ibid.); y cuarto, *un politicismo desenfrenado* (ibid.).

Importante es reconocer que la perspectiva histórica de Sacristán ha cambiado: Sacristán entró en el partido dentro de la esperanzada posibilidad de una autocrítica del movimiento comunista y con el horizonte optimista promovido por la victoria contra el fascismo, que introduce en la sociedad europea las estructuras sociales propias de un capitalismo desarrollado. La experiencia política, en cambio, le ha rendido a Sacristán dos conclusiones: por un lado, la incapacidad de la dirección del movimiento comunista -exceptuado el Partido Comunista Italiano-; por otro, la ausencia de una consciencia espontánea autónoma de la clase obrera, lo que es un motivo de su leninismo (Discurso al II Congreso del PSUC).

En la crítica al eurocomunismo Sacristán ve ambos temas como complementarios. Así pues, en 1977 la situación de podedumbre en sentido leninista -necesidad objetiva de transformación social revolucionaria, sin que esta transformación pueda llevarse a cabo por las resistencias de las formas organizativas sociales fundadas en las relaciones de producción- le lleva a plantearse el problema del movimiento comunista desde la raíz del fracaso en el período de 1917-1921. Ello significa que ve incluso la política togliattiana, de asentar la victoria obrera en la guerra mundial, como una estrategia equivocada o, al menos, viciada de principio por ser resultado de una derrota anterior. La crítica al eurocomunismo plantea si la lucha por una 'democracia avanzada', dentro de los límites impuestos por el Estado burgués, no es una estrategia equivocada o, de otra manera, si la lucha por la democracia avanzada no supone una estrategia revolucionaria, dado que sus formas políticas y económicas no podrán ya corresponderse con la actual organización de las fuerzas productivas. La situación de podedumbre plantea también la posibilidad de una salida fascista a la crisis actual. Pero la mención de Bernstein y del período 1917-1921, puede indicar que Sacristán ha tenido otro motivo político: la posibilidad de un desgajamiento revolucionario dentro de los partidos comunistas occidentales y, paralelamente, la consideración estratégica de un movimiento político que se encamina hacia una situación revolucionaria de transformación del capitalismo en socialismo.

La época de MATERIALES se corresponde con el proyecto político de la construcción de un movimiento revolucionario a través de la reconstitución de una organización no reformista de la clase obrera; pero para Sacristán la auto-organización de la clase obrera tiene que culminar en la constitución de su partido. Sin embargo, esa posibilidad se vería rápidamente descartada. De ahí que la época de MIENTRAS TANTO, en cambio, manteniendo el diálogo con los grupos revolucionarios de la sociedad que incluyen cristianos y anarquistas, busque como referente la nueva forma organizativa de los movimientos sociales. Esa distancia es decisiva y sirve para caracterizar dos períodos distintos de la trayectoria intelectual de Sacristán -a pesar de que, como siempre, existen entre ambos múltiples coincidencias, que son la muestra de la continuidad de su pensamiento-.

El pensador comunista que ha percibido con una mayor sensibilidad la situación en Occidente tras la derrota de las aspiraciones revolucionarias en los años 20 ha sido Gramsci. Unos meses antes al artículo sobre el eurocomunismo, el 6 de mayo de 1977, Sacristán había concedido una entrevista sobre Gramsci al DIARIO DE BARCELONA (publicada el 10 de mayo), en la que señala que esa comprensión es la aportación

fundamental de Gramsci³¹⁷. Los análisis de Gramsci sobre esa problemática hacen de él el pensador comunista más caracterizado del mundo occidental. Ello no significa que Gramsci sea un antecedente del eurocomunismo, por dos razones: la primera es que Gramsci es un pensador universal que no puede ser patrimonializado por nadie; es un clásico, en palabras de Sacristán, *un autor que tiene derecho a no estar nunca de moda y ha ser leído siempre (ibid.)*. La segunda es señalada también en la misma entrevista por Sacristán: *Gramsci no ha creído nunca que la superación de la sociedad capitalista se pudiera conseguir por vía no revolucionaria ni, en particular, parlamentaria; para él todo lo que llamaba guerra de posiciones era preparación de una fase inevitable de asalto [...] Tampoco ha pensado que fuera evitable el régimen de liquidación coactiva de la propiedad burguesa al que la tradición marxista llama dictadura del proletariado (ibid.)*.

La inspiración de Sacristán es gramsciana: el objetivo de su crítica al 'eurocomunismo' -paralela a la crítica gramsciana de la socialdemocracia de principios de siglo- es dar una formulación consistente del programa comunista, como programa revolucionario que no pierde de vista la realidad histórica respecto a la cual debe ser propuesto; el programa comunista debe fundarse en el análisis de la realidad, que es realidad alienada, oponiéndose críticamente a ella. Sacristán se basa en Gramsci para realizar su crítica del eurocomunismo en nombre de los ideales revolucionarios³¹⁸. Para el movimiento comunista se trata de *situar bien claro y visible el principio revolucionario de su práctica (SPMIII 205): Lo científico es saber que un ideal es un objetivo, no el presunto resultado falsamente deducido de una cadena pseudo-científica de previsiones estratégicas. Lo científico es asegurarse de la posibilidad de ese ideal, no el empeño irracional de demostrar su existencia futura. Y lo revolucionario es moverse en todo momento [...] teniendo siempre 'consciencia de la meta' y de su radical alteridad respecto de esta sociedad (SPMIII 205)*.

Esa posición política incluye dos criterios principales: *no engañarse y no desnaturalizarse (SPMIII 205)*. No engañarse supone alcanzar la claridad analítica que permite ser consciente de las finalidades y las posibilidades del movimiento. No desnaturalizarse tiene dos consecuencias: *excluye el pacto con la burguesía y debe incluir el desarrollo de actividades innovadoras en la vida cotidiana (SPMIII 206)*. Sacristán termina su artículo elaborando una lista de realidades de la sociedad capitalista contemporánea sobre las cuales el movimiento comunista debe reflexionar, explorándolos por corresponder a una nueva temática (SPMIII 206-207).

En la Entrevista con *Nous Horizons*, Sacristán afirma y describe esquemáticamente la existencia de una *nueva problemática ante la que se encuentra el proyecto revolucionario de matriz marxista. Desde las nuevas manifestaciones de crisis económica, al lado de los fenómenos cíclicos y más allá de ellos, hasta las decisivas*

³¹⁷ *la explicación de la dificultad de la revolución en Occidente [...] Gramsci coloca ese hecho en el centro de su reflexión, y descubre en él la vital complejidad del estado por decirlo Occidental, o sea, del estado capitalista que vive ya sobre base propiamente capitalista, arraigado en una sociedad que no tiene ya con él más contradicciones que las orgánicas a ese modo de producción (DIARIO DE BARCELONA, 10.5.77, p.35)*.

³¹⁸ *Desde el punto de vista del sentido, de la razón de ser, el movimiento no es nada, la meta lo es todo. Antonio Gramsci (al que tan ingenuamente manipulan hoy) expresó algo parecido diciendo [...] que se trata de trabajar por la realización de un «principio ético-jurídico», el principio de la sociedad emancipada (SPMIII 203)*.

cuestiones ecológicas (SPMIII 283). Frente a esa nueva problemática se encuentra *la curiosa miopía politiquera de numerosos líderes* (*ibid.*) que le hace preguntarse a Sacristán si *¿seguirá habiendo en Cataluña pensamiento revolucionario con realidad social, es decir, implantado en un partido obrero fuerte?* (*ibid.*). Sacristán ha manifestado hasta el final de sus días esa importancia de la clase obrera para el movimiento revolucionario. La reconsideración de la fundamentalidad del trabajo para la naturaleza humana no es negación de la misma.

La enajenación del trabajador respecto del objeto que produce, se transforma en el capitalismo tardío en enajenación respecto del objeto que consume. La mercancía impone su esencia hechizada a la razón humana: la clase obrera asume los valores burgueses³¹⁹, subordina su libertad, fundada en la razón de la vida laborante, al mercado -y no ya tan sólo en la forma de enajenación de su mera fuerza productiva, sino en la forma de enajenación de su libertad como vida creativa, que incluye su tiempo de ocio-. En una sociedad de consumo el marxismo tiene que hacerse, en esencia, crítica del fetichismo de la mercancía. Desde el punto de vista personalista marxista eso significa: los seres humanos se relacionan entre sí por mediación de mercancías y no como tales seres humanos -las relaciones humanas se cosifican-. La otredad hechizada es un producto que puede ser consumido: no hay palabra que refleje experiencia, sino signos para una subjetividad narcisista. No hay ofrecimiento de amistad, sino fijación de lo dado en la tela de araña de la seducción. El amor se ve impotente para contrarrestar esta estructura. Y la angustia no conduce a la constitución de una personalidad mayestática y lejana que lucha con sus fantasmas, sino a la marginalidad oscura del manicomio. La dialéctica de amor/angustia que fundaba el personalismo marxista, como interioridad de la dialéctica del señor y del esclavo, se ve desbordada por una sociedad sin dimensiones donde todos son esclavos, al tiempo que señores, sin posibilidad de superación de su estado. La entropía ha ganado la partida: el capitalismo genera un desorden cósmico de destrucción de energía potencial con toda la sistematicidad y científicidad posible. Éste se corresponde con el vacío de la sentimentalidad.

Esa comprensión personalista del posmodernismo es paralela a la desaparición de las vanguardias. La liquidación de las vanguardias es el equivalente sociológico de la destrucción de la energía potencial en la naturaleza por el modo de producción. ¿Cómo establecer entonces una posibilidad de revolución que se funde en el desarrollo de la contradicción entre producción y destrucción capitalistas? En medio de la crisis ecológica, el desarrollo de la contradicción hoy sería la protección de la vida, que es un mecanismo acumulador de energía potencial, en el medio uniforme de la sociedad capitalista tardía. Primero, hay que percibir que las contradicciones no están resueltas, lo que no es fácil en la desinformación cultural consumista. Para ello hay que saltar las fronteras nacionales, las cuales ya no se corresponden con la situación económica del presente: tal vez nada más revolucionario que lo que está pasando en nuestros días: la relación directa con el otro que ya no pertenece a nuestra cultura, hay una universalización real e inmediata de la personalidad humana -Sacristán fue a buscar ese otro en sus antípodas: Gerónimo, el salvaje violento y sanguinario, a quien respeta como

319 Francisco Fernández Buey, en *Su aventura no fue de ínsulas sino de encrucijadas*, dice refiriéndose a Sacristán: *lo que distanció a Sacristán definitivamente del PSUC-PCE no fue un desacuerdo táctico sobre la política de alianzas ni una supuesta aversión visceral a los pactos [...], fue su percepción de que la infiltración de valores burgueses en un partido que seguía siendo mayoritariamente de obreros era ya imparable* (MT 30-31, 61-62).

su otro yo-. Pero entonces la dialéctica ya no es la del señor y del esclavo que funda el Estado, sino una dialéctica neolítica y preestatal de amigo/enemigo, sin vencedores ni vencidos. El capitalismo disuelve todos los lazos, creados durante milenios, para devolvernos al estado adánico anterior al Leviathan. Al menos en ciertas postulaciones filosóficas -¿por eso Heidegger ha vuelto a los pre-presocráticos?-. ¿Qué sentido tiene, pues, el interés de Sacristán por los anarquistas en la revista MATERIALES? ¿Se trata de la percepción del fin del Estado destruido por los ultraconsevadores neoliberales?³²⁰ De lo que sin duda se trata, es de la percepción de fenómenos nuevos en el desarrollo capitalista que aún deben ser rigurosamente explicados.

Pero, en todo caso, la posición de Sacristán tiene una doble fundamentación: el resultado del movimiento político checoslovaco de 1968 y la instauración de nuevas formas de desarrollo capitalista -que Mandel denomina 'capitalismo tardío'-. Ambos fenómenos deben estar correlacionados: el 'error' estratégico de la invasión de Checoslovaquia es consecuencia de la involución dogmática de la teoría marxista en la URSS, incapaz de percibir los nuevos fenómenos del capitalismo. La actitud de Sacristán, renovación crítica de la teoría y afirmación de un nuevo sistema de alianzas para el movimiento comunista, resulta coherente con la evolución histórica de la humanidad a finales del siglo XX.

La revista MATERIALES dio cabida en sus páginas a debates de la izquierda sobre situaciones políticas de finales de los 70. Uno de estos debates cuya temática fue el anarquismo y el marxismo se llevó a cabo entre Sacristán, Martínez Alier y Daniel Lacalle. En el artículo de MATERIALES n.8, marzo-abril 1978, titulado *Contestación a la carta de J.Martínez Alier*, Sacristán expone no sólo sus consideraciones sobre el anarquismo, sino también su concepción del marxismo en este momento de la historia. La conclusión más determinante del artículo es que: [...] *una de las tareas más importantes para este fin de siglo sería lo que podríamos llamar (más o menos autoirónicamente, según cada temperamento) la reunificación de la Internacional, que 'A.I.T.' pudiera volver a ser una sigla única, y que por primera vez llegara a ser universal (op.cit.p.127)*. Es un programa de reunificación de las dos corrientes nacidas de la clase obrera, marxismo y anarquismo, fundado en un análisis de las cualidades y la insuficiencia de ambas. Junto a un breve análisis del anarquismo como *metafísica del movimiento obrero*,³²¹ Sacristán hace una somera definición de la tradición marxista del movimiento obrero y del papel del partido de la clase obrera: *el marxismo es propiamente una tradición emancipatoria moderna, una tradición del movimiento obrero, no un sistema teórico [...] Eso no quita que uno de los rasgos característicos de la tradición marxista sea la intención de incorporarse ciencia e incluso de hacer ciencia ella misma. La mejor manera de caracterizar el lado intelectual de la tradición marxista es verlo como una metódica (op.cit.p.126)*.

320. Ernst Mandel, *op.cit.*p.499: *la fórmula 'capitalismo monopolista de Estado' pone un énfasis exagerado en la autonomía relativa del Estado, cuando los rasgos esenciales del período actual de desarrollo del modo de producción capitalista deben ser explicados por la lógica interna del capital mismo más que por la lógica del Estado*. Mandel explica así el papel subordinado del Estado para el capitalismo tardío. La percepción de los efectos culturales de ese fenómeno debe ser una fuente de explicación de las actitudes del último Sacristán.

³²¹ Es decir, los ideales y los valores de la clase subalterna: *el anarquismo ha sido la metafísica del movimiento obrero, el simple enunciado apriori [...] su programación no ha solido tener realidad social ni, por lo tanto, contrastación posible [...] De ahí, por último, la honrosa condición que ha tenido el anarquismo de depósito de valores de la revolución social (op.cit.p.127)*.

A continuación Sacristán enumera los elementos principales de esa metódica que es el marxismo: el materialismo, la dialéctica, la científicidad y el principio de la práctica. El significado que Sacristán da a esos términos es el siguiente: materialismo, *ver la emancipación como un asunto básicamente económico-social y derivadamente ideológico y político (op.cit.p.126)*; dialéctica, *una comprensión integrada y autocontenida (sin transcendencias) de los diversos aspectos de la realidad social (ibid.)*; científicismo, *requerir un fundamento empírico-racional de la práctica (es el motivo de la «unión del movimiento obrero con la ciencia»)* (ibid.); principio de la práctica, *el no darse a la fabulación de una vida futura, sino trabajar con lo que hay y partiendo de lo que hay (ibid.)*.

La definición del marxismo como metódica sigue el pensamiento de Lukács. La definición del anarquismo como metafísica, por su parte, nos conduce a las reflexiones de Sacristán sobre Marx y sobre la dialéctica. Hay un enlace entre estas definiciones - que deben servir a una acción práctica: la reunificación del movimiento obrero- y las tesis teóricas fundamentales del período expresadas en el ensayo sobre Marx. Pero el Sacristán de 1978 sigue siendo comunista y leninista: en este artículo Sacristán defiende la necesidad del partido obrero frente a las tesis anarquistas³²², si bien reconoce en los anarquistas la pureza revolucionaria que hay que mantener para no desvirtuarse en la lucha contra la explotación.

Si Sacristán ha acariciado alguna vez, como suponemos, la idea de una posible refundación de un partido comunista revolucionario³²³, el acercamiento de Sacristán a los anarquistas habría tenido un fundamento político estratégico. Pero el que esa actitud no sea meramente oportunista viene dado por una reformulación teórica que pone en tela de juicio las ideas centrales del marxismo tradicional. La reconsideración metafísica del marxismo, en el estudio de 1978 sobre Marx, es ya en sí misma, pre-políticamente o en teoría pura, un acercamiento al anarquismo -'metafísica del movimiento obrero'-. Esa coherencia viene dada además por un elemento de su análisis en este texto que comienza a ser importante y que probablemente ha jugado un papel en la definición de su última trayectoria intelectual; Sacristán se pregunta: *¿hasta qué punto o con qué reelaboración se puede seguir pensando hoy -cuando las concepciones marxistas más clásicas sobre la ciencia natural, la tecnología y las fuerzas productivas en general muestran inadecuaciones quizás importantes- que la clase de los trabajadores industriales lleva en sí el germen de una sociedad emancipada? Hace tiempo que oigo a Giulia Adinolfi decir que ésta es la cuestión en torno a la cual hay que centrar las discusiones en curso (op.cit.pp.126-127)*.

Esta pregunta ha pasado a ser central en el debate de la izquierda; se trata de saber si el proletariado industrial sigue siendo el sujeto de la revolución, si es realmente portador de las nuevas relaciones sociales. Una respuesta negativa anticipada a la pregunta que se

³²² *El partido obrero tiene un fundamento práctico: es conveniente para la lucha de la clase en una sociedad que es política. Es conveniente pese a todas sus lacras [...] la falta de organización política estable de la clase obrera abre camino a una demagogia carismática, caudillista, que maneja a una masa inarticulada y alienada en nombre, para colmo, de su supuesta espontaneidad (op.cit.p.125)*.

³²³ Joaquim Sempere en su artículo sobre Sacristán en MT 30-31, *Manuel Sacristán: una semblanza personal, intelectual y política*, señala, refiriéndose a los años 70 de su vida: *Su objetivo es mantener focos de radicalismo, dentro y fuera del comunismo mayoritario, que contrarresten la deriva hacia posiciones reformistas (op.cit.p.10)*.

hace aquí Sacristán había sido formulada ya por Marcuse, en las tesis sobre la sociedad industrial avanzada y el final de la utopía. Estas tesis están en la base del movimiento de los universitarios en el 68 -y la respuesta negativa del movimiento obrero a una movilización por una nueva sociedad, o su rápido apagamiento por el PCF en Francia por ejemplo, pero también las dificultades en las sociedades pre-socialistas por motivo del consumo, son factores que confirman las tesis de Marcuse-. Ésta es la pregunta que se desprende del debate sobre la austeridad en el PCI y del análisis que hace Sacristán del eurocomunismo.

Esa cuestión es también la que se encuentra en la base de la polémica sostenida por Manuel Sacristán y Giulia Adinolfi con Rosa Rossi y publicada en MATERIALES. Pues a la crítica que Rossi dirige a la revista por la publicación acrítica de algunos textos de la Asamblea Nacional de Estudiantes en los que se manifiesta debate en Italia entre las Brigadas Rojas y otros sectores del movimiento, Sacristán y Adinolfi responden: *el problema central de todas las perplejidades presentes del movimiento obrero europeo: la cuestión de si ese movimiento se tiene que orientar exclusivamente, o básicamente, por el respeto de las compatibilidades económicas, sociales y políticas del sistema existente. 'Mientras ese problema no consiga atención suficiente por parte de las grandes organizaciones obreras, los delirantes y los hipócritas que acierten a referirse a él tendrán ciertas posibilidades de que los demás nos paremos a escucharles'* (op.cit.p.105).

En realidad, Sacristán y Adinolfi piensan que las organizaciones obreras italianas aceptan de forma explícita la necesidad de respetar *las compatibilidades del sistema* (ibid.), mientras que ellos están convencidos de que: *si no se produce una transformación radical, la presente crisis de la organización económica y política de varias sociedades capitalistas desembocará en un caos* (op.cit.p.106). Ellos ven dibujarse el espectro del fascismo en la actual organización de la sociedad industrial -esto era en 1978, hoy en día es más claro-. Por eso, piensan que: *La política, aparentemente razonable, de los grandes partidos obreros de Occidente que obliga a no violentar las leyes de funcionamiento del sistema económica dado [...] sólo sería razonable de verdad si se expresara negativamente, como declaración de impotencia (temporal al menos) de los modos clásicos de lucha del movimiento obrero revolucionario* (ibid.).

No se trata, afirman al terminar la carta, de *rechazar la única política obrera que de verdad opera en Europa* (op.cit. p.107) -refiriéndose al Partido Comunista Italiano-, sino de *propagar la necesidad de darse cuenta de la situación* (ibid.).

La crítica del reformismo de los grandes partidos obreros del mundo occidental, la crítica del eurocomunismo de la segunda mitad de la década de los 70, enlaza también en el pensamiento de Sacristán con el fenómeno del stalinismo. Es indudable que la crítica del stalinismo tiene mayor profundidad que la de ser un punto apoyo para la explicación del pragmatismo de los partidos comunistas en las sociedades de capitalismo desarrollado; Sacristán es consciente de ello, pero en el contexto en que se hizo la conferencia *Sobre el stalinismo*³²⁴ uno de los principales objetivos de Sacristán

324 Mesa redonda celebrada en el Convento de los Capuchinos de Sarriá, en Barcelona, el 23.2.78. Transcripción por Juan Ramón Capella de la cinta magnetofónica de la conferencia en MIENTRAS TANTO, n.40, Primavera de 1990.

era el de profundizar en la crítica de las corrientes marxistas predominantes en el movimiento de masas occidental: dogmatismo izquierdista y reformismo. La continuidad entre estas corrientes y el stalinismo viene establecida por Sacristán a través de la noción de 'pragmatismo pseudoteórico': *pseudoteoría para justificar la práctica* (op.cit.156)³²⁵. Sacristán contempla con ojos optimistas la crisis de esa ideología falsificadora del pensamiento marxista: *la crisis del stalinismo puede ser el comienzo de una recuperación del pensamiento revolucionario no ideológico* (op.cit.p.156-157). La crítica de la ideología en el marxismo que viene haciendo Sacristán desde los años 60, toma ahora forma política concreta en la crítica del stalinismo y lo que él considera su continuación, el reformismo pragmático de las grandes organizaciones obreras³²⁶. Sacristán sigue apelando a la consciencia de clase, pero no se oculta que empieza a ser pesimista respecto a las posibilidades de esa consciencia. No da por perdida de antemano la lucha en el interior de la clase obrera, en la medida en que la consciencia de clase es un apoyo fundamental para la lucha por la transformación social; pero se da cuenta de que dentro de la clase obrera las corrientes reformistas son fuertes y tienden no sólo a borrar las posibles tendencias revolucionarias, sino también la propia consciencia de clase³²⁷.

El análisis del stalinismo es también una reflexión sobre la historia del movimiento comunista. Sacristán está interesado en diferenciar lo que significa el stalinismo de los rasgos que son propios del movimiento comunista revolucionario. Por eso recuerda *la célebre frase de Engels según la cual no hay nada más autoritario que una revolución* (op.cit.p.148). Es decir, no hay que ser ingenuos pensando en una idílica transformación social. Pero añade a continuación *que no faltan diferencias muy visibles entre el leninismo histórico y el stalinismo histórico* (ibid.). Estas diferencias son resumidas por Sacristán en cuatro rasgos de ambos modos de enfrentarse a la realidad política: primero, *la cantidad de poder acumulado en el sistema stalinista* (ibid.); segundo, *el terror bajo la época de Stalin se diferencia en que tiene como principal orientación el ser un terror contra la vieja guardia bolchevique, contra el mismo partido* (op.cit.p.149); tercero, *el apoyo del stalinismo en el nacionalismo ruso* (ibid.); cuarto, *el cinismo ideológico [...], la ideología y la teoría es una pura cobertura de cada momento de las necesidades prácticas* (op.cit.p.150).

A continuación Sacristán realiza una explicación genética de estos rasgos del stalinismo. En primer lugar, está el componente 'zarista' u 'oriental' de esos rasgos, que

³²⁵ *me parece tan pragmatismo pseudoteórico decir que es posible establecer el comunismo en un solo país como decir que es posible el socialismo o el comunismo sin choque revolucionario violento con la clase dominante actual* (ibid.).

³²⁶ [...] *bajo aquella falsa consciencia [el stalinismo] hubo auténtica consciencia de clase, lucha de clase. Lo que hay que precaverse es que el resto ideológico, parlamentarista reformista, de pragmatismo, de stalinismo de extrema derecha por así decirlo, bajo el que ahora vive una gran parte del movimiento obrero, no pierda, además de la consciencia real, como perdió el viejo stalinismo, incluso la ilusoria, pero al menos existente, consciencia de clase* (op.cit.p.157).

³²⁷ Hay que advertir que Sacristán no piensa que la conciencia espontánea de la clase obrera sea reformista, fundamentalmente porque no piensa que exista algo como la 'consciencia espontánea' de la clase (vd. la polémica con Martínez Alier en MATERIALES n.8). Hay 'instinto de clase' en sentido marxista, en cuanto oposición espontánea a la explotación y la alienación, pero la consciencia ha de ser moral y socialmente constituida. La sociedad de clases en cambio se funda en la escisión ideológica de la 'falsa consciencia' respecto de su práctica.

había sido ya observado por Lenin. Pero esta explicación es insuficiente³²⁸. Aquí es donde se tiene que establecer la gran diferencia entre el período de Lenin y el sistema staliniano *en este pragmatismo, esta completa violación de las ideas, de los conceptos, usados para justificar cualquier práctica, incluso la más macabra (op.cit.154)*. La raíz de esta situación, según piensa Sacristán, estriba en que *cuando Pannekoek decía que lo que se estaba haciendo allí [en la URSS] era 'lo mismo' que en la revolución burguesa inglesa llevaba razón: una acumulación originaria de capital (op.cit.p.154)*. Pero existe un matiz que hacer a la tesis de Pannekoek: *esa acumulación originaria se ha producido en la Unión Soviética no bajo el dominio de la vieja clase dominante, sino bajo el dominio de una nueva clase, de un nuevo grupo -como se le quiera llamar-, de una nueva agrupación de personas, los funcionarios del partido y del estado (op.cit.p.155)*.

Esta situación se repite en aquellos países del Tercer Mundo que buscan una industrialización *dominado por una nueva élite, una nueva vanguardia (op.cit.p.155)*. Estos países recogen *algunos elementos de la tradición staliniana: industrializar sobre la base de un régimen muy autoritario, apelando a lo que llaman, muy ideológicamente, 'el socialismo científico' (op.cit.156)*. Si los textos del Seminario de Arrás habían podido apoyarse todavía en ciertas tesis de Togliatti, era porque la teoría política se fundaba en la hipótesis de un capitalismo monopolista de Estado y en la tesis correlativa del imperialismo. La independencia colonial era vista entonces como lucha directa contra las formas capitalistas de dominación. Pero en 1978 era ya evidente que el capitalismo monopolista sufría una mutación que lo independizaba del Estado nacional, de modo que incluso la lucha por la independencia nacional resultaba funcional para el desarrollo de las nuevas formas de extracción de plusvalía. Sacristán ha postulado indirectamente esta tesis al criticar la política comunista de los años 50-70 como insuficiente³²⁹.

La situación de *impasse*, que Sacristán ve dibujarse en la situación histórica de la humanidad a finales del siglo XX de la era cristiana, en la que ninguna de las dos grandes fuerzas en lucha, las clases obrera y burguesa, consigue imponer un modelo aceptable de desarrollo, es también para él la crisis del marxismo como teorización de un nuevo modo de producción que resolviera las contradicciones de la sociedad capitalista. Su atención, motivada por el deseo de buscar salidas a esa crisis, se centra entonces en las *corrientes de pensamiento comunista marxista que coinciden en una revisión del modo o la medida en que los clásicos del marxismo toman como simples datos ciertas características de la civilización capitalista, en particular el crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas materiales (SPMIII 221)*.

³²⁸ Sacristán recuerda las posiciones de los marxistas ante la revolución rusa en aquellos años, y concluye: *Esta diferencia entre la teoría previa y lo que ha ocurrido allí, lo que se creía que era una revolución socialista, lo que ha ocurrido en Rusia y la teorización de eso, luego dará en el stalinismo lo que he llamado el cinismo ideológico, es decir, la falsificación abierta de la teoría y su utilización para justificar cualquier práctica, incluido -vamos a llamar las cosas por su nombre tratándose del período stalinista- cualquier asesinato (op.cit.p.151)*.

³²⁹ Esa funcionalidad de la política comunista para el capitalismo debía ser tanto más evidente para Sacristán por cuanto la propia política del PCE durante la transición democrática había apuntalado las estructuras de poder capitalista en el Estado español. La nueva situación histórico-mundial genera nuevos problemas específicos. Francisco Fernández Buey se ha referido a ello en su artículo de MT 30-31 dedicado a Sacristán: *la falta de un análisis específico de los problemas nuevos, que Sacristán llama 'postleninianos' (op.cit.p.70)*.

Entre estas corrientes Sacristán sitúa la aportación del comunista alemán Wolfgang Harich, citando también -en el artículo que dedica a éste en MATERIALES n.12, noviembre-diciembre 1978 con motivo de la publicación del libro *¿Comunismo sin crecimiento?*- a los marxistas de la revista americana SCIENCE OF THE PEOPLE y a la escuela de Budapest, especialmente el estudio de las necesidades radicales por Agnès Heller (*ibid.*).

El comunismo de Harich resulta muy interesante a Sacristán, que lo conoce como fundador de la revista DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE (SPMIII 213 y ss.), por su carácter antidogmático -*el estilo discursivo de Harich revela un claro buen sentido científico* (SPMIII 218)- y comprometido -Harich pasó ocho años de cárcel en la DDR (República Democrática de Alemania) acusado de «*formación de un grupo conspirativo enemigo del estado*» (SPMIII 216)-. Los motivos por los que Harich ha sido condenado en la DDR son el proponer en *léxico togliattiano* [...] «*la vía alemana al socialismo*» (*ibid.*). Eso hace de él un comunista en la misma línea que ha defendido Sacristán junto a otros intelectuales, la línea de Lukács; Harich, consecuentemente, viene pidiendo desde hace años lo que esa línea política pidió desde la desestalinización: que los comunistas deben *aplicar la metodología marxista al análisis crítico de su propia historia de partido* (SPMIII 221).

Estas son las condiciones que hacen tan importante la propuesta de Harich a Sacristán. Pero además de importante por motivos históricos la propuesta de Harich es interesante por sus características. La evolución de Harich hacia el ecologismo es una inflexión que el propio Sacristán está empezando a dar y, además, Harich plantea problemas básicos de esa inflexión. [*El pensamiento de Harich*] *se caracteriza por poner en el centro de una revisión marxista revolucionaria el problema ecológico, el problema de la relación hombre-naturaleza [...] Harich piensa que las fuerzas productivas materiales han alcanzado un estado de desarrollo que ya no se puede rebasar sin consecuencias destructivas irreparables* (SPMIII 222).

Pero frente a otras corrientes ecologistas que abstraen los problemas del modo de producción, para Harich *sin destrucción del capitalismo no tiene sentido ni siquiera la austeridad más estricta* (SPMIII 223).³³⁰ Pero esta actitud requiere una redefinición del comunismo -*todo comunista que vea en el problema ecológico el dato hoy básico del problema de la revolución [...] se ve obligado a revisar la noción de comunismo* (SPMIII 227)- que Harich emprende. El comunismo no puede ser concebido ya como propio de una sociedad de la abundancia, sino que hay que contar con los límites que la naturaleza impone a la producción de bienes. Un comunismo en una sociedad de producción limitada tendría que hacer una limitación por abajo de los bienes disponibles. Para definir la igualación por abajo de los bienes disponibles, Harich utiliza una especie de «*imperativo categórico*» ecológico-igualitario (SPMIII 224): «*Llamo anticomunista a un valor de uso que en ninguna circunstancia social, cualquiera que ésta fuera, podría ser consumido por todos los miembros de la sociedad sin excepción*» (cit.en SPMIII 224).

³³⁰ Sacristán continúa: *La tesis de Harich según la cual la revolución comunista (no ya socialista) está a la orden del día en los países industrializados se basa en dos argumentos complementarios: uno económico, que es el recién apuntado e implica el análisis marxista de la reproducción ampliada y de las crisis cíclicas; y otro ecológico, que es la consideración de que no existe ninguna posibilidad ecológicamente admisible de expansionar el producto en los países adelantados* (SPMIII 223).

Esta caracterización de los valores de uso anticomunistas implica una distinción en el seno de las necesidades humanas entre las que se pueden desarrollar por ser coherentes con la sociedad comunista y aquellos que por ser incompatibles con ella tienen que ser desechados³³¹. Ello obliga a Harich a replantearse el problema del Estado y el autoritarismo. Como muestra Sacristán, Harich había defendido hasta el momento en que escribe *¿Comunismo sin crecimiento?* la teoría marxista clásica acerca de la extinción del Estado. Pero a partir del reconocimiento de los problemas ecológicos, debe también cambiar la hipótesis acerca de la desaparición del Estado: la diferenciación entre necesidades llevará a una organización represiva de la sociedad. Sacristán señala certeramente la causa de este replanteamiento: *Pues bien: si el vínculo entre la ausencia de autoridad y la satisfacción de las necesidades humanas es insuprimible -lo que quiere decir que mientras la producción y la distribución del producto sean problemáticas tiene que haber estado- lo primero que se le ocurre a uno, visto que, por el imperativo ecológico, las necesidades se tienen que clasificar de nuevo para satisfacer unas y yugular otras, es que lo que se va a extinguir es la perspectiva de extinción del poder político* (SPMIII 228).

Según el análisis de Sacristán, la propuesta de Harich de un *comunismo homeostático y con Estado*, además de ser autoritario, habría de ser clasista (SPMIII 230). Es decir, la propia existencia de un Estado implica la existencia de clases. Esta tesis, que Sacristán opone a la utopía de un comunismo de la pobreza propuesta por Harich, deriva de su análisis de las sociedades del Este europeo desde 1968. Por eso, frente a esa propuesta de Harich, Sacristán recuerda la alternativa de Agnès Heller *de una articulación democrática en un programa de contracultura, comunidades interpersonales nuevas y democracia de productores (autogestión), sin abandono de las instancias representativas, o indirectas* (SPMIII 230). Esta propuesta está mucho más cerca de las simpatías por el anarquismo del último Sacristán y encaja bien con las propuestas de reunificación de la AIT (Asociación Internacional de Trabajadores) que realizó en su carta abierta a Martínez Alier. El artículo sobre Harich de MATERIALES, noviembre-diciembre de 1978, está ya plenamente dibujada la nueva línea política de MIENTRAS TANTO y los elementos de transición de la una a la otra.

³³¹ En palabras de Harich, se trata de una diferenciación: «entre necesidades que hay que mantener, que cultivar como herencia cultural o hasta que habrá que despertar o intensificar, y otras necesidades de las que habrá que desacostumbrar a los hombres, a ser posible mediante reeducación y persuasión ilustradora, pero también, en caso necesario, mediante medidas represivas rigurosas» (cit.en SPMIII 226).

CAPÍTULO XIX

El diagnóstico de la década de los 80: crisis y renovación de la cultura socialista.

1. Mirando al futuro desde la tradición.

El proyecto de la revista MATERIALES fue interrumpido a finales de 1978³³². Sacristán funda entonces junto sus colaboradores más próximos la revista MIENTRAS TANTO. El momento político en el Estado español se caracteriza por la conclusión de la primera etapa de la transición a la democracia con la aprobación de la Constitución de 1978. Por otro lado, Sacristán ve cada vez con más claridad que la crisis de la civilización capitalista se profundiza, mientras que el movimiento comunista se muestra incapaz de dar una respuesta de organización alternativa a la sociedad industrial.

Esa situación histórico mundial obliga a un replanteamiento de las tareas del movimiento comunista. Por un lado, una reconsideración de la estrategia leninista de intervención práctica comunista en la historia. Por otro, la atención a las condiciones históricas presentes y a las tareas que plantean. Sacristán introduce su revisión en dos puntos: primero, revisión de la importancia del estado como forma de dominación política para la estrategia revolucionaria; segundo, reconsideración del papel revolucionario de la clase obrera en las sociedades capitalistas avanzadas. El primer punto fue puesto en cuestión por Sacristán tras los acontecimientos de la 'primavera de Praga' y se relaciona con las nuevas formas de organización social en el capitalismo tardío; el segundo, se plantea a partir de los artículos de la revista MATERIALES que analizan la evolución de la política del Partido Comunista Italiano y está relacionado con las observaciones de Sacristán y Adinolfi sobre las luchas políticas en las sociedades desarrolladas.

Esos son los presupuestos del '*giro*' sacristaniano hacia los movimientos sociales: por un lado, una estrategia política que aspira a la lucha por la destrucción del poder del estado, fundada en la oposición crítica al sistema socio-político y en la creación de nuevas formas de consenso para la sociedad socialista. La teoría revolucionaria del doble poder se complementa con la teoría gramsciana del poder político como agregado de relaciones sociales moleculares y del desgaste del poder político desde lo molecular. Por otro lado, la apertura del movimiento político a diversos agentes sociales.

332 Esta interrupción del proyecto de MATERIALES obedeció en parte a causas internas del grupo editor de la revista. Pero también debe entenderse dentro del momento histórico descrito por Fernández Buey en su artículo de SISTEMA n.66, mayo de 1985: "*Hay algo de paradójico en la más reciente historia del marxismo en España. El florecimiento iniciado en los años sesenta y materializado durante los setenta con la aparición de un notable número de revistas teórico-políticas o de crítica de la cultura, la penetración en las universidades y la formación de un buen número de historiadores, sociólogos, antropólogos, especialistas en ciencia política, etc., ha quedado en gran medida cortado a finales de la década anterior, justo cuando el restablecimiento de las libertades democráticas parecía que iba a abrir posibilidades incomparables, en el marco de la historia contemporánea de España, para el pensamiento marxista*" (op.cit. 41).

La nueva articulación del movimiento comunista en los movimientos sociales exige nuevos ejes de vertebración teórica correspondientes a esa práctica renovada: la crítica de las formas alienadas de existencia social en la civilización capitalista de finales del siglo XX, se funda en la irracionalidad del modo de producción y reconoce la falsedad de la vida cotidiana carente de capacidad ética. Sacristán defiende la necesidad de una nueva civilización en armonía con las fuentes naturales de la vida humana; además la crítica de la violencia que organiza las relaciones sociales, incluyendo la crítica de su articulación organizada en el estado, complementa la tesis de la descentralización de la actividad política y de la democracia de base frente a la centralización estatal.

La reconsideración teórica se corresponde con una estrategia política fundada en la tesis de la hegemonía: la centralidad del movimiento comunista entre los movimientos sociales debe ser conquistada políticamente a través de una práctica que muestre su superioridad ética y su adecuación a la civilización industrial. El reconocimiento y conceptualización de lo diferencial en los procesos sociales, frente a la uniformización por represión política de los agentes de la historia, supone que el movimiento comunista es un movimiento social más y que la posibilidad de una humanidad racionalmente constituida aún debe ser demostrada. Los fines universales de la especie, en una época de terror nuclear como el final de siglo XX, toman como eje la lucha por la supervivencia.

Pero la revisión no significa un abandono de las tesis políticas anteriores. Sacristán no dejará de insistir tanto en el punto de vista leninista de intervención política en la historia -interpretado desde el enfoque culturalista gramsciano-, como en la necesidad, que tiene el movimiento político revolucionario, de ganarse a las capas de trabajadores, si se quiere conseguir una auténtica transformación de la sociedad³³³. La tesis que articula la intervención política de Sacristán viene formulada en la Carta a la redacción de MIENTRAS TANTO, n.1, como la necesidad para la izquierda de "*renovar la alianza ochocentista del movimiento obrero con la ciencia*" (SPEPA 39)³³⁴.

La formulación de la tesis central con la palabra 'renovar' apunta al reconocimiento del bloqueo stalinista o zdanovista de una alianza que existió en el pasado. Esa alianza se bloqueó mediante el control burocrático, al que se correspondía la objetivación ideológica de la dialéctica: el determinismo histórico ha sido la ideología de esa burocracia de partido y de estado en su mediación de la alianza de la ciencia con la clase obrera.

Como consecuencia de la percepción de las dificultades de la teoría marxista para explicar la historia del siglo XX, Sacristán continúa su investigación de la labor teórica de Marx. La entrevista que Sacristán concede a la revista mejicana DIALÉCTICA, publicada en febrero de 1983 en Méjico y en octubre del mismo año en MIENTRAS

333 El *Leitmotiv* que parece dirigir la intervención política y cultural sacristaniana es el mismo que Sacristán obtuvo como resultado de la analítica ortodoxa del marxismo: "*la filosofía es una intervención de la lucha de clases en la ciencia (habría que añadir: y en el arte, en la moral, etc.), y de la cientificidad (y el arte, la moral, etc.) en la lucha de clases*" (SPMI 171, nota 31).

334 Lo que tiene sus raíces en la primera concepción sacristaniana del marxismo ilustrado como filosofía de la ciencia, pero despojada ya de todo contenido de fe ingenua en el progreso, que se fundaba en la objetividad de la dialéctica.

TANTO, nn.16-17, sitúa el marxismo en el contexto presente. Por un lado, Sacristán descubre las dudas finales de Marx acerca del progreso económico como desarrollo de las fuerzas productivas. Por otro, si es posible encontrar en las afirmaciones científicas de Marx proposiciones caducas, lo mismo que en cualquier disciplina científica, Sacristán afirma que: *Los elementos filosóficos y políticos del pensamiento de Marx están en el reino de los valores (en el plano mental) y de la lucha de clases (en el plano real). Contenidos de ese tipo no caducan en sentido lógico, no son 'refutables' ni 'demostrables'* (SPEPA 111).

Desde esa comprensión del marxismo, Sacristán en los años 80 defiende una intervención de la política en la ciencia que supone una revalorización del filosofar como reflexión que elabora el sentido de la historia. Además la filosofía de la práctica elabora el sentido común -como manifestaba Gramsci-, sus conceptos "*fijan y subliman la experiencia común cotidiana*" (SPEPA 114). Se trata de una intervención en la cultura de la civilización industrial, que considera necesaria una transformación revolucionaria de la sociedad capitalista, que se funda en el saber científico y que considera fundamental la consecuencia práctica.

Al nivel abstracto de la teoría científica, las cuestiones ético-políticas son indecibles y el carácter de la decisión deriva de la adhesión a unos principios que no tienen justificación teórica por sí mismos; la racionalidad deriva de un sistema de creencias que sólo pueden fundamentarse en relación con valores con capacidad de generar una cultura armónica y que se descubren en la historia de las sociedades humanas. La revisión de la teoría marxista se fundamenta en que "*la tradición marxista no es una tradición teórica pura*" (SPEPA 120) -aunque por otro lado Sacristán afirme los rasgos del paradigma de las ciencias sociales que se aproximan a las tesis marxistas-. Pero la identificación que Sacristán considera básica del marxismo no lo es con los aspectos científicistas -y por tanto caducos- de su teoría, sino con sus definiciones axiológicas y con su práctica revolucionaria, como se puede comprobar en la definición del marxismo que viene a continuación de la afirmación transcrita: *Es una tradición política, una intervención consciente y organizada en la lucha de clases, sobre la base de un fundamento científico en sentido estricto y un fundamento todavía más amplio de carácter filosófico* (SPEPA 120).

La valoración del legado de Marx, como una teoría axiológica racional que interviene políticamente en la historia, viene también realizada por Sacristán en el artículo escrito para EL PAÍS, y publicado por este periódico el 16-3-83, titulado "*¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?*". Sacristán responde a esta pregunta afirmando la "*perspectiva dialéctica*", que es "*la lectura más fiel al sistema de Marx y a su estilo intelectual*": *la tensión entre la creación y la destrucción, causadas ambas por el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas-destructivas, así como la tensión entre las ideologías correspondientes, no puede resolverse más que con el socialismo* (SPEPA 128).

Esa perspectiva dialéctica no aclara qué sea el socialismo, pero la situación histórica de desarrollo de las fuerzas productivo-destructivas lleva a pensar que el socialismo "*consiste en vivir otra cosa*" (SPEPA 129). Se trata de la idea del socialismo como cultura alternativa al desarrollo capitalista de las fuerzas productivas.

La urgencia de la situación histórica exige abandonar tanto la idea de racionalidad hegeliana -"*no todo lo real es racional; más bien casi nada*", afirma Sacristán (SPEPA 126)-, como también "*la fe progresista en la bondad supuestamente necesaria de toda reproducción ampliada, y hasta del mismo paso del tiempo*" (SPEPA 128). La duda acerca de la bondad del paso del tiempo tiene una punta crítica contra el mismo racionalismo ilustrado y pre-ilustrado: la experiencia acumulada de la humanidad no es garantía de un comportamiento racional, pues esa experiencia en su mayor parte es la de la opresión; pero además tampoco hay garantías de que la inteligencia humana sea capaz de dominar las pasiones de la especie, como pensaba Spinoza. El ser humano sería así *hybris*, el animal contaminado por el pecado original según la concepción cristiana. No es que Sacristán rechace la racionalidad, es que se cura en salud según la fórmula baconiana *de omnibus dubitandum*, hay que dudar de todo, también adoptada por Marx.

Sobre la caracterización de la teoría de Marx, Sacristán precisa de nuevo que la labor teórica de Marx no es teoría científica positiva en sentido estricto, "*aún contando con un núcleo teórico que sí lo es*" (SPEPA 124). La 'teoría' de Marx "*es principalmente saber político*" (SPEPA 125). Esa teoría debe adaptarse a las circunstancias históricas lo cual constituye "*la cuestión política de cómo hay que actuar sobre los datos que satisfacen hoy el esquema para promover la realización de los valores socialistas*" (SPEPA 126-127). Para ello Sacristán subraya el carácter no determinista de las tesis políticas de Marx, citando el paso del *Manifiesto Comunista* en el que Marx habla de la "*ruina común de las clases en lucha*" como posible desenlace de la historia (SPEPA 123). Esa comprensión de las tesis marxianas se refuerza con la constatación de que Marx había considerado la destructividad de las fuerzas productivas en el capitalismo, lo que autoriza a hablar de fuerzas productivo-destructivas³³⁵.

La insistencia de Sacristán en la tesis de las fuerzas 'productivo-destructivas' en el capitalismo -"*lo característico de la tecno-ciencia contemporánea [...es] su constitutiva ambigüedad práctica*" (SPEPA 108)- significa que la considera una descripción fundamental de la nueva situación histórica. En el siglo XX se produce un máximo de alienación negativa en la historia cuando las fuerzas productivas gigantescas desarrolladas por el desarrollo capitalista se aplican a la producción de armamento nuclear: la autoproducción del ser humano por el trabajo se transforma en producción de la posibilidad de autodestrucción.

Por otra parte, Sacristán considera necesario reconocer las transformaciones ideológicas de la clase obrera, esencialmente "*la influencia del modo de vida burgués en la clase obrera*" (SPEPA 103). A la enajenación objetiva de las fuerzas productivas se corresponde una enajenación subjetiva de la clase obrera incapaz de llegar a una consciencia verdadera de las necesidades históricas de la especie humana. La clase obrera consciente habría de ser el sujeto humano de la historia, pero la supeditación de los trabajadores al modo de vida burgués supone su disgregación como clase.

335 Esta tesis de las 'fuerzas productivas-destructivas' tiene cierto parecido con la de Gilles Deleuze y Felix Guattari sobre las fuerzas de 'anti-producción' en el capitalismo (vd. *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad.española de Francisco Monge, Barcelona, Barral editores, 1972, 243: "*El Estado, su policía y su ejército forman una gigantesca empresa de antiproducción, pero en el seno de la producción misma, y condicionándola*").

En tercer lugar, Sacristán considera acertado *"el modelo marxiano del papel de las fuerzas productivas en el cambio social"* (SPEPA 104); más explícitamente Sacristán afirma: *La tensión entre fuerzas productivas y relaciones de producción sigue siendo una constatación realista y de considerable capacidad explicativa de la historia que conocemos, de nuestro presente y de las posibles proyecciones futuras de éste* (SPEPA 106-107). Pero a esa afirmación añade Sacristán que *"hay que practicar una revisión de cierto optimismo progresista de raíz dieciochesca, presente en las tradiciones socialistas"* (SPEPA 107). El desarrollo de las fuerzas productivas no traerá automáticamente una sociedad liberada -de ahí que Sacristán prefiera hablar de 'fuerzas productivo-destructivas'-; por eso *"la revisión autocrítica del pensamiento socialista debe tender hoy a reforzar la importancia del factor subjetivo revolucionario, en vez del objetivismo, de raíz hegeliana"* (SPEPA 107). El optimismo histórico que acompaña al modelo marxiano del desarrollo histórico es un espejismo: no hay garantía de que el cambio social sea para bien. Es, por tanto, la noción de progreso la que ha entrado en crisis, y Sacristán vuelve a insistir en una noción no determinista de la historia (SPEPA 107). La constitución del sujeto humano de la historia es un proceso revolucionario que elimina la enajenación en su doble vertiente objetiva y subjetiva. Pero el primer paso es subjetivo: la constitución de una consciencia crítica de la situación alienada de la humanidad en la historia. Una teleología objetiva sólo podría ser la plasmación material de una finalidad humana racional constituida subjetivamente. La teleología es en primer lugar posición de fines subjetiva. O mejor dicho, los procesos históricos están determinados por leyes descubiertas por la teoría marxista de la historia -desarrollo de fuerzas productivas materiales, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, etc.-, pero ilusorio pretender que esa objetividad coincide con la racionalidad subjetiva de la naturaleza humana, que está al servicio de la emancipación humana.

La primacía de la práctica se manifiesta en la prioridad de la intervención política. La misma intervención teórica se hace para Sacristán a través de una intervención política: *Mi planteamiento es de conceptualización política [...] Es en el orden político donde es necesario extirpar los elementos de progresismo dieciochesco y de objetivismo hegeliano* (SPEPA 109). Hay que trabajar políticamente desde la ausencia de 'certezas recibidas', como afirmaba Sacristán en 1967 en el pequeño ensayo sobre filosofía romántica. Hay, pues, que constituir el sujeto humano de la historia no desde la afirmación ideológica de su existencia actual encarnada en la clase obrera, sino desde la posibilidad de su existencia a partir de una clase obrera consciente de las necesidades históricas. Ello significaría la creación de una voluntad colectiva de racionalidad: no hay finalidad objetiva de la historia, sino la posibilidad de una objetivación de los fines racionales a partir de la constitución de una subjetividad consciente de su necesidad.

La *Carta de la Redacción* del número de MIENTRAS TANTO dedicado a conmemorar el centenario de la muerte de Marx está escrita también por Sacristán. En ella Sacristán recuerda que ha existido ya un Marx 'exorcizado' -inocuo- apto 'para todos', incluso para la academia, pero que el propio Marx ha escapado a sus exorcizadores relativizando *"lo más especulativo de su sistema"* y renunciando *"explícitamente a la filosofía de la historia"* (op.cit.p.6). Gramsci había dado cuenta en 1917 de cómo la teoría marxista escapa al academicismo por contener un germen revolucionario. Sacristán ratifica la

percepción gramsciana para finales del siglo XX recordando las cartas de Marx a Vera Sassulich y a *OTETSCHESTWENNYJE SAPISKI*, donde defiende la comuna campesina como un camino al socialismo. Sacristán valora en los escritos de Marx "el ser lugares clásicos de la tradición revolucionaria" (*ibid.*), aunque su trabajo científico, precisamente por serlo, tenga caducidad histórica. Por ello la tarea marxista actual es "separar de aquella intención [comunista sic.] motivos que no se sostienen bien científicamente, o que son ya inaplicables a una realidad cambiada" (*op.cit.p.7*).

La nueva situación histórica se caracteriza por nuevas formas de hacer política -los movimientos sociales- que se desarrollan junto a las antiguas y por el surgimiento de nuevas temáticas políticas que debe asumir la izquierda, feminista y ecológica, añadidas al tradicional motivo pacifista del comunismo. En una entrevista con la revista *NATURALEZA*, en marzo de 1983, Sacristán advierte especialmente la temática ecológica que empieza a desarrollarse con fuerza en Alemania a principios de los 80, impulsada por intelectuales como Harich y Bahro provenientes de la República Democrática Alemana. Sacristán encuentra elementos de pensamiento ecológico en Marx y en Engels³³⁶, pero lo crucial acerca de la tradición marxista es que ha ignorado estos problemas constituyéndose "una tradición progresista sin problemas que tenía mucho más de tradición burguesa que de novedad socialista" (SPEPA 145)³³⁷.

Con la crítica del progreso en la tradición socialista, quedan establecidas las bases para una síntesis de la tradición socialista con las realidades ecológicas descubiertas por la investigación científica del siglo XX. Pero entonces se pregunta Sacristán por las causas que han llevado a la tradición marxista a olvidar esta faceta de las observaciones de Marx sobre el modo de producción, tomando en cambio como norte la orientación desarrollista. Sacristán sitúa en el propio Marx el origen de este erróneo enfoque de la evolución social por el marxismo. La influencia de la filosofía de la historia hegeliana en Marx y en el marxismo a través de Marx, ha sido la responsable del olvido de la crítica al desarrollismo³³⁸.

336 Esos atisbos ecológicos son, en primer lugar, la crítica que realizan de las condiciones de vida de la fuerza de trabajo; además el análisis de la depredación de la fuerza de trabajo por la producción capitalista, paralela a la depredación de la tierra por la agricultura capitalista. Otro aspecto que éstos consideraron es la necesidad de abolir las grandes ciudades en la sociedad socialista. También cita Sacristán los estudios demográficos de Kautski y la investigación de Sergei Podolinski que intenta reconstruir la idea de valor-trabajo en el marco de la termodinámica.

337 Las observaciones de Marx sobre la agricultura capitalista le llevan a calibrar la magnitud de los problemas ecológicos. Sacristán describe así esa observación: "Marx parte de una convicción muy pesimista, a saber, que en el momento de construir una sociedad socialista el capitalismo habrá destruido completamente la relación correcta de la especie humana con el resto de la naturaleza (entendiendo por 'correcta', pragmáticamente, la relación adecuada para el sostenimiento de la especie). Y entonces asigna a la nueva sociedad la tarea -dice literalmente- de 'producir sistemáticamente' ese intercambio entre la especie humana y el resto de la naturaleza [...] La sociedad socialista queda así caracterizada como aquella que establece la viabilidad ecológica de la especie" (SPEPA 146).

338 "[...] la idea hegeliana de que el proceso histórico discurre por esa dinámica interna y necesaria de la negación, la cual es (vista antropocéntricamente) el lado malo del proceso y también el motor del proceso, motiva enérgicamente a preocuparse poco por las incidencias del desarrollo y a atender casi exclusivamente a lo que se considera línea fundamental del mismo" (SPEPA 148).

El hecho de que Sacristán apele al marxismo como teoría de la emancipación humana, significa la permanencia de convicciones que ha mantenido a lo largo de su vida. Dos de los últimos textos que Sacristán ha escrito versan sobre los autores marxistas que más influencia han ejercido en su pensamiento: Lukács y Gramsci. En EL PAÍS, 13.4.85, Sacristán publica el artículo "*¿Para qué sirvió el realismo de Lukács?*". Dos de las ideas que Sacristán vierte en ese artículo reflejan su propia experiencia personal: una, que no se puede identificar "*adhesión política con homogeneización cultural, con 'ortodoxia'*" (SPEPA 177); esta idea confirma lo que ya se había afirmado respecto de la militancia de los cristianos en el Partido Comunista. Otra que "*el militante comunista cree que la organización, el partido, es el cauce de realización de las ideas. Por eso admitirá codearse con mediocres y con asesinos, sabiendo que lo son*" (SPEPA 178).

Lo que Sacristán valora en Lukács es el realismo de sus años maduros que es consecuencia de la autocrítica de Lukács sobre el utopismo de sus primeros tiempos. El significado del realismo en Lukács es, por un lado, ese reconocimiento de la naturaleza '*imperfecta*' del partido; por otro, "*Lukács cree que la misión del partido comunista consiste en construir una sociedad emancipada, pero preservando realísticamente el legado fecundo y venerable del pasado*" (SPEPA 178). Sacristán es crítico sobre todo con "*la tendencia filosófica tradicionalista a especular*" presente en Lukács (*ibid.*), ya que esto conduce a la seudociencia. Por eso la observación final de Sacristán critica la producción teórica sin fundamento científico (*ibid.*).

Introducción al estudio de la filosofía es la publicación en castellano del *Cuaderno 11º* de los escritos por Gramsci en su estancia en la cárcel. En su prólogo, Sacristán recoge las principales vicisitudes de Gramsci en su estancia en las cárceles fascistas y subraya "*la hazaña inverosímil*" de escribir estos cuadernos "*símbolos de la resistencia de un 'cerebro' excepcional a la opresión, el aislamiento y la muerte que procuraban día a día sus torturadores*" (SPEPA 185). Sacristán cita una frase de Gramsci que es significativa: "*«Creo que soy sencillamente un hombre medio, que tiene sus convicciones propias y no las vende por nada del mundo»*" (SPEPA 186) y registra que la labor de Gramsci en la cárcel es la "*un reexamen de esas convicciones, para articularlas más ampliamente, y un intento de reconstruir la cultura del movimiento comunista*" (*ibid.*). Se pueden considerar estas palabras también de un modo autobiográfico, aplicándoselas a Sacristán, como se ha intentado mostrar en este estudio, desde los años que median la década de los 60.

El *Cuaderno 11º* interesa especialmente a Sacristán porque en él Gramsci trata la cuestión de la hegemonía y de los intelectuales, es decir, "*la vertiente cultural del poder*" (SPEPA 186). Este estudio de lo político desde su aspecto cultural es el que más interesa a Sacristán en sus últimos años de vida, y está relacionado con la temática de la continuidad entre política y ética.

Sacristán muestra, aquí como en su estudio de 1978, que el pensamiento de Gramsci se vertebra por los conceptos del orden -"*el fruto de la revolución social que ha de superar el desorden de la sociedad capitalista*" (SPEPA 195)- y el tiempo -"*de gran importancia para alguien que piensa en una transformación social*" (*ibid.*)-.

La última parte del texto está dedicada a analizar el *Cuaderno 11º*. Sacristán repite aquí su crítica, realizada en 1967, al ideologismo e idealismo de Gramsci (SPEPA 199). Una consecuencia de ese idealismo dogmático que Sacristán juzga severamente es la tesis según la cual "*Gramsci no está dispuesto a admitir ninguna complementariedad entre el socialismo y otras tradiciones o productos culturales*" (SPEPA 198). También hace notar que Gramsci defiende "*la idea neopositivista de que la objetividad es intersubjetividad*" (SPEPA 199). Sacristán critica como "*un giro mental idealista*" (SPEPA 200) esta tesis de Gramsci, que él mismo había defendido en el prólogo al *Anti-Dühring*. Lo que Sacristán critica en Gramsci es no percibir que esa tesis epistemológica es parcial, útil para la exploración de los fundamentos de la ciencia abstrayendo la ontología. Pero el postulado de materialismo es esencial para la intervención política en sentido marxista, como se definió en el ensayo sobre Lenin³³⁹.

Pero Sacristán reconoce que el valor filosófico de Gramsci estriba en su elaboración de la política. La tendencia a la reafirmación de la filosofía y la actitud crítica ante la ciencia en el último Sacristán, tiene aquí también su prueba³⁴⁰. Sacristán se refiere, cuando habla de la '*verdadera filosofía*' gramsciana, a las categorías políticas de Gramsci que constituyen el núcleo de su aportación a la teoría política: las categorías de hegemonía, bloque histórico e intelectual orgánico; otra noción gramsciana importante es la definición de organicidad del pensamiento -contenida en la Nota IV de los "*Puntos preliminares de referencia*"-. Pero especialmente Sacristán presta atención a la descripción de la filosofía de la práctica, fundada en la noción de que "*todos los hombres son naturalmente filósofos*" (SPEPA 202). La apelación al sentido común, que Sacristán ha hecho en sus últimos escritos a favor del movimiento pacifista, tiene aquí su justificación teórica.

La relación que la filosofía de la práctica gramsciana establece entre filosofía y sentido común se da dentro del ámbito cultural, entendido como ámbito en el que desarrolla el conflicto político y la actividad ética individual: "*la instauración de un orden nuevo exige que los seres humanos lleguen a pensar coherentemente y de modo unitario el presente real*" (SPEPA 202). La actividad de la filosofía de la praxis consiste en llevar a cabo "*la mutación de la filosofía espontánea*" (*ibid.*) por medio de la reflexión. Gramsci tiene una concepción histórico-social de la filosofía que es "*una de sus tesis más plausibles y 'perennes': la filosofía no es una ciencia especial, separada de las demás y superior a ellas*" (*ibid.*). Sacristán entiende por esto que la filosofía de la práctica gramsciana es "*una metafilosofía que se sale de la tópica académica gracias a su mirada histórica o sociológica*" (SPEPA 202-203).

La política es la mediación entre la filosofía espontánea y la filosofía reflexiva, mediación que constituye el "*ascenso de las clases oprimidas a su autonomía*" (SPEPA 203). El análisis de Sacristán muestra de este modo la continuidad entre "*la filosofía*"

339 Ver por ejemplo las afirmaciones de Sacristán en la conferencia Reflexiones sobre una política socialista de la ciencia en el *Anexo* acerca de un planteamiento de las cuestiones ontológicas.

340 Hablando de la aportación de Gramsci afirma que ésta es 'verdadera filosofía', "*al menos si se entiende por 'verdadera filosofía' aquella que tiene algo de lo que Leibniz consideró propio del buen filosofar: la perennidad*" (SPEPA 201). Esta 'verdadera filosofía' en Gramsci es su labor política, especialmente por "*el talante antidogmático del pensamiento de Gramsci cuando se enfrenta con problemas particulares*" (*ibid.*).

implícita del político Gramsci y sus tesis propiamente políticas" (ibid.). La doctrina gramsciana del partido está también en conexión directa con ese núcleo de ideas filosófico-políticas: el partido es el intelectual colectivo, la capa de intelectuales que es imprescindible para que "una clase social se identifique consigo misma y se haga autónoma" (SPEPA 204)³⁴¹.

Sacristán muestra la fecundidad del modo de pensar gramsciano poniendo como ejemplo su anticipación de la filosofía de la ciencia de Kuhn. Esta anticipación de las tesis de Kuhn es realizada por Gramsci "*gracias a la práctica 'dialéctica' de relacionar unos con otros los varios campos de la cultura*" (SPEPA 205). Esta anticipación no es exclusiva de Gramsci: Bujarin también lo habría hecho en el segundo Congreso de la Ciencia y la Tecnología, celebrado en Londres en 1931. Sacristán vuelve a recordar su tesis de 1961 en "*Tres notas sobre la Alianza impía*", inspirada en Bernal y que afirma que el marxismo es la filosofía de la ciencia. Pues como Sacristán recuerda en este texto sobre Gramsci, la intervención de los filósofos marxistas rusos, entre ellos Bujarin, en el Congreso de Londres de 1931 iba a "*contribuir decisivamente al nacimiento de la filosofía marxista de la ciencia en la Gran Bretaña de entreguerras (Bernal, Farrington, Haldane, Needham, etc.)*" (SPEPA 200).

La revisión de sus posiciones teóricas viene justificada por Sacristán en las conferencias sobre Sartre que dio con motivo de su muerte, -si se interpretan autobiográficamente los motivos que en ellas vierte Sacristán-. Una de las conferencias de Sacristán sobre Sartre se realizó en la Facultad de Derecho de Universidad Central de Barcelona el 29.4.80, y la otra en el Instituto de Ciencia de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona. En ellas Sacristán hace una consideración filosófica del pensamiento de Sartre, a partir de su último texto: la entrevista de enero de 1980 publicada en EL PAÍS del 21 al 27 de abril de 1980. Sartre ha dicho en esa entrevista, que se puede considerar su testamento, que en su juventud filosófica ha dicho cosas que no creía. Eso tiene que ver con el uso del concepto de esperanza³⁴² en su última etapa y con la reconsideración de su moral, por ejemplo, respecto de la actitud moral de la seriedad, que en *El Ser y la Nada* era considerada como síntoma de la mala conciencia. Sacristán utiliza esa revisión sartreana del pensamiento juvenil para analizar lo que el considera un fenómeno muy común: la demagogia en los filósofos jóvenes, su filosofar a partir de ideas en las que no creen. Eso es, dice Sacristán, algo que ocurre en casi todos los filósofos, incluso en el filósofo más analítico y cientificista, la demagogia involuntaria del filósofo joven. En la segunda de las conferencias citadas, Sacristán considera ese reconocimiento sartreano de la insinceridad de su primera filosofía, "*la*

341 Sacristán menciona la genealogía de esta idea en la teoría marxista clásica: "*Haciendo del partido el 'intelectual colectivo' de una clase, Gramsci recoge y complica a la vez la tesis de Kautsky y del Lenin que se puede llamar 'clásico' acerca del origen externo a la clase del pensamiento que ésta necesita para hacerse autónomo, e incluso de la misma articulación de la conciencia de clase (de la 'clase-para-sí')*" (SPEPA 204).

342 El análisis por Sacristán de la génesis de la idea de esperanza es Sartre remite a las *Cuestiones de método* que sirven de introducción a la *Crítica de la razón dialéctica* y que han servido en esta tesis como índice de la posición de los intelectuales europeos en los años 50. Según Sacristán la esperanza en Sartre surge en 1945 de la derrota del nazismo y coincide con la época en que Lukács escribe sus tesis del paso pacífico a la sociedad emancipada en los años 1954-1947, antes del comienzo de la guerra fría. El surgimiento de la esperanza en Sartre coincide con su encuentro con el marxismo.

revisión tremenda de su pensamiento y de su vida", como manifestación de una alta nobleza moral y filosófica³⁴³.

Pero Sacristán señala las diferencias de la concepción que Sartre elabora del marxismo con la suya propia. Sartre, afirma Sacristán, ha entendido siempre el marxismo como teoría, no como *"ese complicado elemento que es en la cultura moderna, mixto de práctica y de teoría, de ciencia y de ideal, con sus ribetes religiosos o teleológicos y su evidente contextura ética, de principio de acción"*. Esta cita viene a ser una definición del marxismo. Para Sacristán el último Sartre es un filósofo metafísico y particularista. Es metafísico porque trabaja con las categorías políticas burguesas de izquierda y derecha. Afirmar, como hace Sartre, que *"la derecha es siempre canalla"* es una injusticia especulativa. Pues Sacristán recuerda, como hizo en su comentario a Marx de 1978 y también en los apuntes del curso de 1983-1984, que éste había recogido la crítica conservadora de Carlyle al capitalismo para construir su propia crítica a ese sistema social. No se puede decir que la moralidad -añade Sacristán-, identificada con la izquierda, está en crisis, sino que más bien hay que averiguar por qué la izquierda ha dejado el campo moral a la derecha. Por otro lado, Sartre es particularista cuando afirma que ha muerto la izquierda. Eso sólo tiene sentido si se piensa que el mundo está poblado sólo por parisinos y responde al particularismo de la cultura francesa que considera que la izquierda ha comenzado con la Convención 1792. Sacristán recuerda que el mundo es muy grande y que hay muchas luchas de izquierda en él. También recuerda que hay temas de acuciante actualidad y presencia empírica, la como problemática ecológica, que no aparecen en el pensamiento del último Sartre.

Finalmente Sacristán señala que el aislamiento del último Sartre responde a un fenómeno más general: el desligarse acelerado de grandes grupos de intelectuales de otras capas de población y clases sociales, entender las cuales era muy importante para los intelectuales en épocas anteriores. Los intelectuales han abandonado el compromiso con las clases en pugna y la importancia de entrar en comunicación e insertarse en las actividades de otras clases sociales. Este pesimismo de Sartre, exponente del pesimismo generalizado de los intelectuales en los años 70, está originado por la desilusión que deja tras de sí el fracaso de la oleada revolucionaria centrada en el mayo del 68.

2. El análisis de la ciencia en el último Sacristán: la ciencia como fuerza productiva.

Pero la seria reflexión autocrítica de Sartre sirve también a Sacristán para mostrar la ambigüedad del método filosófico: la descripción fenomenológica, el método utilizado por Sartre tanto en su primera como en su última época permite la mayores arbitrariedades, como es la propuesta de afirmaciones contradictorias en el primer y el último Sartre. Sacristán subraya como el método científico permite el control intersubjetivo de las afirmaciones verdaderas, mientras que las afirmaciones filosóficas carecen de cualquier forma de control.

343 Probablemente esta observación tiene carácter autobiográfico: Sacristán ha confesado alguna vez a sus amigos en su vejez que su obra juvenil *Concepto kantiano de historia* no le satisfacía.

Sin embargo, aunque la ciencia sea racionalidad paradigmática, no es la única racionalidad posible, ni siquiera es racionalidad suficiente, como muestra la recensión del libro de Jesús Mosterín, publicado en el año 1978, *Racionalidad y acción humana*; en él Mosterín trata precisamente el tema de la racionalidad en la cultura occidental y responde en cierto modo a la pregunta, que había planteado Sacristán en 1967, sobre el sentido de la idea reguladora 'creencia racional'. En 1981 se publica la recensión de Sacristán sobre el libro de Mosterín en la revista MUNDO CIENTÍFICO (Barcelona, marzo 1981).

Mosterín expone otras dos ideas que comparte con Sacristán: una, la hipótesis de una crisis cultural de la civilización occidental, expuesta en 1979 en la comunicación a las Jornadas de Ecología de Murcia; la otra, la noción de racionalidad incompleta, que es el origen de esa crisis y que consiste en "*la aplicación de grandes dosis de racionalidad en unos campos simultaneada con la casi total ausencia de racionalidad en otros*" (*op.cit.* 106)³⁴⁴. Además Mosterín recoge, con su distinción entre democracia y tecnocracia, el debate político que está promoviendo Sacristán en sus intervenciones. La democracia hace depender la decisión política racional de los deseos de la población, mientras que la tecnocracia implica la toma de decisión a partir del criterio de los expertos y del reconocimiento de los intereses objetivos. Según Mosterín los dos modelos de decisión son complementarios. Sacristán compara esta consideración con la posición autoritaria de Harich.

La crítica de Sacristán a Mosterín se dirige contra el optimismo gnoseológico sobre el que éste funda sus tesis³⁴⁵. El problema más grave de las tesis de Mosterín es la afirmación simultánea de la gratuidad de los fines últimos y de que estos fines últimos son fuente de racionalidad, es decir, son absolutamente buenos. También señala Sacristán los problemas del cientificismo: "*habría que introducir en la racionalidad creencial y en la práctica un criterio de docta ignorancia, por así decirlo, que autorizara a prescindir en ciertos casos de las opiniones de los científicos*" (*op.cit.* 106). Otro punto sobre el que Sacristán llama la atención es el de los aspectos morales y sociales de los problemas de racionalidad insuficientemente tratado por Mosterín. Sacristán saluda, de todos modos, el optimismo racionalista de Mosterín, señalando que choca con "*el presente renacimiento de tradiciones, filosofías y actitudes irracionalistas*" (*op.cit.* 107). El aspecto clave de la crítica de Sacristán es, pues, la necesidad de establecer la racionalidad de los fines últimos a través de la investigación sociológica e histórica. Es necesaria una teoría de los valores como mostró Agnés Heller.

Una nueva interpretación marxista de la realidad parte de nuevas conceptualizaciones científicas. Dado que el marxismo es considerado por Sacristán como la filosofía de la ciencia -es decir, la reflexión sobre la ciencia desde una antropología humanista-

344 Esta idea, recogida de Lukács, fue manifestada por Sacristán ya en su artículo Filosofía para la *Enciclopedia Espasa* (1958) y constituyó un elemento esencial de su crítica de la cultura capitalista a lo largo de su militancia marxista. Pero Sacristán considera insuficiente la descripción de Mosterín, a la que hay que añadir que "*muchas técnicas racionales en algún aspecto se aplican irracionalmente en otros*" (*op.cit.* 107).

345 Sacristán consideraba en 1967 que había que "*intentar construir con precisión el conjunto de las deficiencias gnoseológicas de la idea reguladora 'creencia racional'*" (SPMII 355). Mosterín, en cambio, ha construido su noción de creencia racional sin tomar en cuenta estas deficiencias; de aquí que Sacristán señale los problemas que subsisten en la noción construida por Mosterín.

Sacristán intenta la renovación del marxismo a partir de una observación atenta a la renovación de las categorías científicas y de filosofía de la ciencia a finales del siglo XX. En el mismo número de *MIENTRAS TANTO*, n.9, en el que reafirma la validez del marxismo, publica Sacristán un comentario acerca del cambio de paradigma en ciencias sociales, basado en una de las aportaciones en este sentido y titulado *La ecodinámica de K.E.Boulding*. La reafirmación sacristaniana de las categorías marxistas tiene como complemento la crítica de nuevas cosmovisiones que aparecen como respuesta a la crisis de civilización. Pero lo que Sacristán designa como ciencia autocrítica cuando se refiere al ecologismo, corre el riesgo de transformarse en especulación poco provechosa. Este es el caso de la teoría ecodinámica de Boulding. Sacristán considera que el libro de Boulding *"puede afinar la comprensión de los grandes problemas de naturaleza ecológica, o sistémica, o dialéctica, como cada cual prefiera llamarlos, provocados o exacerbados por el presente estadio de nuestra cultura"* (SPMII 451). Pero comprueba al mismo tiempo un *"descenso de la exigencia autocrítica"* (SPMII 452) en la estructura categorial de Boulding. Boulding no sólo yerra en su construcción categorial, sino que también su propia concepción de la crisis de civilización y de sus soluciones es errada. Su negativa, en efecto, a aceptar la necesidad de un proceso revolucionario le lleva a no ver más solución que la catástrofe para la mutación cultural que necesita la humanidad actual. Pero ante todo esa catástrofe, que Boulding ve destinada a los países subdesarrollados, es lo que se trata de evitar. Por eso Sacristán recomienda la cautela al lector que se enfrente con las nuevas cosmovisiones producidas al calor de la crisis.

La situación de la ciencia social es tratada algo más ampliamente en la comunicación presentada en el Congreso Mexicano de Filosofía de 1981, *"Sobre los problemas presentemente percibidos en la relación entre la sociedad y la naturaleza y sus consecuencias en la filosofía de las ciencias sociales. Un esquema de discusión"* - publicada en *MIENTRAS TANTO*, n.10, y reimpresso en SPMII-. Sacristán reconoce un cambio de paradigma en las ciencias sociales y atribuye las causas de ese cambio de paradigma a la influencia de fenómenos culturales amplios y en especial a la percepción de los problemas de ecología humana³⁴⁶. La interpretación de la ciencia que hace aquí Sacristán es plenamente historicista: las tendencias culturales determinan los intereses de la investigación científica e informan las categorías con las que ésta opera. Sacristán registra que el cambio de paradigma ocurre no sólo a nivel de la ciencia social, sino también al nivel metacientífico de la filosofía de la ciencia. Por otro lado, la reflexión sobre la ciencia social es parte de la realización del programa de desarrollo del marxismo como sociología de la ciencia, establecido por Sacristán en *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*.

La antropología que determina su filosofía de la ciencia, lo mismo que toda la reflexión del último Sacristán, consiste en una comprensión de lo humano que equilibra el optimismo consciente del desarrollo social con el pesimismo que reconoce la hybris esencial de la especie humana. Sacristán aplica esta antropología a la ciencia recordando el mito del árbol de la ciencia en el *Génesis*: *"la peligrosidad o «maldad» práctica de la ciencia contemporánea es función de su bondad epistemológica [...]el buen*

346 Sacristán se propone examinar *"el acierto o desacierto de las principales repercusiones que la nueva problemática está teniendo en la conciencia metodológica de algunos científicos sociales o filósofos particularmente interesados en las ciencias sociales"* (SPMII 453).

conocimiento es el que es peligroso, y quizás tanto más cuanto mejor" (SPEPA 455). Añadiendo que este reconocimiento no supone el rechazo de la ciencia: determinadas corrientes de pensamiento buscan "la solución a los problemas de la relación entre la especie humana y la naturaleza [...] precisamente en una reafirmación del carácter universal del método científico-natural" (SPMII 456). Sacristán se refiere al materialismo científico que se basa "en aportaciones de conocimiento positivo" (SPMII 457).

El cambio de paradigma que tiene lugar en las ciencias sociales consiste en la recepción de la influencia de las ciencias físicas y biológicas: *"las nuevas síntesis materialistas-científicas o sus meros esbozos acaban reclamando una intensificación de la cientificidad natural de las ciencias sociales" (SPMII 457)³⁴⁷. Al tiempo "esa reclamación va acompañada por una aguda desconfianza en lo que se podría llamar la honradez de las ciencias sociales" (ibid.). Esta última característica del cambio de paradigma en ciencias sociales -especialmente en la versión que de ella da Marvin Harris, citado por Sacristán- encaja muy bien con la crítica de la ideología propugnada desde el marxismo. Se puede observar, pues, que Sacristán acentúa los rasgos de la nueva ciencia social que se adecúan a la tradición marxista: el holismo y la interdisciplinariedad, las prevenciones críticas y el reconocimiento de la determinación de las categorías científicas por valores culturales, la filosofía de la ciencia historicista y sociológica, la consciencia del rasgo universalizador de la ciencia.*

El verdadero fundamento del cambio de paradigma es el reconocimiento de los nuevos problemas en la relación entre la especie humana y la naturaleza. Pero el establecimiento del nuevo paradigma está en función de parámetros externos a las propias ciencias: *Las dificultades que encuentran las ciencias sociales en la tarea de renaturalizarse no van a deberse, en mi opinión, a obstáculos categoriales insalvables, sino a barreras político-culturales dimanantes de la complicada artificiosidad con que nuestra civilización -y no ya la ciencia social- desorienta a las gentes (SPMII 466).*

En definitiva se trata de reconocer, como se hizo en la conferencia de junio de 1980, *¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?*, que las cuestiones de poder y de cultura informan la dirección de la investigación científica, que las categorías de la ciencia vienen determinadas por cuestiones de sentido, esto es, por su finalidad.

El análisis del papel que la idea de dialéctica juega respecto a las ciencias positivas, ocupa todavía un papel importante en la reflexión sacristaniana. En la entrevista con la revista DIALÉCTICA, Sacristán advierte, respecto de la noción de dialéctica, que *"la dialéctica no es lógica"*. La experiencia cotidiana es el nivel elemental de la vida humana, en el que se sintetizan los conocimientos universales de la especie, tanto técnico-científicos como valorativos. Se expresa en el sentido común y la filosofía tiene

347 Respecto de esa primera característica del cambio de paradigma en ciencia social, Sacristán observa que: *"Lo que la deseable asimilación de conceptos físicos y biológicos por la economía debe acarrear es seguramente una reconstrucción de la teoría sobre la base de la realidad ecológico-económica de la especie" (SPMII 466).*

por misión realizar la elaboración crítica de esa experiencia y del sentido común: eso es dialéctica³⁴⁸.

La dialéctica actúa también en otro tipo de conocimiento que es posterior al científico: es "un programa de investigación que busca el conocimiento de algo particular o concreto" (SPEPA 115)³⁴⁹. Sacristán señala la existencia de una articulación de ciencia y dialéctica consistente en "la posible integración del producto científico en un cuadro dialéctico. Pero una vez logrado, el punto de vista dialéctico interviene ya en el interior del trabajo científico en sentido estrecho, orientando la percepción de hechos o aspectos pertinentes para una futura articulación totalizadora" (SPEPA 116)³⁵⁰. Sin embargo, Sacristán toma precauciones respecto de esa forma de entender la filosofía de la ciencia cuando afirma que "es presumible que tenga que haber sólida ciencia social antes de que haya buen análisis filosófico de ella" (SPEPA 119). Esa afirmación de Sacristán tiene por objeto evitar cualquier forma de dogmatismo -síntesis sin suficiente análisis-, animando la mayor libertad posible de investigación.

1983 es el año en el que Sacristán ha escrito más textos sobre Marx. En el período 65-71, Sacristán se había preocupado principalmente de establecer el significado del pensamiento de Lenin y de los 'marxistas de la tercera generación' para el movimiento comunista y para la teoría marxista. El año 78 marca un cambio de interés en la investigación sacristaniana hacia el estudio de Marx. Las conclusiones de esa investigación, acompañada de la edición frustrada de las *Obras de Marx y Engels* en la editorial Grijalbo, de la que finalmente sólo salieron doce volúmenes, se reflejan en los textos sobre Marx de 1983. Sacristán había estudiado a Marx desde los años 40, según su propio testimonio, y había escrito ya sobre Marx y Engels en 1959, pero la intensidad del estudio sobre Marx alcanza su máxima cota en el período final de su vida. Ese interés por Marx viene dado seguramente por la necesidad de refundar la teoría marxista desde su raíz. En MIENTRAS TANTO, nn.16-17, agosto-noviembre 1983, Sacristán publica el importante ensayo *Karl Marx como sociólogo de la ciencia*. Este ensayo es la culminación de una perspectiva sobre el marxismo que ha sido una constante en Sacristán: el marxismo como auténtica filosofía de la ciencia³⁵¹. El marxismo es un

348 La idea de dialéctica pertenece a "un género de producto mental fecundo e importante, que sería malo perder. Se trata del vago pensamiento cuasi-poético con el que los filósofos han descrito, en sus circunloquios, la experiencia cotidiana pre-científica" (SPEPA 113).

349 De este modo articula Sacristán en 1983 la idea, recogida de Lenin, de la dialéctica como conocimiento de lo concreto, repitiendo también la descripción -realizada ya en *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia* (1978)- del trabajo dialéctico de Marx como una totalización artística. Este trabajo dialéctico tiene como finalidad alcanzar "una concreción precisamente histórica, plenamente individualizadora del objeto" (SPEPA 117).

350 Esta descripción repite la exposición de *Jesuitas y dialéctica*. La dialéctica interviene en el trabajo científico elaborando las hipótesis previas que le informan y haciendo intervenir también las valoraciones éticas y políticas en éste. La totalización dialéctica es la tarea de la filosofía de la ciencia, en consonancia con las afirmaciones sacristanianas de 1963 y de 1978 sobre Marx como un científico que ha elaborado consiente y críticamente su propia concepción del mundo. La dialéctica es así la noción que articula el humanismo de Sacristán -"la concreción dialéctica es un tipo de objetivo más filosófico que científico, más próximo de la cosmovisión que de la teoría formalizable" (SPEPA 116)-.

351 Se ha visto como esa tesis vertebraba la noción del marxismo como ilustración, formulada en 1960 en polémica con el neopositivismo y apoyándose en el inglés Bernal. Posteriormente la tesis se reformula en el ensayo sobre Lenin de 1971 con la ayuda de Althusser como 'la filosofía es la política en la ciencia y la

punto de vista en la investigación que descubre las finalidades que la orientan, y exigiendo que esas finalidades estén dirigidas por el propósito de la emancipación humana.

La noción implícita de marxismo, que hay en la tesis de Sacristán, es la de una filosofía de la ciencia -en sentido de ciencia normal que elabora Kuhn-, al que se le añade la motivación revolucionaria de una humanidad emancipada. Pero la relación entre ciencia y valoración está mediada por la crítica de la falacia naturalista. Si los fines informan la teoría, ello no debe hacer olvidar que la teoría tiene su propio desarrollo autónomo y que el marco filosófico no determina el valor científico de su contenido. El lugar donde Sacristán ha expresado más claramente esta idea es la crítica de Lenin en 1971; además la idea se expresa también afirmando "*el valor de la ciencia burguesa independientemente de su origen de clase -haciendo la distinción entre la génesis social de un producto y su validez o vigencia*" (op.cit. 18)-; o diciendo que la mejor ciencia es la más peligrosa³⁵².

La sociología de la ciencia, imponiendo un nuevo paradigma a la comprensión de la ciencia que abandona el positivismo lógico, va a permitir a Sacristán elaborar su tesis del marxismo como filosofía de la ciencia en un terreno muy próximo al de la investigación científica normal. El matiz diferencial de la investigación de Marx es que la elaboración que hace del tema es más bien una "*macrosociología de la ciencia*" (op.cit. 10), cuyos ejes son "*la vinculación ideológica de la ciencia (principalmente de la social) con la realidad y la eficacia de la ciencia (principalmente de la ciencia de la naturaleza) en la producción, la reproducción y el cambio de la base social*" (op.cit. 9).

Las principales ideas de Marx sobre la ciencia, expuestas por Sacristán en este ensayo, son: "*la idea de la unidad de la ciencia*" (op.cit.p.12); "*la idea [hegeliana sic.] de desarrollo del concepto como base y punto de partida del método*" (ibid.); el naturalismo feuerbachiano (ibid.); "*la historicidad de la misma categoría de ciencia*" (op.cit.p.13); "*la ciencia como forma de la producción*" (op.cit.p.14) y "*como fuerza productiva*" (op.cit.p.15). Sacristán se va a centrar en la función social de ciencia y en las raíces sociales de la ciencia explicándolas a través de la consideración de la ciencia como fuerza productiva y su papel en el cambio social.

ciencia en la política'. Finalmente en 1983, Sacristán explica el marxismo como un programa de investigación sociológica de la ciencia al tiempo que como intervención política. Cada formulación supone una concreción, atendiendo a las circunstancias históricas, de la intuición sacristaniana de práctica racional mediada por la síntesis teórica. En 1983 el cambio de paradigma en la investigación de la filosofía de la ciencia llevado a cabo por Kuhn, Popper y otros investigadores permite una reformulación de las tesis marxistas a partir de un campo de investigación que le ha sido propio desde Marx -como demuestra Sacristán- y acercando el marxismo a la investigación científica 'normal' -es decir, universal y actualizada-.

352 La idea expresa la autonomía de la ciencia, como actividad humana que explicita sus condiciones de validez. El antecedente más remoto de esa idea sacristaniana de la ciencia hay que situarlo en su ensayo de 1953 *Verdad: desvelación y ley*, cuando la inspiración orteguiana de Sacristán subvierte la analítica existencial heideggeriana a favor de una comprensión afirmativa de la ciencia. Ese es el primer ensayo sacristaniano en el que la visión científica de la realidad es adaptada a un marco filosófico en el que la antropología humanista tiene un papel fundamentador.

En el esquema dinámico marxiano del cambio social, heredado de Hegel, la transformación viene dada por *"la función productiva de la negatividad"* (op.cit.p.16). En la concepción de Marx, la ciencia va a ocupar un lugar entre las fuerzas negativas del desarrollo por ser *"una fuerza sustraída al poder de los productores directos"* (op.cit.p.17), una fuerza alienada en el modo capitalista de producción. Esta tesis deriva de una filosofía de la historia *"centrada en el esquema triádico que resume el proceso de desalienación del individuo"* (op.cit.19), que en Marx se superpone a *"una concepción bastante más concreta, rica de material empírico histórico, de análisis del mismo y de teorización más positiva, menos especulativa"* (op.cit.p.20). Aunque Sacristán reconoce que ese esquema sirve de base para *"la fundamentación de una acción política revolucionaria"*, relativiza el valor de la filosofía de la historia basada en Hegel que Marx utiliza, considerando que ese aspecto del marxismo debe ser superado y que la acción revolucionaria debe fundamentarse en la positividad de una concepción humanista y no en el la negatividad objetiva de los procesos históricos³⁵³.

Sacristán analiza las tesis marxianas sobre la ciencia a partir de la idea de que *"la ciencia es una fuerza productiva particularmente protagonista del cambio, junto con la fuerza de trabajo"* (op.cit. 26). La función de la ciencia en el cambio social según la explicación de Marx es sintetizada por Sacristán afirmando que *"la conversión del «saber social general», como técnica productiva científica, en «fuerza productiva inmediata» tiene un indicador, que es «el desarrollo del capital fijo»"* (op.cit. 24). Ese proceso de desarrollo capitalista lleva *"a crear constantemente tiempo disponible y a transformarlo en tiempo de plustrabajo"* (op.cit. 25). Al mismo tiempo el trabajo del individuo se transforma en trabajo social. Ambos procesos hacen desaparecer la base de producción capitalista, por lo que Marx concluye que *"«el crecimiento de las fuerzas productivas no puede estar vinculado a la apropiación del plustrabajo ajeno»"* (cit. en op.cit. 25). La función de la ciencia en la sociedad capitalista consiste en introducir un contradictorio proceso de desarrollo social en el que se instauran auténticas posibilidades para la emancipación humana, pero en el que esas posibilidades se ven negadas por el marco social en el que la ciencia se constituye como fuerza productiva y forma de las demás fuerzas productivas³⁵⁴.

Estas características de la ciencia fundamentan la afirmación de Sacristán que *"la desalienación de la ciencia [...] es parte de la piedra angular de una nueva forma de producir y constituir la riqueza"* (op.cit.p.28). La desalienación de la ciencia es la apropiación de su objetividad para una finalidad subjetiva racionalmente constituida. La alienación viene a ser el proceso por el que una objetividad construida por el ser humano se impone negativamente a las condiciones de reproducción social como condición insuperable. Pero la ciencia, incrementando el dominio del ser humano sobre

353 El propio Marx, explica Sacristán, ha abandonado al final de su vida la teleología de Hegel en que fundaba sus escritos de madurez, es decir, la idea de la necesidad de un estadio capitalista para alcanzar la sociedad socialista. La solución de la contradicción básica que plantea el capitalismo -contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción-, *"es todo lo contrario de un hecho técnico: es la transformación del individuo, su conversión, por así decirlo"* (op.cit.22).

354 Los efectos económico-sociales de la maquinaria son el ahorro de trabajo y la eliminación de la vieja división del trabajo. Esos efectos abren posibilidades emancipatorias que tendrán que ser realizadas por la sociedad comunista. Lo que tiene importancia en esta sociedad *"es el ahorro de tiempo total de trabajo total, y no la ampliación de plustrabajo"* (op.cit. 49). Por el contrario la sociedad capitalista *"busca prolongar la jornada de trabajo en las máquinas, invirtiendo así completamente la virtualidad tecnológica de la producción maquinista"* (op.cit. 51).

la naturaleza, desempeña una función importante en la constitución del individuo desalienado: *el desarrollo del capital fijo indica en qué grado el saber social general, el conocimiento, se ha convertido en fuerza productiva inmediata y, en consecuencia, las condiciones del proceso de vida social han pasado a estar bajo el control del intelecto; pues una parte decisiva de lo que se puede considerar capital fijo es el tiempo libre del individuo desalienado y conocedor* (op.cit. 29).

Pero la incorporación de la ciencia a la producción que caracteriza al capitalismo, trae por consecuencia la separación entre el trabajo manual y el saber productivo, lo que se traduce en una mayor alienación del trabajador condenado a ser un autómatas, una pieza de la máquina. Esto es inevitable en un modo de producción que se caracteriza por utilizar todos los recursos disponibles para la explotación del trabajo³⁵⁵.

También recoge Sacristán aquí una opinión de Marx que puede servirle de punto de apoyo para la crítica ecológica del capitalismo, la idea "*según la cual la ampliación de la reproducción no siempre es por sí misma cosa deseable*" (op.cit. 45); aunque Marx expone esta idea no por consideraciones acerca de los límites del crecimiento, las cuales eran imposibles en su época, sino por las consecuencias de la innovación tecnológica en el mercado de trabajo. Esto no es desde luego un criterio absoluto, sino una posibilidad que debe ser evaluada a tenor de los objetivos políticos y económicos de una sociedad. Por eso, Sacristán recuerda los pasajes de Marx en que se muestra favorable al maquinismo. Recogiendo una idea ya expresada en su estudio sobre *La Universidad y la división del trabajo*, Sacristán recuerda "*la posibilidad de que se formen individuos trabajadores cultivados y polivalentes en la producción*" (op.cit. 47) con la introducción del maquinismo.

El estudio de las raíces sociales de la ciencia por Marx se centra en sus "*consideraciones acerca de los intelectuales en general y de los científicos en particular*" (op.cit. 32). El elemento básico de este análisis marxiano es "*la historicidad de la categoría «producción intelectual»*" (op.cit. 33), entendida como la determinación de la producción intelectual por la forma de la producción material. Las condiciones bajo las que se organiza la producción de la ciencia en el capitalismo son, por un lado la asimilación por parte de los científicos de las ideas capitalistas, según la cual la ciencia es un modo de enriquecimiento, sin que su trabajo deje de tener la cualidad de ser trabajo universal. Por otro, la existencia de una extracción de plusvalía por el trabajo intelectual en la medida en que participa de la producción de mercancías. De aquí que la situación de los intelectuales, científicos o no, en la sociedad capitalista es la de estar "*absorvidos como «funcionarios propios» por la burguesía*" (op.cit. 36). Sacristán añade que los científicos juegan, gracias a su productividad, un papel de justificación indirecta de la capa de intelectuales en el capitalismo, cuando la burguesía "*percibe su necesidad de reconstruir la jerarquía de estamentos que criticó cuando el estado estaba al servicio de otros*" (op.cit. 37). Pues en la sociedad capitalista una parte de los intelectuales son improductivos o incluso "*esencialmente destructivos*" -en palabras de Marx (citado en op.cit. 37)-.

355 Sacristán afirma que "*el maquinismo es técnica de base científica*" (op.cit. 44) y señala que Marx en el manuscrito de 1861/1863 ha insistido en que "*el maquinismo no libera directamente al trabajador, sino todo lo contrario*" (op.cit. 45). La contradictoriedad de ese proceso, el maquinismo crea posibilidades de liberación pero esclaviza al trabajador, caracteriza nuestra época.

La combinación, en el modo de producción capitalista, de la necesidad económica del plustrabajo con la formación de una capa de intelectuales improductivos junto a los científicos es la causa de su insuficiencia como forma económica de la sociedad moderna caracterizada por la científicidad de la producción. El modelo que Marx ha propuesto para la superación del capitalismo parte de ese supuesto. Sacristán subraya especialmente que el modelo revolucionario de Marx implica la transformación del individuo trabajador: *La fuerza productiva que es el individuo trabajador es la fuerza productiva clave, y en su transformación [...] desempeñan los papeles principales la revolución política y la ciencia* (op.cit. 53). A su vez *"la transformación del individuo implica obviamente una revolución del modo de vida en la sociedad comunista"* (ibid.). El nuevo modo de producción, que el desarrollo económico exige, vendrá acompañado de una nueva vida social que *"deberá eliminar un «número enorme» de funciones suscitadas sólo por el modo capitalista de producir"* (op.cit. 53-54). Para Sacristán la principal consecuencia de esa tesis es la de plantear la cuestión de las necesidades humanas: la transformación revolucionaria de la sociedad exige abolir las necesidades superfluas, de modo que hay que preveer *"la disminución global del conjunto de las necesidades en la sociedad comunista, pero con aumento selectivo de alguna de ellas (las «espirituales» (geistige) y de «ejercicio» [...])"* (op.cit. 54)³⁵⁶.

El curso 82-83 lo pasa en Méjico invitado por la Universidad mejicana y a finales de 1983 vuelve a ocuparse de la asignatura de Metodología de las ciencias sociales y Lógica de la Facultad de Economía de la Universidad Central de Barcelona. Dispongo de una transcripción fragmentaria de este curso, correspondiente a 1983-1984 (ver Anexo III).

Uno de los temas que Sacristán quiere dejar claro en su curso consiste en la reflexión sobre la importancia de la política en la ciencia, como definición de la orientación de la investigación científica por la política, teniendo en cuenta además el apoyo institucional estatal a la ciencia como fuerza productiva. El aspecto que Sacristán trata en su curso es la politización de la ciencia social.

En otras sesiones, Sacristán hace una exposición histórica del desarrollo del método en ciencias sociales, dando especial importancia a la escuela historicista, tanto en derecho como en historia y economía. Ese tema le conduce a Marx: por ejemplo, Sacristán cita la influencia en Marx de la crítica conservadora de Carlyle a la sociedad capitalista y habla del parentesco de Marx con el historicismo. Lo interesante es que Marx ha trabajado tanto con la orientación historicista como con los métodos de la economía deductiva, complementando una corriente con la otra. Adopta el método de la economía política clásica para construir un producto intelectual que se acerca al paradigma historicista. Es posible que Sacristán haya visto en ese modo de trabajar de Marx su

356 Sacristán añade además las consideraciones ecológicas de los escritos de Marx que desarrolló más ampliamente en una conferencia de otoño de ese mismo año. El análisis ecológico de Marx, tanto como la investigación ecológica más moderna, implica la necesidad de una ciencia desalienada. Esta ciencia se sitúa *"en un lugar clave del proyecto comunista, en el que será necesario regular conscientemente el metabolismo ser humano-naturaleza"* (op.cit. 56).

aportación revolucionaria, en sentido kuhniano, a la ciencia social. Con su metodología compuesta de comprensión y explicación, Marx se coloca en el punto de vista de las más modernas ciencias sociales, tal como las describe G.H.von Wright en *Explicación y comprensión*³⁵⁷.

A partir de una exposición de la dialéctica como síntesis concretas de conocimientos obtenidos por abstracción, Sacristán analiza la idea de dialéctica³⁵⁸. Sacristán define la dialéctica como una metáfora metafísica. El valor de una idea de ese tipo es heurístico, orientador de líneas de investigación, por su capacidad de elaborar la experiencia común. La dialéctica marxiana es un programa intelectual fundado en la aspiración a la globalidad, programa paralelo al de la escuela historicista, pero realizándolo por medio de análisis lógico-científico, lo que diferencia a Marx de aquella escuela. Sacristán incide además en la idea expuesta en 1978 en *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia* acerca de la dialéctica como modo de exposición contrapuesto al método de investigación. Marx pretendía conseguir con su modo dialéctico de exposición una obra que fuese un conjunto artístico (es decir, donde quedan patentes los valores que inspiran la ciencia social y los fines que la teoría pretende alcanzar). Sacristán termina la parte del curso dedicada a Marx exponiendo los rasgos de la dialéctica: su globalidad, su totalidad y el carácter interno o endógeno de la explicación, todo lo cual implica un punto de vista histórico. No hay una lógica o un método dialécticos, sino concepciones o teorías más o menos dialécticas.

En las conferencias de mayo de 1979 en las Jornadas de ecología y política alternativa de Murcia, Sacristán hace una crítica de las tesis de Heller que opone el proceder dialéctico al pensamiento metafísico, propugnando la extensión, a la comprensión de la historia, del punto de vista científico fundado en la experiencia: "*la práctica sistemática de la investigación por ensayo y error, guiada por la finalidad comunista*" (SPEPA 16). Esa idea de la dialéctica del método científico y su aplicación a la historia supone un replanteamiento del concepto de dialéctica, en el que no se subraye el aspecto negativo del proceso histórico sino el positivo: "*cambio de una dialéctica formal de la pura negatividad por una dialéctica empírica que incluya consideraciones de positividad*" (SPEPA 14)³⁵⁹. Esa es la hipótesis implícita de Sacristán, y no la dialéctica determinista

357 Sacristán analiza detalladamente la noción de comprensión en el historicismo a partir de Dilthey, citando a Rickert: "*«la realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal, se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular»*".

358 Para explicar el trabajo científico de Marx, Sacristán recurre, como en el trabajo de 1978 sobre este tema, a analizar los antecedentes hegelianos del historicismo. Sacristán discute en su curso el significado de la idea de Hegel de ascenso de lo abstracto a lo concreto en el proceso de pensamiento y da una explicación de la adopción de esa idea por Marx. Dada su profesión de materialismo, Marx acepta que, en el proceso de conocimiento, lo primero es la abstracción a partir de las realidades materiales para la construcción de conceptos; pero, una vez formados estos conceptos abstractos, Marx quiere reconstruir la concreción de los objetos reales mediante la acumulación de conocimientos y el análisis. Este segundo concreto es un concreto de pensamiento. Sacristán apunta que esta es una idea de sentido común y señala el parentesco de esta idea con la aspiración de la escuela histórica a conocer lo singular histórico. Esta reconstrucción del método marxiano coincide con la noción de síntesis que Sacristán defiende como característica de la idea de dialéctica en Lenin.

359 Es decir, dialéctica como síntesis y como metódica de lo *a priori* y lo *a posteriori* y reconocimiento de la alienación positiva como creatividad humana en la historia, según propugnaba Sacristán en el artículo sobre dialéctica de 1969 (SPMII 411-413)-. La consideración dialéctica del proceso histórico insistirá en su creatividad y en la libertad positiva de adaptación del ser humano, "*plasticidad difícilmente agotable de sus potencialidades y sus necesidades naturales*" (SPEPA 10). El aspecto negativo del

y 'mefistofélica' que afirma que la historia avanza por el peor de sus lados. Esta noción de dialéctica implica superar la comprensión escatológica de una sociedad armonizada y un ser humano completamente reconciliado consigo mismo. La dialéctica debe verse como "*proceso no consumable*" (SPEPA 10).

3. El programa político de un movimiento comunista renovado.

La reflexión de Sacristán sobre las nuevas tareas del movimiento emancipatorio y la nueva perspectiva que se abre para el movimiento comunista, en el desarrollo histórico de la humanidad, intenta no olvidar las lecciones del pasado, buscando incorporar esas nuevas perspectivas a aquellas tesis clásicas del pensamiento marxista que considera acertadas. Así en su artículo que Sacristán publica en *ZONA UNIVERSITARIA*, revista la Universidad de Barcelona, de diciembre 1979-enero 1980, comentando *El informe al club de Roma sobre el aprendizaje*, critica el abandono de nociones básicas aportadas por el marxismo³⁶⁰. Sacristán insiste en la fundamentalidad del punto de vista materialista en el análisis de los problemas sociales. Esto no impide valorar en su justa medida las aportaciones que se hacen desde otros puntos de vista. Sacristán llama la atención sobre el Informe del Club de Roma sobre el aprendizaje (junio de 1979), interesado en las críticas a la cultura dominante que en éste se contienen y en las transformaciones culturales que propone para la renovación de la civilización moderna.

La crítica del Club de Roma parte de su advertencia acerca de los 'límites exteriores' del crecimiento económico, hecha en su informe de 1972; en 1979 esa advertencia se complementa con la denuncia "*de la insuficiencia del tratamiento puramente técnico-material de los problemas mundiales*" (SPEPA 25). Esa crítica viene acompañada de una propuesta alternativa de resolución de los problemas presentes en el desarrollo humano: elevar el nivel cultural medio de las sociedades humanas a través de la renovación del sistema educativo. La comprensión de los problemas humanos desde una perspectiva pedagógica renovada supone dos principios: uno, la redefinición del analfabetismo como insuficiencia ética que supone el reconocimiento del "*riesgo de descomposición moral en que se encuentran las sociedades humanas*" (SPEPA 25); y segundo, el establecimiento de dos fines del aprendizaje, "*la 'supervivencia' frente a los peligros materiales directos y la defensa de la 'dignidad', frente a los indirectos y morales*" (SPEPA 26).

Alcanzar estos fines exige una renovación de la educación que tome en cuenta nuevos rasgos culturales: la anticipación de las necesidades futuras y la participación de los individuos que aprenden. Estos rasgos están asociados con la conciencia ecológico-social, la inspiración democrática y una concepción descentralizada y antijerárquica. Sacristán señala que este marco de valores no es nuevo; se halla contenido también en

proceso histórico ha de ser visto como la corrección, que también es enriquecimiento, que la experiencia introduce en las tesis teóricas a partir de la práctica humana, 'investigación por ensayo y error'. Se trata de una idea de la dialéctica entre teoría y práctica que fue investigada como modelo para una filosofía de la ciencia por los marxistas de la *DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE* y que tiene su representante más moderno en Imre Lakatos.

360 "[...]un rasgo característico de la presente atmósfera intelectual: la subestimación del substrato económico-social de la vida humana organizada [...], la economía ha dejado de existir (en las cabezas), y por 'institución' no se entiende nunca las que organizan la reproducción material de la vida" (SPEPA 36).

determinadas tradiciones de la humanidad. Pero el interés que despierta en Sacristán este programa consiste en resaltar un modo de llevar a cabo una política alternativa que considera complementario con el tradicionalmente realizado por el marxismo-leninismo: la intervención cultural en la vida cotidiana, la línea Gandhi o la línea anarquista como complementos de la línea Lenin.

El programa del Club de Roma se concreta en "*interesantes líneas de orientación didáctica*" (SPEPA 28): "*el abandono de la presentación predominantemente abstracta y cerrada de los contenidos, en beneficio de su inclusión en los contextos reales, sociales*" (*ibid.*); "*un trabajo universitario mucho más atento a los problemas de la sociedad*" (SPEPA 29) y "*la concepción que llaman 'rodante' de los planes de estudio (esto es, su adaptabilidad y revisabilidad permanentes)*" (*ibid.*); la recomposición de los grandes medios de comunicación (SPEPA 29-30); y finalmente la reorganización de la ciencia bajo el criterio de lo deseable y no de lo posible (SPEPA 30). Los autores de este informe reconocen que el cambio político y social es necesario para llevar a cabo todas estas propuestas.

Aunque Sacristán critica el "*intelectualismo o pedagogismo*" del Informe del Club de Roma sobre el aprendizaje (SPEPA 31), mantiene con éste una coincidencia de puntos de vista perceptible en su "*Consideración acerca de la reforma del plan de estudios de la Facultad*". El principio de participación de los educandos en la educación se manifiesta en la reforma que Sacristán propone de los planes de estudios de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Barcelona, reforma consistente fundamentalmente en: [...]*la plena libertad académica [...] instaurando la libertad del estudiante para componer su curriculum, con la ayuda de verdaderos tutores, dentro de un marco normativo que empiece por suprimir la división en cursos, para no mantener más que la división en ciclos* (SPMIII 223).

Es decir, la reforma que Sacristán propone se articula en dos ejes: profundizar la democracia y la participación en la universidad y excluir el aprendizaje enciclopédico para favorecer la especialización. La elección libre por los estudiantes de los cursos que van seguir funcionaría además como criterio de selección del personal académico. Un segundo punto que Sacristán comparte con el Informe del Club de Roma es la percepción de los problemas del modo de producción capitalista, acompañada por la crítica a los modelos de desarrollo económico y cultural basados en la solución tecnológica de los problemas sociales³⁶¹. Pero paralelamente a ese fenómeno de crisis de la sociedad capitalista Sacristán comprueba la crisis de los países del socialismo real y constata "*una crisis de la cultura socialista [...] confundida por la crisis de civilización de la que no se distancia lo suficiente*" (SPEPA 38). La ausencia de una perspectiva socialista radical como alternativa conlleva a "*la reconstitución de la hegemonía cultural burguesa*" (SPEPA 38); y la suma de ambos factores -la incapacidad de renovar la perspectiva de 'revolución social' y la inviabilidad de los modelos dominantes- conduce al diagnóstico de 'crisis de civilización' (SPEPA 39).

361 Estos problemas constituyen para Sacristán una crisis mundial del capitalismo -según manifiesta en su *Carta a la redacción* del n.1 de MIENTRAS TANTO, noviembre-diciembre de 1979- que "*abarca desde los hechos económicos básicos [...] hasta fenómenos llamativos de disgregación cultural [...] pasando por un conjunto de dificultades políticas que se pueden considerar como una crisis de estado*" (SPEPA 37).

Como perspectiva cultural, Sacristán aboga por “recuperar aspectos de la cultura cristiana” y “olvidar al Hegel de la 'negación de la negación'”. La idea de recuperar aspectos de la cultura cristiana está fundada en el reconocimiento de ciertas características de la especie humana empíricamente observables y pertinentes ante los nuevos datos de la historia humana: *En general, la especie ha desarrollado, para bien y para mal, una plasticidad difícilmente agotable de sus potencialidades y sus necesidades. Hemos de reconocer que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos 'biológicamente' la especie de la hybris, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada* (SPEPA 10).

Esas afirmaciones suponen una antropología pesimista que contrasta fuertemente con el optimismo antropológico de Sacristán en los años de LAYE³⁶². La corrección que aquel optimismo había recibido en el pensamiento de Sacristán mediante la idea marxista de alienación, viene a ser completada con la idea del pecado original de la especie; con la idea de una especie con capacidad de ir más allá de los límites naturales, lo que le enfrenta con su autodestrucción, está refiriendo la carrera militarista de rearme nuclear, tanto como los problemas ecológicos que genera el crecimiento industrial.

Sacristán articula su pensamiento en confrontación crítica con tres pensadores marxistas de la crisis de la segunda mitad del siglo XX: Agnes Heller, Rudolf Bahro y Wolfgang Harich –marxistas como él de cuarta generación-. Todos ellos han tenido que enfrentar el fracaso de las experiencias revolucionarias inspiradas por el marxismo, y buscan por ello explicaciones que complementan el punto de vista ortodoxo. Muchos acabarán abandonando el marxismo. Sacristán critica la teoría de las necesidades radicales de Heller como un intento de conocer metafísicamente la esencia humana (SPEPA 10) -esta vez metafísica inauténtica-; la tesis de Bahro sobre los intelectuales, por olvidar el papel central que juega la clase obrera en la vida social (SPEPA 13), y las tesis de Harich del autoritarismo revolucionario, recordando la experiencia histórica de las sociedades presocialistas y afirmando el democratismo radical del movimiento comunista (SPEPA 16).

Otra idea básica de la tradición marxista que Sacristán considera necesario mantener es la comprensión de la sociedad en función del proceso de producción como “metabolismo de la sociedad con la naturaleza” (SPEPA 14) y el papel, central en la sociedad, de la clase obrera como “sustentadora de la especie” (*ibid.*). Por eso afirma Sacristán que “las clases trabajadoras, principalmente la clase obrera de los países industriales, se tienen que seguir viendo como sujeto revolucionario” (*ibid.*)³⁶³. A ello

362 Deben reconocerse en este texto elementos de continuidad del pensamiento de Sacristán: 'la plasticidad de la especie' estaba representada en el Sacristán de LAYE por la idea de que 'la naturaleza del hombre es la cultura'. En términos de Marx la idea se define con la tesis VI sobre Feuerbach: 'la esencia del hombre es el conjunto de las relaciones sociales'.

363 El hecho de que Sacristán hable en plural de 'las clases trabajadoras' puede deberse a un reconocimiento del fenómeno moderno del fraccionamiento de la clase obrera en múltiples capas con

se debe añadir la comprensión de la ciencia como fuerza de producción. Pero esta consideración no implica ingenuidad: ni la lucha de clases es un agente infalible del comunismo, ni la ciencia como fuerza productiva es puramente progresiva (SPEPA 11). Por eso se debe pensar la historia como un proceso que no está determinado objetivamente y que no tiene más finalidad que la subjetiva.

En la crítica que Sacristán dirige a Harich recuerda el fracaso del 'socialismo real' como un fracaso del despotismo revolucionario. Sacristán piensa que el objetivo por el que lucha el movimiento comunista consiste en abolir la organización política de la sociedad, fundada en el poder estatal. Pero esta abolición ha de encontrar las mediaciones que la hagan posible: Sacristán propone dos prácticas complementarias: *"intentar vivir una nueva cotidianeidad"* (SPEPA 16) y no perder la *"visión realista del problema del poder político"* (SPEPA 16-17). En consideración de esta 'visión realista' Sacristán señala que *"la crisis ecológica aumenta la validez y la importancia del principio de planificación global y del internacionalismo"* (SPEPA 17).

El ejemplo paradigmático del carácter contradictorio, productivo y destructivo, del desarrollo de las capacidades económicas y sociales es la ambigüedad práctica del producto científico, que *"conlleva por sí mismo un riesgo probablemente proporcional a su calidad epistemológica"* (SPEPA 109). La estrategia política del movimiento comunista se extrae como consecuencia de estas observaciones acerca del desarrollo histórico. Sacristán establece un programa de intervención política para el colectivo sobre la base de este análisis en la entrevista con DIALÉCTICA: *Una política socialista respecto de las fuerzas productivo-destructivas contemporáneas tendría que ser bastante compleja y proceder con lo que podríamos llamar 'moderación dialéctica', empujando y frenando selectivamente, con los valores socialistas bien presentes en todo momento, de modo que pudiera calcular con precisión los eventuales 'costes socialistas' de cada desarrollo. Esa política tendría que estar lo más lejos posible de líneas simplistas aparentemente radicales* (SPEPA 108).

La palabra 'dialéctica' en este párrafo refiere esa intervención política de la finalidad racional -encarnada en el sujeto histórico colectivo- en la producción y en la ciencia. La palabra 'moderación' que le acompaña es la consciencia de la peligrosidad de la situación histórica actual. Sacristán define algunos elementos de ese programa de lucha política revolucionaria en la entrevista concedida para la revista ANDALÁN en 1979 - publicada en el n.224 de 1979 y también en n.434 de 1985, y titulada *Manuel Sacristán, del PSUC al CANC-*. Las premisas de la propuesta política sacristaniana son: el reconocimiento de que, primero, *"el problema de la energía pasa a ser un problema estratégico"* y que, segundo, la cultura comunista no puede *"aceptar grandes centros de concentración de capital y poder"*, de donde se deduce que *"es necesaria una forma federal"*. Por eso, respecto a las formaciones políticas Sacristán opina, en esa misma entrevista, que *"la izquierda grande -el PSOE y el PCE- son una gran concentración y están muy marcados por el mundo de las ideas capitalistas"*. La adopción de valores burgueses por la clase obrera tiene su correspondencia en las formas organizativas de las que se dota, caracterizadas por la concentración de poder y la adopción de

diferentes niveles de acceso tanto a los bienes de consumo como al conocimiento y, consiguientemente, con diferentes niveles de conciencia.

programas reformistas. Esos partidos *"tienen que abandonar esa matriz capitalista e ir a por la idea emancipadora"*, lo que significa adoptar formas organizativas descentralizadas y radicalmente democráticas y un programa revolucionario.

El análisis del Partido Comunista se hace también en la entrevista a la revista mejicana DIALÉCTICA. Este análisis dibuja la situación estratégica del movimiento comunista desde el punto de vista organizativo. Sacristán señala que el reflujo en la práctica del marxismo *"es un hecho de gran importancia para ese complejo fenómeno histórico que es el marxismo"* (SPEPA 120). El final de esa entrevista está dedicado a exponer algunas de las causas de la derrota del marxismo en Europa. Entre ellas está *"el descrédito de la URSS en grandes sectores de las clases trabajadoras europeas y la extinción de los restos de aspiración revolucionaria que aún quedaran en la socialdemocracia después de la segunda guerra mundial. También habría que señalar la importante sangría de socialistas y comunistas que hubo en Europa [...] Sólo luego de eso consideraría los errores y los vicios de los partidos comunistas"* (SPEPA 121). Sacristán considera que la mayor torpeza del PCE es la *"insensatez en la estimación autocrítica del propio pasado, deslumbrada por valores neta o ambiguamente burgueses"* (*ibid.*). Pero el análisis de la crisis del PCE le lleva a la conclusión de que *"la situación de extrema derrota a que ha llegado ese partido no se explica tanto por el 'debe' de su saldo histórico cuanto por el repliegue de la clase obrera en la crisis"* (*ibid.*)³⁶⁴.

La adopción de valores burgueses por la clase obrera y por sus representantes políticos son procesos complementarios, que se manifiestan en el fenómeno del desencanto. La aprobación de la *Ley de seguridad ciudadana*, comentada por Sacristán en MIENTRAS TANTO, n.6, en un artículo titulado *Seguridad ciudadana*, viene a confirmar *"la completa hegemonía de la reacción"* (SPEPA 66) en la democracia española fundada por la Constitución de 1977. Sacristán señala también en su artículo la subordinación de las fuerzas políticas de la izquierda reformista mayoritaria a la dominación capitalista de la sociedad y la insuficiencia de esa estrategia reformista. Desde ese mismo punto de vista está escrito el artículo de MIENTRAS TANTO, n.7, titulado *En todas partes cuecen desencantos*, que es un análisis de la crisis de la cultura socialista y en el que se señala que esa subordinación de la izquierda es causa del debilitamiento de ésta por el fenómeno del desencanto: *es probable que lo que está desencantando a mucha gente de las conductas políticas de sus representantes sea el sometimiento de esas conductas a los datos objetivos de la situación, a las compatibilidades del sistema estatal y mundial imperante* (SPEPA 68).

Sacristán certifica la crisis de las *"esperanzas de cambios social profundo [...] que se manifiesta en el hecho de que los mismos partidos de izquierda -en el gobierno o en la oposición- acepten más o menos explícitamente los criterios de análisis y solución de la*

364 Esa valoración introduce un matiz respecto del análisis Sacristán en MATERIALES, cuando afirmaba que había que revisar el papel revolucionario de la clase obrera: la asunción de los valores burgueses por la clase obrera tiene su representación institucional en la política reformista de sus partidos. Pero su análisis político le conduce de todos modos a valorar la importancia de la acción política de la clase obrera para la construcción del socialismo. Sin duda, esa consideración debe llevar anexa la de la existencia de finalidades o intereses propios de la clase obrera ajenos a los capitalistas predominantes en la sociedad, según la tesis marxista clásica. Esas finalidades se identifican con las del género humano a través de la valoración del trabajo como la actividad específica humana.

*presente crisis económica postulados por las fuerzas capitalistas" (SPEPA 69). Frente a esa política considera que "la realidad dada no es revolucionable directamente sin provocar un colapso social" (SPEPA 69), propone **cambiar la concepción de la política**, prestando mucho mayor interés a la sociedad, a las poblaciones, al estado de consciencia de éstas respecto de los peligros bélicos, industriales y agrícolas (agrobusiness) que les amenazan, y renovando en los parlamentos la vieja función cultural de caja de resonancia de las auténticas necesidades de las clases trabajadoras (SPEPA 70).*

En el artículo *¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?*, Sacristán, frente a la confianza en el desarrollo histórico de las fuerzas productivas, propugna la creación del sujeto de la emancipación humana partiendo del ser humano en su realidad social presente. Y entiende el proceso de la emancipación desde una perspectiva dialéctica que viene dada por la *"irresuelta tensión, que está en el centro de la concepción marxiana, entre la acción de los factores objetivos u objetivados y la del subjetivismo"* (SPEPA 125). A continuación Sacristán radicaliza la tesis afirmando que la subjetividad no se crea primariamente en el ámbito político, pues *"el factor subjetivo está ya presente, antes de que sobrevenga en forma política, entre los factores objetivos, en las fuerzas productivas que son la fuerza de trabajo y el conocimiento científico"* (SPEPA 125). Esta tesis complementa la afirmación gramsciana del fundamento 'molecular' del poder político. El poder político surge de la formación cultural de la sociedad humana, y de aquí la importancia de la crítica de la cultura. Existen niveles prepolíticos de subjetividad no mediados aún políticamente: son niveles objetivos de realidad común para la especie que no pueden ser lugar de lucha política por su necesidad. Esta es la premisa de una desaparición de la política, entendida como final de la lucha de clases, y por tanto premisa también de la posibilidad de existencia de una sociedad comunista sin estado. Si en condiciones de alienación negativa de la especie la lucha política es constituyente del sujeto de la historia, la existencia de niveles prepolíticos de subjetividad permiten albergar la hipótesis de que la autodisolución de la política dará lugar a un desarrollo diferente de la subjetividad.

Las relaciones entre lo moral, la cultura y lo político vienen a ser precisadas en la conferencia sobre Sartre. Por la construcción de una mediación revolucionaria de estos tres aspectos de la vida humana se configura el sujeto humano de la historia. Sacristán critica cómo Sartre establece esta mediación de modo metafísico, *"la persistente creencia en el «progreso» moral por obra de algo vago llamado «la izquierda» [...] su tendencia espontánea a la intervención política directa"* (op.cit.,p.4). El activismo de Sartre es «trascendental», sin creencia material, y eso es lo que Sacristán llama *"la aporía del pensar subjetivista"* (ibid.). Precisamente Sacristán ha fundamentado la existencia humana en la creencia culturalmente mediada y en confrontación con la naturaleza a través del personalismo marxista de raíz gramsciana. El subjetivismo sacristaniano está mediado socialmente: interioridad personalista en dependencia de la cultura como síntesis de las relaciones humanas entre sí y con la naturaleza. Para Sacristán el progreso moral en la modernidad depende de una voluntad subjetiva, pero ésta se construye objetivamente a través de la mediación crítica de la cultura. Esa mediación cultural de la voluntad subjetiva implica que ésta se construye política y científicamente, con una objetividad práctica.

En el artículo de MIENTRAS TANTO, n.20, octubre de 1984, Sacristán hace una crítica de la cultura de la sociedad contemporánea. No sólo existe el despilfarro militar, aunque éste sea el mayor despilfarro de la sociedad organizada según el modo de producción capitalista. Existe también un despilfarro destinado a generar una cultura artificial y políticamente neutra que organiza *"una educación para esclavos contentos que no saben que lo son"* (SPEPA 165). Sacristán se refiere a la organización del campo cultural en las sociedades desarrolladas. Esta organización abarca desde animación sociocultural patrocinada por el Ministerio de Cultura hasta la investigación académica, que *"participa activamente en la futilidad pagada"* (SPEPA 164)³⁶⁵.

Los argumentos de los partidarios de la permanencia del Estado español en la OTAN son una muestra más de la disolución del estado burgués en el mundo de finales del siglo XX, de su incapacidad para asegurar la realización de los fines de la comunidad nacional. Esta situación implica la necesidad, cada vez más evidente, de que la lucha política cambie de naturaleza, al tiempo que se hace internacional. En febrero de 1985 Sacristán escribe un artículo que describe el movimiento por la paz desde una perspectiva internacional. El artículo, titulado *El fundamentalismo y los movimientos por la paz. Nota a la correspondencia entre J.Sabata y E.P.Thompson*, fue publicado en el n.22 de MIENTRAS TANTO. Sacristán comienza afirmando la necesidad de la renovación política: *la convicción de que es necesario empezar de nuevo, de que la especie humana tal vez no pueda sobrevivir si no cambian ciertas relaciones básicas entre los individuos y entre los grupos, si no cambia la naturaleza de la política* (SPEPA 169).

La respuesta de Sacristán, ante el nuevo desarrollo de las fuerzas productivas y su organización capitalista bajo formas mundializadas de mercado, consiste en afirmar un nuevo desarrollo del movimiento comunista con nuevas formas organizativas y una nueva temática que oriente la lucha política del movimiento comunista hacia los problemas actuales de la humanidad. Hay que descubrir las tareas del presente y realizarlas consecuentemente.

La crisis presente no es más que la reproducción ampliada de la crisis inherente al sistema económico capitalista, fundado en la consecución del beneficio. Uno de los fenómenos propios del modo de producción capitalista es la adulteración de alimentos como resultado de *"la necesidad capitalista de mantener lo más bajo posible el valor de la fuerza de trabajo"* (SPEPA 77), señalado por Sacristán a raíz de la intoxicación por aceite adulterado -artículo aparecido en MIENTRAS TANTO, n.9, y titulado *Intoxicación de masas, masas intoxicadas-*. Sacristán cita *El Capital* y recuerda varios casos recientes -en 1982- de adulteración para mostrar que la práctica de la adulteración es propia del modo de producción. La adulteración es *"una buena ilustración de la*

365 La crítica de Sacristán se radicaliza ante la falsedad programada de la vida cultural: *"Las juergas rituales de las mafias intelectuales en que consiste la mayoría de los congresos y otros circos parecidos son bastantes más caras. Desde los padrinos del mundo académico hasta el maestrillo a dos velas, todos o casi todos somos hoy beneficiarios de una inversión inútil que nos convierte en parásitos"* (SPEPA 164). La radicalidad de Sacristán en su crítica está fundamentada por la sospecha de que anulación de la conciencia por medio de esa cultura artificial constituye el complemento de los gastos militares. Sacristán sospecha que *"la promoción 'sociocultural' tiene una perversidad propia: la de promover el conformismo contentando a los ciudadanos mediante una alegría tontorróna, maquilladora de la realidad"* (SPEPA 165).

contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción" (SPEPA 79).

Por otro lado, la crisis de la cultura socialista que deja inermes a las clases populares, las cuales *"han perdido mucho, si no de su autoconciencia de clase, sí de la capacidad de orientarla. La intoxicación masiva tiene un buen apoyo en la intoxicación de las masas"* (SPEPA 79). Esa intoxicación de masas es una *"intoxicación moral"* caracterizada por el *"suicida abandono de sus intereses más fundamentales por parte de los trabajadores"* (SPEPA 80), debida *"a las constricciones objetivas del sistema (el paro) y a su sobreestructura de valores"* (*ibid.*). A lo que se añade, señala Sacristán de nuevo, que los grandes partidos *"no hacen nada por contrarrestar la intoxicación moral de las masas"*, pues *"han aceptado la lógica del sistema"* (*ibid.*). Frente a esa situación Sacristán considera que hay que mantener las categorías clásicas del marxismo y *"llamar a las cosas por su nombre -fuerzas productivas, relaciones de producción, clases sociales, explotación, capitalismo-"* (*ibid.*). Sacristán manifiesta de este modo el carácter ortodoxo de su reflexión, que exige mantener lo esencial de la tradición del pensamiento comunista, adaptando la interpretación de la realidad a las transformaciones del proceso histórico.

4. Las fuerzas sociales para el programa político comunista.

Las mediaciones entre ética y política son complejas y abarcan todo el campo de la cultura. La lucha por una cultura renovada se hace así directamente política. Esto supone superar el politicismo reduccionista tradicional en el marxismo y buscar formas de lucha política que incidan en todo el ámbito social, sin olvidar que la política está en el horizonte de la cultura. La expresión de esa nueva forma política son los movimientos sociales.

En la *Carta a la redacción*, MT 1, Sacristán propone como tarea para la izquierda *"renovar la alianza ochocentista del movimiento obrero con la ciencia"* (SPEPA 39). Entre fuerzas que han de componer esa alianza cuentan los movimientos ecologistas - que Sacristán ve *"entre los portadores de la ciencia autocrítica de este fin de siglo"*- los movimientos feministas -que deben *"fundir su potencia emancipadora con la de las demás fuerzas de libertad"*- y las organizaciones revolucionarias clásicas -que tienen que *"depurarse y confirmarse a través de la autocrítica del viejo conocimiento social que informó su nacimiento, pero no para renunciar a su inspiración revolucionaria"* (SPEPA 40)-.

La aparición de movimientos sociales con características específicas, feminismo, ecologismo y pacifismo, responde a una situación histórica. Sacristán considera que los nuevos fenómenos políticos tienen que ser asimilados creativamente por el movimiento comunista, pero reconoce al mismo tiempo las dificultades y contradicciones que se dan en el choque de la cultura comunista tradicional con la nueva problemática. Una antinomia básica del pensamiento de Sacristán en ese período de su vida es la consideración de la clase obrera como sujeto revolucionario, en sintonía con la tradición

marxista, y la constatación de la subordinación a la ideología capitalista del desarrollo por parte de la clase obrera de los países más avanzados.

La crisis de renovación del paradigma marxista tiene dos frentes: el teórico, la reconsideración de algunas de las tesis básicas de la teoría, y el práctico, el conflicto con tradiciones arraigadas en la clase obrera. La consciencia de esos problemas por Sacristán se manifiesta en su coloquio con Harich, mantenido el 10.5.79 en el Centre de Treball i Documentació de Barcelona: *las exigencias de los problemas ecológico-sociales en primer lugar eran poco previsibles desde los planteamientos clásicos del movimiento obrero; el movimiento obrero generalmente estaba basado en la perspectiva de un despliegue de las fuerzas productivas y no de una conveniencia de restringirlas. Y, en segundo lugar, la solución inmediata de estos problemas también parece chocar con tradiciones del movimiento por así decirlo primario, del movimiento sindical* (SPEPA 18).

A pesar de esas dificultades, Sacristán considera que la principal actividad de una política alternativa consiste en incidir en los partidos y los sindicatos de la clase obrera (SPEPA 21). La renovación, que esa política alternativa propugna, debe llevarse a cabo en el interior del movimiento obrero y tiene tres elementos: *"una feminización del sujeto revolucionario y de la misma idea de sociedad justa"* (SPEPA 14), *"la necesidad de plantear de una manera nueva la satisfacción de las necesidades"* en relación con los problemas ecológicos (SPEPA 20), y *"el asimilar en la izquierda una línea estratégica que siempre fue sumamente despreciada, bajo el nombre de Gandhi"* (SPEPA 22). Esa línea Gandhi establecería un puente entre los movimientos alternativos y *"el grueso del movimiento obrero, al que considero de todos modos el protagonista principal"* (ibid.). Desde esa perspectiva se plantea al mismo tiempo la *"cuestión de la credibilidad"* que supone superar la *"línea sólo politicista, leninista pura"* (SPEPA 23). Para Sacristán se trata de complementar el leninismo -*"para toda cuestión revolucionaria, puesto que aquí no ha cambiado nada, sigue siendo fundamental la cuestión leninista, la cuestión del poder"* (SPEPA 22)- con otras formas de lucha que inciden en la transformación de la vida cotidiana. La ecuación que plantean esas líneas es: 'intervención política no ideológica es igual a radicalidad ética' -puesto que la ética no es en absoluto una cuestión individual, sino una forma de ser en común según la noción del personalismo marxista-.

Sacristán sigue atentamente la evolución de las fuerzas políticas presentes en la sociedad española descubriendo los elementos que juegan a favor de la estrategia política que cree correcta. Los resultados del V Congreso del PSUC vienen a ser así un dato significativo de las transformaciones políticas: *"la base obrera del partido, pese a estar insuficientemente provista de elementos de juicio, ha podido superar las inhibiciones de la disciplina y de la reverencia a los jefes"* (SPEPA 57-58). Sacristán, interesado en reconstruir la alianza entre la clase obrera y la ciencia, distingue cuidadosamente en el partido comunista entre la burocracia del partido y las bases obreras. La distinción entre ambos componentes incluye la crítica del primero de ellos en favor de una recomposición del movimiento obrero revolucionario: *La evolución del PSUC, cuyo resultado presente queda manifiesto en el V Congreso, ha llevado a que el grupo de intelectuales (incluidos los políticos profesionales que lo representan en los parlamentos y otras instituciones) no sea orgánico en su base obrera, sino más bien en el dispositivo político de la clase dominante, y así en esta misma* (SPEPA 59).

Según el análisis de Sacristán, las bases obreras del PSUC se enfrentaron con la élite intelectual del Partido al reconocer esta situación de hecho: lo que la base obrera reprocha a la dirección *"es su adhesión al sistema de la crisis, su complicidad con lo establecido"* (SPEPA 60). La composición mayoritariamente obrera del PSUC conduce al resultado del V Congreso, en el que la burocracia del partido sale derrotada. Pero Sacristán opina que esa mayoría no podrá mantenerse: *"lo más probable es que la ley de las élites burocráticas vuelva a imponerse en poco tiempo"* (SPEPA 61). Su propia experiencia de militante del PSUC impone esa conclusión pesimista, que se había de revelar acertada. Lo importante para Sacristán es, no obstante, poner esta crisis política en relación con la situación del movimiento comunista: *Esa crisis, sin embargo, tiene mucho interés porque recuerda que la base humana, social y moral del comunismo sigue ahí, en las necesidades de la humanidad explotada y oprimida* (SPEPA 62). E insiste en la recomposición de movimiento revolucionario en base a *"la unión del movimiento obrero, no con sus explotadores [...] sino con las fuerzas que rechazan la dinámica del desastre"* (SPEPA 62). La recomposición supone un cambio de concepción de la política, que no es sólo el reconocimiento teórico de una nueva situación histórica; viene dado también por la práctica de los colectivos enfrentados al sistema social. Sacristán reconoce en la huelga de hambre como forma de protesta, que se extiende entre colectivos de muy diversa índole, como una innovación de las formas de lucha que se corresponde con la necesidad de nuevas concepciones políticas. Sacristán lo señala en el artículo *Hambres, huelgas, huelgas de hambre, MIENTRAS TANTO*, n.8: *la extensión de conductas como las huelgas de hambre están testimoniando que las circunstancias no son 'normales', que las crisis que están sufriendo grupos sociales importantes -más materialmente en unos casos, más ideológicamente en otros- tiene dimensiones de ruptura, de final de un período* (SPEPA 74).

La huelga de hambre, caracterizada por su *"radicalidad, totalidad e impotencia"* (*ibid.*), tiene carácter testimonial. Su testimonio es el de *"la profundidad de la presente larga crisis, su carácter extraordinario y la insuficiencia de las sensatas estrategias sindicales realistas"* (SPEPA 75). La falta de confianza en las estrategias 'normales' de los sindicatos obreros responde a una falta de confianza más profunda en el funcionamiento de la sociedad capitalista, que es una toma de consciencia de la profundidad de su crisis.

Los movimientos sociales que son los aliados políticos del movimiento comunista a finales del siglo XX son el pacifismo, el ecologismo y el feminismo. De los dos primeros se ha ocupado Sacristán profusamente en sus artículos de *MIENTRAS TANTO*, intentando una aproximación entre éstos y el movimiento obrero.

Las intervenciones políticas de Sacristán en la década de los 80 apuntan la crítica del sistema de dominación mundial capitalista y atisban el nacimiento de una oposición política a éste. En los pueblos peninsulares de los años 80 la política de izquierdas tendrá su eje en la campaña Anti-Otan. Sacristán ha impulsado la línea pacifista tempranamente. Ya en el número 4 de *MIENTRAS TANTO*, mayo-junio de 1980, Sacristán escribe *Contra la tercera guerra mundial, apoyando "la propuesta de establecer una zona europea no nuclear"* (SPEPA 42): *Se ha dicho ya muchas veces, con toda razón, que el problema político-ecológico más grave es el constituido por el armamento nuclear. Al adentrarnos en un nuevo período de tensiones graves, en un nuevo período*

de guerra fría, ese problema se convierte directamente en el de la supervivencia de la especie (SPEPA 42).

El problema de la supervivencia de la especie es el que constituye el centro de la reflexión de Russell en sus últimos años y es el que resulta cada vez más acuciante ante la crisis de la civilización occidental que involucra ya a todo el planeta. El hecho de que esta sea la cuestión crucial es lo que lleva a Sacristán a compartir las críticas de Viçens Fisas a los países del socialismo real por su participación en la carrera de armamentos - críticas que se añaden a otras de Sacristán a la política de esos países-. Pero Sacristán considera necesario no perder de vista en medio de esa crítica la agresividad del imperialismo americano y sobre todo no caer en el engaño de su propaganda anticomunista.

En MT 4, en el artículo *Contra la tercera guerra mundial*, Sacristán piensa que hay que fundamentar el pacifismo en nuevos valores humanos que remuevan la violencia en su misma raíz. La raíz es el propio ser humano. La violencia no es la de un ente abstracto llamado estado, sino que las grandes instituciones son *"el terreno de ejercicio, de satisfacción de la violencia de muchos individuos contra otros, por no hablar ya de la violencia organizada no-estatal"* (SPEPA 47). Es necesario, apunta Sacristán, *"una revolución cultural, una humanidad cambiada y no sólo la abolición de unas instituciones jurídicas y económicas"* (SPEPA 47).

Las causas de la crisis presente del desarrollo histórico, según el pensamiento de Sacristán en los años 80, son el desarrollo capitalista y la ausencia de una alternativa comunista; la manifestación más evidente de esa crisis es *"una situación en la cual cada vez se hace más verosímil una guerra nuclear"* (SPEPA 81). Sacristán indica esa situación en una conferencia publicada en *BIEN*, n.21, marzo-abril 1982, titulada *A propósito del peligro de guerra*. Ahora bien, también en esa conferencia Sacristán indica que para afrontar ese peligro hay que comenzar por examinar las causas, porque *"para eliminar los efectos de algo hay que eliminar las causas"* (SPEPA 81). Y la causa principal del peligro de guerra es la funcionalidad de la carrera de armamentos para el sistema de dominación mundial capitalista, pues resulta que *"en una situación de distensión mundial no hay manera de volver a poner en marcha de una forma eficaz la economía capitalista"* (SPEPA 83). Esto no debe ocultar, sin embargo, que *"el gobierno soviético entra en esta dinámica, en esta lógica de la carrera de armamentos"* (*ibid.*), con lo que se produce *"una importante y desgraciada discrepancia entre los ideales de la gente que nos hemos educado como comunistas y la realidad de la situación"* (SPEPA 84).

Frente a la crisis de civilización Sacristán afirma los ideales comunistas: *"la idea de una nueva sociedad, de una nueva moral, de una nueva cultura"* (SPEPA 86). A continuación, Sacristán, recuerda *"épocas menos terribles que la que estamos viviendo", "a finales del 61 o del 62"* (*ibid.*), cuando las Naciones Unidas tomaron *"la resolución de aconsejar y de pedir a los países que empezaran un desarme que llevara como objetivo final no ya al desarme nuclear sino a la disolución de los ejércitos"* (*ibid.*). La perspectiva es completamente diferente de los años 80, en los que se lleva a cabo una escalada en la carrera de armamentos desde la política norteamericana dirigida por

Reagan. El programa del movimiento comunista se funda, por el contrario en propugnar la paz y el desarme.

La idea de establecer la continuidad del movimiento pacifista desde los años de la posguerra apelando a Bertrand Russell y a la resolución de las Naciones Unidas de 1962 está manifestada por Sacristán también en la presentación del libro de Vicent Fiças, *Crisis del militarismo, militarización de la crisis* (Barcelona, Fontanamara, 1982). Esta continuidad es también continuidad con ciertos elementos del análisis marxista, y Sacristán subraya *"el tratamiento por el autor de la importancia de factores socioeconómicos básicos en la carrera de armamentos y en lo que él llama, acertadamente, 'militarización de la crisis'"* (op.cit.p.10). El esfuerzo de Sacristán por establecer la continuidad natural entre el movimiento pacifista y el comunista, pasa por la crítica de la propaganda imperialista: *"así tampoco hay que introducir el término ideológico 'comunismo' para referirse al complejo militar-industrial de la URSS"* (op.cit.p.9). El problema de la carrera de armamentos tiene *"su verdadera raíz en los conflictos internos de los estados y las sociedades"* (op.cit.p.11) y la lucha pacifista debe enlazarse con la lucha por la emancipación social. También Sacristán señala otro rasgo que deben tener los movimientos de emancipación: la consideración de la ética personal.

Sacristán dedica un artículo en MIENTRAS TANTO n.11 (1982), *Trompetas y tambores*, a definir la estrategia fundada en el pacifismo del movimiento comunista. Empieza constatando *"una aceptación más o menos implícita de la perspectiva bélica"* en las corrientes *"de tradición marxista revolucionaria"* (SPEPA 88). De ahí la actualidad de la tarea de definir el pacifismo como elemento principal del comunismo. Así dentro del movimiento anti-OTAN, impulsado por esas corrientes marxistas revolucionarias y en el que participa la revista MIENTRAS TANTO, *"una parte de la tarea común ha estado -y sigue estando- inevitablemente dedicada a discutir y trabajar la discrepancia sobre el punto 'pacifismo'"* (SPEPA 88). En primer lugar, Sacristán, describiendo diversas posiciones de la izquierda, subraya el *"anacronismo de sus esquemas mentales sobre esta cuestión"*, sobre el belicismo (SPEPA 89); y explica la visión marxiana como el reconocimiento de *"la connaturalidad del 'peligro' de guerras con un mundo de sociedades clasistas"* (SPEPA 90). Añadiendo inmediatamente que *"el que la sociedad de clases implique el peligro de guerra no excluye que ese peligro esté implicado por otras circunstancias también"* (ibid.).

El análisis tiene la consecuencia de proponer que la lucha política no tiene que dirigirse sólo a eliminar la sociedad de clases, la cual es sólo una de las raíces de la guerra, sino que debe ser lucha pacifista consecuente, es decir, lucha anti-belicista. El pensamiento de Sacristán, nada dado a las simplificaciones conceptuales que ignoran la complejidad de la realidad presente, apunta a combinar diferentes formas de lucha que son complementarias. El análisis debe dar cuenta de esa complementariedad. Por eso, reconoce la necesidad de ligar la lucha pacifista a la lucha social: *los que quieren la paz internacional no se contradicen por sostener la lucha social en todas sus formas, desde las que tiene en el Vallés hasta las que toma en El Salvador* (SPEPA 91).

No hay contradicción en ello, afirma Sacristán, porque las luchas de emancipación social tienden a eliminar las raíces de la guerra; pero *"hay problema para precisar cómo practicar el pacifismo"* (SPEPA 91), pues las luchas de los oprimidos se manifiestan en

formas bélicas numerosas veces. La solución según Sacristán, como el propio problema que se plantea, no es simple. No se trata de dar una respuesta unívoca a la situación presente, sino de establecer una configuración posible de las respuestas políticas del pacifismo, configuración que viene determinada por dos ejes: *"la necesidad de apoyar las luchas de emancipación y la necesidad de evitar el holocausto"* (SPEPA 92).

La importancia que concede Sacristán a dar la alerta sobre el peligro de una guerra nuclear y a establecer como valor cardinal la supervivencia de la especie, se manifiesta en los sucesivos artículos escritos en los años 80 sobre la lucha pacifista. En el número 12 de MIENTRAS TANTO, julio de 1982, se publica el breve artículo titulado *Realismo fantasmagórico*. En éste Sacristán registra la realización de actos pacifistas y la detención policial de activistas del movimiento pacifista. Sacristán denuncia a *"los gobernantes norteamericanos que han decidido terminar con el período de distensión"* (SPEPA 93) y su ideología autojustificadora fundada en la premisa *"si vis pacem, para bellum, si quieres la paz prepara la guerra"* (SPEPA 94). La falsedad de esta afirmación se comprueba históricamente: el rearme no ha conducido nunca a la paz. Por eso señala Sacristán que el *"realismo político, junto con su práctica, es hoy la aceptación de una pesadilla, que tiene por argumento la perspectiva de una catástrofe sin precedente proporcionado"* (SPEPA 95). Es reconocimiento de *"esta realidad disparatada y suicida"* (*ibid.*), debe conducir a una reflexión por parte de la izquierda *"respecto de las raíces de la vida social y la perspectiva de la supervivencia"* (SPEPA 95).

De nuevo en enero de 1983 vuelve a escribir Sacristán en apoyo de la lucha pacifista un artículo publicado en EL PAÍS, 16-1-83, titulado *El peligro de una guerra con armas nucleares*. El motivo de este artículo es registrar el cambio en la estrategia militar de la OTAN: de la consideración del armamento nuclear como una amenaza disuasoria a la concepción según la cual *"es posible ganar una guerra nuclear 'limitada' sin que 'todos' los territorios del bloque que se considera sufran daños insoportables"* (SPEPA 97). De ahí el despliegue de las armas nucleares tácticas para preparar una guerra nuclear limitada y el ingreso del Estado español en la OTAN que es otro paso en la preparación de esa guerra. Ante *"la monstruosidad de muertes y sufrimientos"* (SPEPA 99) que causaría esa guerra, Sacristán habla de *"la perversión del 'realismo' de la política y la estrategia tradicionales"* (*ibid.*).

La tarea fundamental de evitar la autodestrucción de la especie es política, lo que significa que la realización de las tareas de la supervivencia depende de las relaciones de poder a nivel planetario. Pero esas relaciones de poder tienen sus raíces en la organización social. En un artículo de MIENTRAS TANTO, n.18 (marzo 1984), titulado *La polémica sobre el crecimiento tiene dos caras*, Sacristán entiende que *"la política no es sino ética (buena o mala) pública, colectiva. Por eso las cuestiones de política ecológica tienen dos caras, la descriptiva y la normativa, la científica y la ética o política"* (SPEPA 154). Ese artículo es un análisis de la política estadounidense de los años 80, que sirve para aclarar el papel sobre las posibilidades de la estrategia racional para el desarrollo humano. Sacristán registra la existencia de una crítica del desarrollismo en la izquierda americana frente al gobierno conservador y muestra cómo esa crítica está ligada a la afirmación de valores éticos.

Sacristán entra en polémica con Claudín y Paramio, quienes defienden la permanencia en la alianza militar, y aporta los argumentos fundamentales que le llevan a apoyar el movimiento por la paz en un artículo publicado en EL PAÍS el 2 y 3 de julio de 1984, titulado *La salvación del alma y la lógica*. La argumentación de Sacristán se dirige primero a dismantlar la opinión que hace a la URSS la causa de la carrera de armamentos y de la necesidad de pertenecer al bloque militar dirigido por los Estados Unidos. Sacristán señala que la responsabilidad del continuo incremento de los arsenales militares recae en la doctrina militar americana agravada por el gobierno conservador de los años 80: *la peligrosa doctrina militar que busca la superioridad y no el equilibrio, doctrina que lleva a la irrefrenabilidad de la carrera de armamentos, se ha exacerbado bajo la administración Reagan* (SPEPA 156).

La doctrina militar de la URSS, por el contrario, que se basa en la doctrina de la coexistencia pacífica, es más favorable a un control del armamento existente. Pero en todo caso, la política pacifista se fundamenta en la disolución de los bloques: *Lo que han de promover los hombres y mujeres de buena voluntad es precisamente muchas escisiones 'de los dos bloques', hasta la disolución de éstos* (SPEPA 158). La política que debe llevarse a cabo es la de neutralidad, como única forma de no participar en la preparación de la guerra. El fundamento último de la política pacifista es una posición ética: *El pacifismo no consiste en sacrificar todo valor a la supervivencia, no consiste en no querer morir, sino en no querer matar. Un pacifismo inteligente sabe que ese programa no carece de dificultades, pero lo prefiere a la milenaria noria de crímenes que es la historia política* (SPEPA 160).

Política y ética están de ese modo estrechamente entrelazadas. Una política sólo es justa si es coherente con la propuesta de fines que proclama y esos fines se fundan en la ética individual. Las finalidades de los seres humanos individuales -construidas racionalmente a partir de la plausibilidad de ciertos principios éticos universales- constituyen el fundamento de una política liberadora. Esta tesis de la coherencia entre ética y política complementa la crítica de la filosofía de la historia hegeliana y define cómo ha de renovarse la teoría política marxista.

Esa convicción es el fundamento de una "*nueva convergencia en busca de un nuevo mundo político*" (SPEPA 170), que reúne a los movimientos por la paz del Oeste y a los movimientos por la libertad del Centro y Este de Europa, y que debe extenderse a los movimientos no europeos. En la nueva convergencia política, sin embargo, se dibujan dos posiciones diferenciadas, el fundamentalismo y el pragmatismo. Las posiciones pragmáticas se limitan a intentar evitar la guerra, mientras que los fundamentalistas piensan que para evitar la guerra hay que atacar las causas de la guerra de raíz, lo que significa transformar la organización social. Para los marxistas esto significa abolir el capitalismo. Sacristán apela al sentido común -recalca además que se trata de reconocer verdades de Pero Grullo- para sostener las posiciones fundamentalistas: *El pragmático sensato no tiene más remedio que reconocer que el axioma de los fundamentalistas es verdadero: no se puede tener la 'verdadera paz' sin abolir los fundamentos de la posibilidad de la guerra* (SPEPA 172).

Además señala la tarea principal para terminar con la guerra: *"la investigación de las causas de los conflictos y de los modos de dirimirlos sin violencia institucional (sobre*

*todo la militar)" (SPEPA 172). Pero las actitudes pragmáticas tienen su razón de ser: se basan "en cierto escepticismo teórico", que tiene como fondo el reconocimiento de "ciertos valores que consideran fundamentales y directamente amenazados por otros modos de proceder" (SPEPA 173), y además otra característica del pragmatismo es el conceder una alta probabilidad a la guerra de destrucción total. La actitud pragmática consiste en ganar tiempo para evitar esa guerra. La conclusión de Sacristán es la complementariedad de ambos enfoques: *Eso es una justificación apreciable de la voluntad pragmática de ir ganando tiempo de paz precario y frenando su degradación. Pero la justificación descansa en la necesidad reconocida de descubrir y destruir las causas últimas de las violencias institucionales* (SPEPA 175).*

La diferencia entre pragmatismo y fundamentalismo atraviesa tanto los movimientos por la paz occidentales como los movimientos del Centro y Este de Europa por las libertades civiles. Pero si Sacristán reconoce el parentesco entre estas dos formas de lucha por una nueva cultura, no puede dejar de ser crítico respecto del modo en que los movimientos políticos del Este y el Centro de Europa establecen sus reivindicaciones. En un artículo publicado en el n.23 de MIENTRAS TANTO, mayo de 1985 -es decir, inmediatamente posterior al artículo sobre *El fundamentalismo y los movimientos por la paz-*, Sacristán advierte que la lucha de los fundamentalistas del Este y el Centro de Europa por las libertades políticas no basta para satisfacer las exigencias del movimiento por la paz, pues *"esa solución nos retrotrae simplemente al mapa de estados belicosos de la Europa de entreguerras"* (SPEPA 182). Lo cual es una premonición que se acerca a la realidad de lo sucedido después. Sacristán piensa que esos movimientos tienen que asimilar *"en algún grado el motivo pacifista y el motivo antimilitarista"* (SPEPA 183).

El fundamentalismo de las organizaciones marxistas occidentales -que afirma que terminar con las guerras exige abolir las causas de las guerras, la sociedad capitalista- le parece a Sacristán más acertado, teniendo en cuenta el contexto político, en el que el movimiento por la paz se desarrolla: *Es muy importante, particularmente en la confusa situación ideológica de nuestros días de 'desencanto' y cinismo, que las organizaciones marxistas se mantengan dentro del frente por la paz [...] Esas organizaciones están llamadas a mantener, a través de una concepción marxista, la perspectiva emancipatoria* (SPEPA 182).

Sacristán afirma también la necesidad de que esas organizaciones renueven las formulaciones marxistas para ponerlas de acuerdo con la práctica del movimiento por la paz. Especialmente, Sacristán señala que *"los partidos comunistas han tenido una concepción instrumental de las guerras como medios de defender o alcanzar el socialismo"* (SPEPA 181). Esta concepción recoge el fatalismo de la *"tesis hegeliano-marxista de que la historia avanza siempre 'por su lado peor' o 'malo'"* (ibid.). Esta tesis es la que se debe revisar.

La falsedad de la vida cultural complementa la falsedad de la vida política, como afirma Sacristán en un artículo publicado en el periódico LIBERACIÓN, el 2.12.84, titulado *La OTAN hacia adentro*. Sacristán ve en los argumentos ofrecidos por los partidarios de la permanencia del Estado español en la OTAN durante el desarrollo del debate acerca del referéndum una manipulación, fundada en el chantaje político, de la opinión pública. Estos argumentos son, por un lado, la afirmación de que la pertenencia

a la alianza militar atlántica sea la condición de la entrada en el Mercado Común y, por otro, la justificación de que la entrada en la OTAN sería una garantía de que los militares no atacarían contra la democracia. La protesta de Sacristán se basa en el hecho de que esa forma de argumentar –uso de la falacia *ad baculum*–, que justifica una decisión política por las amenazas de la situación histórica y no por su bondad intrínseca, destruye *"la confianza que aún le quede a una parte de los españoles en la posibilidad de una vida política decente"* (SPEPA 167). Sacristán subraya la opinión de E.P.Thomson acerca de que el rearme de los años 80 tiene un carácter simbólico: *"confirmar el sometimiento de los vasallos respectivos"* (SPEPA 167). Por eso la integración definitiva del Estado español en la OTAN llevaría a *"la imposición a los españoles del sentimiento de impotencia, de su nulidad política"* (SPEPA 168). Sacristán se fundamenta en el dato conocido de que *"la mayoría de los españoles es contraria a la permanencia de España en la OTAN"*, para aseverar que el gobierno del PSOE necesita *"la violentación de unos cuantos millones de conciencias por procedimientos tortuosos"* (*ibid.*), para mantener esa alianza militar y prevee a causa de eso la desintegración moral de amplios sectores del pueblo español. Sacristán está interesado en el realismo político y defiende el pragmatismo en el movimiento pacifista, pero esta actitud no es una aceptación de los mecanismos desnudos del poder –como en el caso de los sostenedores de la participación en la OTAN–, sino la percepción de las formas más realistas de desgastar ese poder político y militar, que ha llegado a preparar la autodestrucción de la especie.

El segundo movimiento social que Sacristán impulsa desde MIENTRAS TANTO es el ecologista. La estrategia política del movimiento comunista a finales del siglo XX, según la concibe Sacristán, necesita ser planteada en relación con los problemas ecológicos. En una entrevista para la revista NATURALEZA, en Marzo de 1983, señala el cambio que se opera en el marxismo ante las nuevas realidades de la civilización industrial, afirmando los elementos de continuidad: *un rasgo común a todos los marxismos es la crítica de esta sociedad y el intento de identificar racionalmente los factores y los agentes de una posible sociedad justa y emancipada. En esos dos contextos -la crítica y el programa, por así decirlo- se inscribe hoy inevitablemente la preocupación ecologista* (SPEPA 130).

El marxismo debe integrar el ecologismo en sus análisis de la sociedad capitalista y en la lucha política que anima a partir de esos análisis. A partir de esta tesis Sacristán se propone la tarea de mostrar *"a los grupos revolucionarios que tienen que ser ecologistas, y a los ecologistas que tienen que ser socialmente revolucionarios"* (SPEPA 131)³⁶⁶.

366 Se trata de construir *"una conciencia sintética de que la revolución social moderna requiere puntos de vista ecologistas apenas vislumbrados por los clásicos del pensamiento revolucionario"* (SPEPA 132). Las dificultades del movimiento revolucionario para alcanzar una conciencia ecologista se debe a que el ecologismo implica *"revisiones bastante traumatizadoras de ciertos puntos de vista tradicionales en la izquierda"* (SPEPA 132). Por otro lado la tarea consiste en introducir la conciencia revolucionaria social en el ecologismo. A partir de aquí, Sacristán establece un programa de intervención política: *"la tarea política primaria del movimiento ecologista es hacer ver a la izquierda obrera que, por causa de los problemas ecológicos, algunos de sus intereses a corto plazo están entrando en conflicto con sus intereses a plazo medio y largo"* (SPEPA 133). Y ésta es *"una tarea clásica del movimiento revolucionario"* (*ibid.*).

La crítica ecológica implica también una crítica a la ideología del desarrollo y a sus consecuencias en el Tercer Mundo. Sacristán apunta que *"una gran parte de las miserias, incluso de la insatisfacción de las necesidades primarias, se debe no al llamado atraso, sino a la irrupción de los modos de producir y consumir capitalistas, que han destruido el viejo tejido económico y su funcionalidad sin ofrecer otro equilibrio"* (SPEPA 133). Sacristán se refiere a Gandhi para indicar que el modo de producción capitalista *"produce frutos más bien siniestros, junto con otros, sin duda, dignos de conservación"* (SPEPA 134).

Sacristán señala que *"el primer y más grave problema ecológico con el que se enfrenta la especie, sobre todo en Europa, es el problema nuclear-militar"* (SPEPA 134-135), y pasa a tratar la relación entre tecnología y ecologismo. Existe un antagonismo *"entre tecnologías destructoras de las condiciones de vida de nuestra especie y tecnologías favorables a largo plazo a ésta"* (SPEPA 135). Solucionar este antagonismo exige un cambio radical en la tecnología, lo que implica una transformación del modo de producción y del consumo. Sacristán concluye que hay que *"promover un cambio tecnológico revolucionario consciente e intencionalmente"* (SPEPA 136).

Ese cambio revolucionario del modo de producción no significa una vuelta a sistemas sociales superados por la historia. Afirma Sacristán en una conferencia de otoño de 1983, titulada *Algunos atisbos político-ecológicos de Marx* que *"no se trata de cultivar la añoranza de estadios anteriores supuestamente más felices o más equilibrados"* (SPEPA 139). Sacristán afirma que *"los problemas de ecología política son problemas políticos"* (SPEPA 140); los hechos que muestra la investigación científica de la naturaleza y el hecho de que la solución a los problemas que esa investigación plantea ha de ser global *"son datos que ponen en quiebra la concepción tradicional moderna de la política, enmarcada en la idea del estado nacional de origen burgués"* (ibid.).

Si el humanismo es el hilo conductor de la actividad intelectual de Sacristán a lo largo de toda su vida, otro elemento de continuidad es la reflexión sobre el poder. En este punto Sacristán se mantiene fiel a las lecciones aprendidas en sus años de militancia marxista. Sus análisis de los problemas del movimiento alternativo le conducen a esta cuestión. Por ejemplo, en la conferencia publicada en la revista BIEN y titulada *¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?: Es difícil evitar la impresión de que una de las causas que dificultan a muchos economistas el tomarse en serio el movimiento ecologista es el peso de lo que nos estamos acostumbrando a llamar 'los poderes fácticos', o dicho de otro modo, la impotencia relativa del movimiento ecologista* (SPEPA 54).

De aquí que Sacristán afirma la necesidad de plantearse el problema del poder para el movimiento ecologista. Ese planteamiento debe hacerse sin olvidar que la actividad socio-cultural es básica, *"pero sabiendo que desde ese plano social básico de lo que Gramsci llamaba 'molecular' se está dirimiendo la cuestión del poder"* (SPEPA 55). Ambas cuestiones, cultura y poder político, están estrechamente entrelazadas. De tal modo que la incapacidad para comprender la crisis de civilización y la necesidad de alternativas está unida a la imposición por el poder político de un modelo de economía;

este modelo es relativamente aceptado por las capas sociales beneficiarias del 'bienestar', aún a costa de vivir una existencia humana falsificada, a costa de su salud psíquica. Dominación y consenso son elementos complementarios de la organización política estatal, y el trabajo político crítico debe tomar en cuenta esta realidad: la crítica de la cultura tiene como finalidad debilitar el consenso, la acción política revolucionaria minar la dominación.

Esa relación entre cultura y política se manifiesta cuando el análisis de la ideología desarrollista desvela que la necesidad de crecimiento está condicionado por la carrera de armamentos (SPEPA 53). Una política fundada en la amenaza de destrucción total de la humanidad condiciona el consenso social y la cultura en orden a su propia perpetuación.

Es posible -como indican sus íntimos- que el carácter de Sacristán se haya dulcificado en sus últimos años de vida (vd. MIENTRAS TANTO, 30-31). Eso debió ser efecto del final del duro combate antifascista y de una menor tensión en la vida cotidiana al terminar la clandestinidad; pero en los textos finales de Sacristán no hay relajación de la exigencia combativa ante la aguda crisis de civilización de final del siglo XX.

CONCLUSIONES

La filosofía de la práctica de Manuel Sacristán

La tesis doctoral que ahora termina, tiene como presupuesto la idea de que ser ‘filósofo de la práctica’ consiste en la comprensión interpretativa de los fenómenos históricos y en la asignación de una finalidad al proceso histórico con vistas a la realización de una práctica racional. Se ha llamado a esa tarea intelectual ‘*diagnóstico del tiempo*’ y se ha intentado mostrar cómo lo realizó Sacristán, exponiéndolo de diferentes maneras, en el campo de la cultura, de la ciencia, de la filosofía y de la política, a partir de una hipótesis definida sobre el sentido del fenómeno humano. Esta tarea se ha hecho teniendo en cuenta la advertencia de que ‘*la integración personal sólo puede hacerse en la práctica*’; o bien, para la teoría, sólo ‘*mediante la investigación histórica*’ (MT 30-31, 129, Manuel Sacristán en carta a José María Ripalda, fragmento). Si la vida de Sacristán es un ejemplo de integridad personal en sus actitudes ético-políticas, ello se debe a que estaba sustentada en unas convicciones racionales que se manifestaron en su atención conscientemente dirigida hacia su realización práctica; por otra parte, en esa tesis se fundamenta un campo de trabajo intelectual que pueda recibir el nombre de ‘historia de la filosofía’, o mejor de ‘metafilosofía’ (SPMII 367), en el sentido de que una sistematización totalizadora del pensamiento sólo puede realizarse en la reconstrucción histórica del filosofar, en el descubrimiento del proceso de desarrollo del espíritu humano.

El diagnóstico que un pensador de la práctica realiza de la coyuntura histórica, tiene un coeficiente temporal que lo define, está en función de tareas políticas y de experiencias colectivas; de tal modo que nos ofrece un descubrimiento progresivo de la naturaleza humana, que no se encuentra determinado de antemano por los acontecimientos pasados, ni por supuestos dogmáticos. Por eso hemos podido comprobar que las tesis sacristanianas varían a lo largo de su trayectoria intelectual, en correspondencia con su apreciación del proceso histórico, la evolución de la humanidad en el siglo XX. Sin embargo, es posible también comprobar que esa variación consiste en la modulación de sus convicciones básicas; lo que varía es el diferente énfasis con que se presentan determinadas ideas que constituyen el acervo intelectual de su pensamiento.

Esas convicciones básicas consistían en su talante ilustrado y racionalista, crítico con las ilusiones de la conciencia y atento al conocimiento de la naturaleza por la ciencia; talante unido a un humanismo universalista, que bebía de las fuentes clásicas de la cultura europea y mundial y que encontró en la *interpretación marxista de la historia* su forma contemporánea. El horizonte de valores al que aspira la práctica marxista es el comunismo, como forma racional de la organización social, postulando una sociedad sin clases -que no establezca grupos sociales diferenciados por los derechos de propiedad-, donde la persona y su sociedad se encuentren reconciliados. Ese ideal regulativo de la práctica sacristaniana es una aspiración antigua de las clases subalternas en los diferentes modos de producción, y además de constituir el origen mismo de la humanidad como especie, ese comunismo primitivo se encuentra establecido en la mayoría de las culturas humanas, y se extiende a lo largo de toda la prehistoria.

El trabajo como práctica humana específica

La primacía de la práctica -como categoría axial de la reflexión filosófica marxista y como forma de la existencia humana-, está decidida por la constitución de la especie humana en la historia natural a través del trabajo: *la actividad biológica más específica del hombre es el trabajo*. El trabajo es la actividad sistematizada del ser humano sobre la naturaleza: la especie humana adapta el medio a sus necesidades y deseos, esto es, sobrevive introduciendo modificaciones regulares y ordenadas en su medio natural, que sirven a la satisfacción de sus necesidades. Eso podría describirse como la *humanización de la naturaleza*. Por esa actividad laborante, el ser humano se convierte en sujeto de la historia y la naturaleza en objeto de la acción humana. De modo que podemos hablar de una dialéctica de sujeto y objeto, que es la interpretación más aceptable y marxista de la filosofía de Hegel. La consciencia de esa realidad y su deseo de contribuir a ella, hicieron de Sacristán un ilustrado, y desde ese talante se explica buena parte de su labor intelectual.

Esa comprensión de la práctica refleja el carácter constitutivo de la clase obrera y muestra su universalidad, pues el trabajo es la actividad biológica específica de la especie humana. En el trabajo vemos una actividad controlada por la subjetividad, capaz de modificar la propia conducta espontánea de las personas, tanto como transformar las relaciones físicas y biológicas entre los objetos de la naturaleza, en provecho del desarrollo humano. Por tanto, la subjetividad aparece dentro de las relaciones necesarias de los seres humanos entre sí y de éstos con la naturaleza; esa significa que la formación de un sujeto humano de la acción social no es puramente arbitraria, sino determinada por las condiciones objetivas. La palabra 'trabajo' designa la acción colectiva que genera la humanidad en su transformación del medio natural; y la categoría 'práctica' nombra el conjunto de las actividades humanas que están vertebradas por la transformación del medio.

A su vez, esa regulación y ese orden en la naturaleza suponen procesos intelectuales de abstracción, temporal y espacial, que sistematizan la actividad humana. La regularidad y el orden en la acción humana sobre el medio natural, son tanto finalidades como causas constitutivas de la especie humana -del mismo modo entendemos que el comunismo es origen de la sociedad y finalidad ideal irrebasable para la misma-; pero esa actividad regulada debe situarse en continuidad con sus orígenes biológicos: la diferencia específica de la vida respecto de la materia inerte es su capacidad entálpica o entrópico negativa. El problema de la destrucción de la vida y el ambiente terrestre en el capitalismo tardío es consecuencia de una actividad entrópica gigantesca, que manifiesta un profundo instinto de muerte. Pero si Sacristán ha considerado que la supervivencia es una finalidad racional de la especie humana, especialmente importante en la crisis radical de la civilización moderna a finales del siglo XX, se ha cuidado también de señalar que esa finalidad no era demostrable con los medios de racionalidad que fundamentan el saber científico. Desde este punto de vista, si bien no se puede demostrar que no haya que exterminar a la humanidad -según afirmaba Einstein: "*según una célebre observación de Einstein, no se puede demostrar la proposición «no*

hay que exterminar a la humanidad»” (SPMII 354)-,³⁶⁷ lo racional es la voluntad de la especie humana en mantenerse en la existencia –como había propuesto Russell-. Y es aquí donde hoy se nos muestra la gigantesca alienación del género humano, que al destruir la naturaleza está en vías de provocar su propia extinción.

La naturaleza humana está fundada en el trabajo colectivo, acción cooperativa de los miembros de la sociedad con vistas a la transformación de la naturaleza en provecho propio. Las normas de carácter político-moral que organizan la cooperación social, son regulaciones estructurales que juegan un papel clave en el orden social. Para los individuos que pertenecen al modo de producción capitalista, esas reglas son expedientes para incrementar el beneficio empresarial, o bien instauran la aceptación de las condiciones de trabajo impuestas por el sistema. Las motivaciones de esos individuos vienen dadas por el deseo de consumo y la competencia por adquirir mayores cuotas de las mercancías, adjudicadas por la distribución mercantil del producto social. La racionalidad capitalista desliga los fines humanos, la autoproducción de la especie humana por el trabajo, de la actividad individual dirigida por el interés egoísta y los valores económicos, causando el tremendo desastre civilizatorio en el que nos encontramos.

Por eso, su reconocimiento de las realidades del capitalismo tardío –el desastre civilizatorio de la humanidad actual- le llevaron a una conclusión pesimista, a pesar de lo cual no dejó de plantearse las posibilidades de la racionalidad. Aunque esa actitud puede interpretarse como un retorno a las ideas que le proporcionó la lectura de Heidegger en su juventud, la intención de Sacristán no deja de ser inversa a la de éste: en lugar de la destrucción de la razón, la búsqueda problemática de su realización: la interpretación democrática de la historia y de la naturaleza humana por Rousseau -como sociabilidad originaria, pervertida por la riqueza y el desarrollo de las ciencias y las artes-, me parece la más adecuada para comprender este paso de la trayectoria intelectual de Sacristán, como muestra su escrito sobre el indio Gerónimo.

-/-

La filosofía de la práctica

La *práctica* es la categoría ontológica y gnoseológica fundadora de las tesis marxistas; podemos conceptualizarla como la actividad típica de la humanidad: la interacción de la especie humana con su medio ambiente, que abarca dos aspectos: el aspecto técnico de la transformación colectiva del medio natural por el trabajo colectivo; y el aspecto moral de la socialización de la especie humana por esa acción cooperativa. De ese modo, la práctica de hombres y mujeres se incardina en la historia natural de la especie humana, contribuyendo a la realización de ese proceso. Idealmente, pues, *la historia es el proceso de la humanización de la naturaleza por el trabajo y la socialización de la humanidad por la cooperación*. En la perspectiva ilustrada, esa evolución se considera el ‘Progreso’, conseguido gracias a la ciencia y al arte.

De ahí que la historia se constituya como la ciencia fundamental del ser social –como la teoría de la evolución lo es del ser biológico-. Pero desde el punto de vista

³⁶⁷ Sacristán señaló que la bondad de la epistemología científica es lo que hace tan peligrosa a la ciencia. En el modo de producción capitalista se sobredimensiona la importancia de la tecno-ciencia, para abandonar a los seres humanos a su suerte en un mundo que escapa a su comprensión.

materialista de los hechos históricos, la práctica humana en la historia no es un proceso meramente acumulativo de conocimientos y logros, sino que acaba frecuentemente en rotundos fracasos, pues se desenvuelve a través de profundas contradicciones que terminan en situaciones indeseables para la humanidad, -lo que técnicamente se denomina en términos marxistas '*alienación*'. Alienación en la historia significa que los productos del trabajo humano se vuelven contra el trabajador, la actividad humana crea obstáculos para el desarrollo de la propia humanidad. Esa situación deriva de la división de la sociedad en clases, dominante y subalterna, que origina la explotación del trabajo por la clase dominante, *alienación económica*, posibilitada por la dominación política a través del Estado y la dominación ideológica a través de la religión.

El tema de la alienación de la práctica humana, está relacionada con la problemática de la *ideología*, como conjunto de ideas que constituyen la falsa consciencia en los sujetos humanos de la historia. La ideología oscurece y distorsiona el proceso de toma de decisiones personal y colectivo, y es el correlato de la alienación producida por la desequilibrada organización social por clases. La única solución a ese problema es una permanente actividad reflexiva y analítica, tanto desde el punto de vista personal en el análisis de la propia conducta como actitud ética, como hacia las instituciones sociales y políticas que organizan la vida colectiva. Pues la confianza de los marxistas en una evolución racional de la civilización industrial hacia el socialismo, se ha revelado como demasiado ingenua, y fruto ella misma de una actitud ideológica que podemos definir brevemente como *economicismo*: el desarrollo de las fuerzas productivas traerá el socialismo gracias al desarrollo simultáneo de la razón humana y la conciencia de clase. Ese automatismo no se produce y hace falta un esfuerzo suplementario por hacer avanzar la conciencia de clase. Por ello la crítica de la ideología, tanto en sus formas religiosas como filosóficas, burguesas o proletarias, ocupó una parte importante de la tarea filosófica de Sacristán, especialmente desde que comprobó las deficiencias de la práctica comunista y la teoría marxista en la década de los 60.

Gnoseología del sentido común y epistemología científica

La primacía ontológica de la práctica parte de una interpretación materialista de la tesis aristotélica de que 'ser es en acto', lo que significa que los entes se caracterizan por una determinada forma de actividad –y no por una esencia intemporal, como los define la metafísica tradicional-. La historia es el resultado de la interrelación dialéctica entre la especie humana y la naturaleza terrestre, en la cual se modifican los ecosistemas para favorecer el desarrollo humano. Lo que quiere decir que el ser humano es el sujeto activo de ese proceso en el que la naturaleza es objeto de esa actividad específica. La hipótesis central del marxismo consiste en afirmar que el ser humano se constituye por el trabajo -actividad colectiva en el medio natural-, como el eje central de una serie de actividades de muchos tipos que llamamos práctica. Ahora bien, toda práctica humana en sociedad esta mediatizada por ideas, conocimientos y valores comunicados lingüísticamente, esto es, tiene sus presupuestos en los saberes y las creencias colectivas que la inspiran –lo que denominamos el *sentido común*-. La instancia que establece la presencia de esos ideales en la personalidad humana es la conciencia, que también realiza la mediación entre los instintos biológicos y la realidad social del ser humano.

Esa tesis es una afirmación de materialismo que toma en cuenta el lado idealista del ser humano –como señala Marx en la tesis I sobre Feuerbach-. Un primer significado de la palabra 'dialéctica' podría ser la presencia de los ideales en toda actividad humana,

individual y colectiva, personal y política, insertando la consciencia de los fines en la conducta práctica y en el saber teórico sobre el mundo representado por la ciencia; esa definición tiene un sentido ético-político, afirmando la conveniencia de mantener a la vista los objetivos para los que hacemos las cosas, ya que la persona y la sociedad se construyen a través de un plan de acción decidido conscientemente y sostenido en el tiempo. Materialismo dialéctico es el pensamiento que pone en relación los conocimientos científicos -y en general la experiencia del mundo natural atesorada por la humanidad en su historia-, con los valores e ideales colectivos que inspiran la acción moral y política, tomando en cuenta que ambos se sintetizan tanto en la acción personal-individual, como en la social-colectiva.

La ciencia se refiere a la experiencia de la humanidad, sistemática expuesta en un lenguaje depurado por la lógica formal, mientras que la filosofía explica las aspiraciones humanas a un orden social sin explotación ni alienación. Hay por tanto dos tesis de la filosofía del conocimiento: la epistemológica que define el conocimiento por la intersubjetividad -constituida a través del lenguaje abstracto y depurado de la ciencia en su descripción del mundo-, y la gnoseológica que define el conocimiento por su concreción práctica en la acción colectiva -en donde intervienen también los ideales de emancipación y las formas racionales de valorar la experiencia-. Puesto que el lenguaje es también una práctica colectiva, la epistemología es a su vez la especialización de la gnoseología para la filosofía de la ciencia. La primacía gnoseológica de la práctica significa que la verdad del conocimiento estriba en su concreción frente a las abstracciones científicas, y esa verdad exige su realización por la actividad humana en el mundo; lo que también significa que el punto de partida y de llegada de todo conocimiento verdadero es el *sentido común*.

El marxismo es la aspiración a lograr el comunismo por los medios descubiertos por la investigación científica. La actividad filosófica de Sacristán se caracterizó por explicar esa comprensión del marxismo, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento. Primero, porque consideraba que era éste el punto flaco de los teóricos marxistas -señalado también por el análisis filosófico de Jean-Paul Sartre-; y en segundo lugar, porque consideraba que ese defecto invalidaba el marxismo, desde el punto de vista de la modernidad más avanzada; ya que imposibilitaba a los filósofos marxistas entender adecuadamente el papel de las teorías científicas en el descubrimiento de la verdad y en su aplicación tecnológica dentro de la economía capitalista, con la consecuencia de la derrota de los procesos de construcción de la sociedad socialista. De ese modo, Sacristán señaló que la reflexión de Bogdánov -criticada por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*- era más acertada que la de éste último, porque profundizaba más en los problemas epistemológicos del desarrollo científico.

Tanto la ciencia como la reflexión filosófica, son afinamientos críticos del sentido común y muestran su capacidad cognoscitiva por su aplicación práctica en la vida cotidiana de la humanidad. La elaboración gnoseológica del sentido común consistirá en hacer explícitas y coherentes las aspiraciones profundas de las personas a una vida plenamente satisfactoria, en una sociedad armoniosa y bien organizada. El sentido humanista de ese ideal nos habla del desarrollo omnilateral de las capacidades humanas en cada personalidad, que evoluciona siguiendo sus inclinaciones hacia los valores espirituales -la belleza, la verdad y el bien-. Pero la sociedad moderna se funda en la productividad económica, lo que requiere la especialización de los trabajadores y exige la limitación o autolimitación de esas aspiraciones personales dentro de algún

determinado campo de la actividad estrechamente definido. Finalmente el descubrimiento de los límites ecológicos y ambientales del planeta Tierra, exige precisar aún más las limitaciones de la personalidad a aquellas que son compatibles con el equilibrio de la vida en la naturaleza. Esos tres estadios de elaboración de los valores e ideales –humanismo, productividad y ecología-, definen la evolución filosófica de Sacristán a lo largo de su vida.

El elemento que establece la continuidad de esos tres periodos es el personalismo marxista, que reflexiona sobre la reconciliación del individuo con su sociedad, en el marco de un orden armonioso y justo, fundado en la solidaridad y la racionalidad de las relaciones humanas. Sacristán defendió que el concepto de persona acuñado brevemente por Gramsci en su *Cuadernos de la cárcel*, -persona es un ‘centro de anudamiento’ de relaciones sociales y naturales-, era una definición suficientemente clara y precisa como punto de partida para una reflexión sobre el tema. El comunismo afirma que la realización del ideal de persona emancipada sólo puede darse en una sociedad sin explotación ni dominación, esto es, en la sociedad sin clases sociales. Además esa reflexión se complementa con una teoría de los valores, que viene desarrollada por Agnès Heller en la escuela Budapest durante los años 60.

Ese esquema del conocer humano se hace más complejo cuando consideramos la sociedad dividida en clases sociales. Aquella conciencia que representa los ideales sociales en su comprensión del mundo –portadora, por tanto, del sentido común- y que nos interesa desde el marxismo, es la de los trabajadores, la conciencia de clase. Pues la clase dominante que explota a los trabajadores, tiene intereses sociales que bloquean la conciencia de los procesos reales en la sociedad y la historia, como autoproducción de la especie humana por el trabajo. Así el capitalismo se funda en el ‘fetichismo de la mercancía’, que oculta el origen de la riqueza en el trabajo humano. El modo de pensar de la clase dominante es propiamente ideológico, y al tiempo es mayoritario entre los miembros de una sociedad, para que pueda sostenerse la dominación. Así la conciencia se transforma en una instancia ilusoria, falsa consciencia.

La filosofía es, por eso, la expresión ideológica de los puntos de vista dominantes en una sociedad, los puntos de vista propios de la clase dominante. De ahí que la única actividad filosófica admisible desde los intereses de los trabajadores sea la crítica de la cultura y la vida cotidiana, la crítica de la ideología. O como mucho la exposición histórica del desarrollo del pensamiento, investigación de las formas que adopta la conciencia ideológica de la dominación. Es importante anotar que la falsedad de la conciencia no significa que los contenidos de la conciencia sean falsos –de otro modo la ciencia, cultivada tradicionalmente por miembros de la clase dominante, no habría avanzado un ápice-, sino falsedad de su orientación conceptual, de los objetivos y fines de la acción, de los valores contenidos en ella. Dado que los trabajadores deben constituirse como clase dominante para acabar con la explotación, podría parecer que la clase obrera tiene que elaborar su propia ideología. Sin embargo, ese error típico de algunas corrientes marxistas, ha sido duramente combatido por Sacristán en sus principales escritos.

La filosofía como crítica

La filosofía no puede ser una postulación de ideales racionales obtenida especulativamente, sino que debe partir de una observación de las prácticas sociales. Un

conocimiento atento de los movimientos sociales nos descubre las aspiraciones presentes en la sociedad; la labor filosófica es la elaboración crítica de esos movimientos para obtener un núcleo racional, que permita establecer su dirección y su posibilidad real. El propio marxismo se constituye como la elaboración crítica del movimiento obrero moderno en la Europa de la revolución industrial. Como ha señalado Lukács, la ortodoxia en el marxismo estriba en el método, es decir, la operación de elaborar el sentir de las masas populares para establecer los fines de la acción política. Por eso en la reflexión de Sacristán hemos descubierto los elementos de continuidad –lo que podríamos considerar sus principios racionales, resumidos en la actitud crítica e ilustrada-, y los elementos de discontinuidad que varían a tenor de los acontecimientos históricos.

En el plano epistemológico de la reflexión metacientífica, se establece que la teoría debe estar sometida permanente a la crítica de los hechos. Toda teoría científica es provisional. Sin embargo, el criterio histórico y sociológico, realmente efectivo en la selección positiva de las teorías científicas, es su capacidad para insertarse en la práctica social. Aunque la certeza en las ciencias se obtiene mediante procedimientos de abstracción –en los que opera un principio de individuación o aislamiento de la experiencia sensible-, lo cierto es que el éxito de la teoría científica se mide por su inserción en la práctica social a través de la técnica. Por tanto, el criterio gnoseológico de la práctica es determinante en última instancia para la determinación de la verdad científica. Si el capitalismo ha podido sobrevivir a las revoluciones proletarias del siglo XX, ha sido por su capacidad para mantener la innovación tecnológica a través de la revolución informática y computacional, posibilitando la automatización de los procesos productivos. La comprensión del éxito del capitalismo y el fracaso del socialismo en el siglo XX, en relación con la revolución científico-técnica, forma parte de los principales intereses filosóficos de Sacristán en las últimas décadas de su vida.

Convencido de la irracionalidad de fondo en el modo de producción industrial, vigente en las sociedades desarrolladas bajo la ideología liberal, Sacristán señaló al mismo tiempo la insuficiente racionalidad de los movimientos políticos de la clase obrera, como un factor clave de su fracaso. Una irracionalidad con dos frentes: la incompreensión de la actividad científica y técnica desarrollada por el liberalismo y su modo de producción económico, y la insuficiencia de la articulación ético-política del movimiento hacia el socialismo. El problema consistió, como se ha señalado más arriba, en el empeño de construir una filosofía o una concepción del mundo proletaria, como elemento de su dominación democrática de clase. Pero eso se transformó en una ideología propia de una fracción burocrática de la sociedad, que se convirtió en una nueva clase dominante.

Esto es, la ciencia aplicada dentro del modo de producción capitalista se transforma en un medio de destrucción, ya sea de la humanidad, ya del medio natural terrestre, pues su éxito se mide en términos pragmáticos de dominación, y no de bienestar real –la sobreabundancia de las sociedades opulentas del globo terráqueo no puede entenderse como bienestar, sino como una vida viciosa-. Pero el modo de producción que se instauró por las revoluciones socialistas no fue capaz de superar la capacidad tecnocientífica del capitalismo, haciendo avanzar a la humanidad hacia un nuevo estadio de su evolución. Ésa es la paradoja en la que se desenvuelve el siglo XX, y que todavía no se ha resuelto. El capitalismo es el modo de producción que inserta el conocimiento científico en la producción, en la práctica económica de la sociedad humana; y no existe

todavía un modo de producción alternativo, que sea capaz de realizar esa función sin los tremendos costes ecológicos y culturales que crea la industrialización contemporánea.

El pensamiento de Sacristán en sus últimos años se dirigió a establecer y analizar los términos de esa paradoja, si bien toda su trayectoria intelectual le conducía hacia esa problemática. Para ello profundizó en el método de las ciencias sociales, tanto como en la teoría científica de Marx, tras haber ahondado en la lógica y la filosofía de la ciencia. La moderna investigación sobre la ciencia ha demostrado que el proceso de selección de los hechos relevantes a partir de conceptos teóricos –que constituye el núcleo de la investigación científica-, está determinado por experiencias previas de tipo colectivo y dirigido por finalidades del conocimiento establecidas socialmente. Según esa percepción, el conocimiento científico forma parte indivisible del todo cultural y es un elemento funcional dentro de la estructura social. Así resulta que las clases dominantes en el capitalismo –la burguesía financiera- están convencidas de la utilidad de la ciencia para resolver los problemas básicos de la existencia humana, y son capaces de desarrollar la investigación científica para perpetuar su dominación, desarrollando la economía de mercado. La explicación de ese fenómeno es una línea de trabajo, que, partiendo de las investigaciones de *El Capital*, y siguiendo con las reflexiones de Gramsci, así como las de Bujarin, promete ser fructífera para desentrañar algunas cuestiones fundamentales que afectan al problema que estamos tratando.

Una vez dilucidado y comprendido el mecanismo de la producción científica y su inserción en la producción económica, y una vez determinados los ideales emancipatorios presentes en la vida social, se trata de establecer un programa político, fundado en la síntesis entre nuestros conocimientos y nuestras aspiraciones humanas, y encontrar las fuerzas sociales capaces de hacer posible la realización práctica del programa establecido.

El marxismo como síntesis

Como ya se ha señalado, la modernidad ilustrada –evolución más reciente del espíritu humano, fundada en la racionalidad tecno-científica-, actúa en dos planos distintos: el plano epistemológico de la teoría científica, sistematización abstracta de la experiencia social; y el plano ontológico de la vida cotidiana, en donde prevalecen las formas del sentido común que inspiran la práctica concreta de la humanidad histórica. Mientras que buena parte de la filosofía contemporánea ha ignorado el problema, –el positivismo, ha excluido la reflexión sobre la práctica concreta considerándola no conceptuable racionalmente, y otra parte, el existencialismo, ha obviado la racionalidad científica, incluso despreciándola-, en la interpretación sacristaniana, insertar la racionalidad científica en la experiencia diaria de las muchedumbres humanas es la labor de marxismo –esfuerzo de creación de una cultura racional-, haciendo así filosofía de la práctica en continuación de la tradición ilustrada moderna. Eso es lo que entendió al señalar que el ‘marxismo es la filosofía de la ciencia de la ilustración’.

Esa labor no es pequeña. En primer lugar, esa educación científica de la conciencia ciudadana –elevación cultural de las masas-, tiene su condición en la consecución de una sociedad sin clases sociales, democrática y solidaria, como realización de los valores comunistas de las clases subalternas y la reconciliación de la humanidad con la naturaleza –o al menos, en una fase de transición, que el poder político esté en manos de las clases subalternas-. Por eso, en segundo lugar, al mismo tiempo se trata de mostrar

los límites del desarrollo científico, en dependencia de las necesidades y exigencias del equilibrio natural y la armonía en el orden social humano. Por tanto, en tercero, la filosofía de la práctica es la dialéctica que se produce en la interacción entre la ciencia y la política, entre el saber basado en la experiencia y la intención fundada en ideales (SPMI 157). La filosofía es así 'la política en la ciencia y la ciencia en la política', según la formulación de Althusser.

Dicho de otro modo, la humanidad moderna se mueve en dos planos al tiempo; el plano teórico de sus conocimientos intersubjetivos y el plano práctico de sus acciones colectivas. Entre ambas existe un abismo: los enormes éxitos de la racionalidad tecno-científica están acompañados de una profunda irracionalidad práctica en la evolución histórica, que se encamina hacia derroteros de peligrosa autodestrucción. Esa angustiada situación histórica –angustiosa para las personalidades más conscientes-, necesita ser modificada con cierta urgencia, lo que requiere un cambio en los modos de producción. Pero ese cambio supone un incremento de la consciencia personal y colectiva, en la formación del movimiento social por una nueva cultura y por un nuevo modo de producción. Lo que requiere un análisis depurado de la situación humana, un incremento de los saberes científicos y una evolución moral fundada en la consciencia.

El espectacular desarrollo científico de los últimos siglos, ha sido posible en el medio social creado por el modo de producción capitalista; sin embargo, junto a ese éxito encontramos enormes deficiencias que exigen una transformación del modo de producción capitalista. El problema filosófico planteado es que nuestra civilización tecno-científica ha fracasado a la hora de constituirse como una cultura satisfactoria desde el punto de vista práctico. El éxito del capitalismo ha consistido en haber sido capaz de hacer intervenir el conocimiento teórico en la producción económica a través de la innovación técnica. Pero su fracaso gravita sobre la falta de racionalidad en la organización de la sociedad, derivada de la insuficiencia del mercado como institución que organiza la cooperación social. Pues el mercado deroga las reglas que regulan moralmente la conducta humana, sustituyéndolas por el principio del interés económico como motivación principal de la acción. Entre los filósofos que establecen los principios de acción en la sociedad capitalista, esa falta de racionalidad se muestra como escisión entre el plano epistemológico de la ciencia y el plano gnoseológico de la vida concreta personal.

Del análisis de esas contradicciones en el modo de producción capitalista, se deduce que entre ambas realidades, ciencia y política, hay que establecer una mediación extraordinariamente compleja, que no siempre se salda con éxito y con frecuencia desemboca en la ideología –como muestra el actual estado catastrófico de la civilización industrial-.

-/-

La conciencia crítica

Una organización democrática de la sociedad se funda en la capacidad crítica de los ciudadanos, capaces de tomar decisiones racionales por cuenta propia. De ahí la necesidad de un desarrollo de la conciencia personal en sentido ético y político. La conciencia consiste en la identificación de la persona con los principios reguladores de la sociedad, que le permite establecer un control sobre su conducta. De ese modo, es una

reflexión sobre las razones que constituyen el fundamento para la decisión racional, de modo que configura las intenciones de un sujeto humano activo y transformador de la realidad. Debemos retomar la descripción clásica del comportamiento ético, que se funda en el conocimiento de sí mismo por parte del sujeto de la acción, con el objetivo de establecer la forma republicana del orden social –que tiene su modelo fundacional en la ciudad griega y la reflexión filosófica que de ella nace-. En sentido moderno, esa conciencia ética es crítica, dejando atrás el dogmatismo tradicional en las creencias religiosas: se pide a la persona que identifique los rasgos fundamentales de su situación histórica y actúe consecuentemente con ellos; el esfuerzo por alcanzar la reflexión consciente, sobre la base del conocimiento de los valores e ideales implícitos en la conducta personal, es necesario para evitar caer en la falsedad de la conciencia.

Es importante reconocer que en una sociedad con importantes logros científicos, la vida cotidiana y la reflexión colectiva siguen inmersas en importantes cotas de irracionalidad. Los importantes avances logrados en ciencias sociales, entre los cuales figuran los aportes del marxismo, no han conseguido mejorar las condiciones de la organización social. Tras el fracaso del proyecto revolucionario que parecía poder materializarse en el siglo XX, en el último cuarto de siglo se ha manifestado en toda su tragedia, la incapacidad de la conciencia personal para cubrir los objetivos que le ha asignado el proyecto ilustrado de emancipación social, cuya culminación es el marxismo. Episodios angustiosos de la historia reciente que parecían superados para siempre, podrían volver a repetirse. Esa incapacidad es lo que se ha llamado falsedad de conciencia.

El análisis existencialista descubre la inautenticidad de la vida humana como un producto de la alienación social en el capitalismo; y define la falsedad de la conciencia en términos gnoseológicos, afirmando que la ciencia no puede comprender lo humano. Lo que se puede traducir con la formulación de dos tesis antagónicas más arriba examinadas: la afirmación epistemológica de lo objetivo como intersubjetividad en la ciencia y la afirmación gnoseológica de lo verdadero como lo concreto que aparece en la inmediatez de la práctica.³⁶⁸ En la distancia entre ambas aparecen las confusiones de la conciencia, como no coincidencia de la experiencia inmediata subjetiva y personal con la realidad definida racionalmente por la intersubjetividad científica.³⁶⁹ Es a partir de esta dificultad donde se produce una deficiente sistematización de la práctica humana, y sobre ésta se instala la ideología como representante fantasmático de la conciencia alienada, dada la insuficiencia de lo teórico para captar la concreción. Una situación que conduce a la alienación social negativa, como producción de realidades perjudiciales a la humanidad.

Esa tesis debe ser corregida por la comprensión dialéctica marxista de la ideología y la falsa conciencia, que deriva de la constitución de la sociedad en clases y la explotación de los trabajadores por la clase dominante. He ahí una de las fuentes de los errores y onubilaciones de la conciencia, que puede conducir a la alienación personal: el idealismo de las capas intelectuales considera que la causa de toda la realidad son las ideas, imponiendo la visión abstracta de la realidad a las actuaciones concretas de la

³⁶⁸ Al análisis de esa diferencia se dedica el libro de V.I.Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*.

³⁶⁹ Una alienación que en el plano de la psicología individual puede entenderse como neurosis: divorcio entre lo que se afirma en el plano lingüístico y comunicativo, y lo que se hace en el plano práctico de la vida cotidiana.

producción. Por tanto para obtener una idea adecuada de la realidad es necesario tomar en cuenta el punto de vista de las gentes trabajadoras, que se encuentra en contacto directo con el mundo natural. Para ello se hace necesario, primero, que los trabajadores puedan elaborar su propio punto de vista –el desarrollo de una cultura popular-; y segundo, que tengan acceso a los lugares de decisión política –una democracia popular-. Son los objetivos de una política marxista.

Dicho en el plano epistemológico de la investigación científica: al sistematizar el conocimiento es necesario tener presentes las finalidades buscadas de la teoría -y aquellas consecuencias no queridas que sí se pueden prever-, como precaución para eludir el ideologismo en las ciencias sociales y en la investigación científica en general. La labor de presentar los valores subyacentes a la investigación corresponde a una sociología crítica del conocimiento, o bien a la crítica filosófica de la ideología. En cambio, el ocultamiento de las consecuencias prácticas de la investigación por la filosofía positivista de la ciencia, propia del liberalismo dominante en las democracias representativas, conduce a una manipulación capitalista del conocimiento científico en contra de los intereses de los trabajadores y clases subalternas de la sociedad –también en contra de la humanidad como manifiesta el problema ambiental y ecológico-. Según la teoría marxista, estas entidades son los portadores de los ideales humanos racionales y eso explica la enorme irracionalidad de la civilización presente. El relativo fracaso histórico de los partidos comunistas europeos, sin embargo, se traduce en una reconsideración de las actitudes básicas de las capas sociales trabajadoras, como nos muestra Sacristán en su última reflexión.

-/-

El programa político del siglo XXI: el desarrollo de los movimientos sociales

En este siglo que comienza, sigue vigente la utilidad del análisis marxista de las realidades sociales, como instrumento para la construcción sintética de un programa político de la emancipación humana. Pero esa vigencia debe sustentarse en las condiciones que Sacristán fijó, a lo largo de su dilatada reflexión filosófica, sobre la actividad política de las clases subalternas con el objetivo de construir un orden social más justo. Esas condiciones no son ni más ni menos que las circunstancias históricas que son el resultado de la evolución humana en los últimos milenios: el haber alcanzado determinados límites en el desarrollo de las fuerzas productivas, que no pueden ser sobrepasados sin poner en peligro la existencia de la propia humanidad. La aparición de esas constricciones no contempladas por el marxismo anterior, modifica algunas perspectivas que fueron básicas en épocas anteriores, como la idea de una sobreabundancia de riquezas que formaría la base material del orden socialista eliminando el reino de la necesidad. Entre otras cosas porque esa sobreabundancia ya se ha producido en las sociedades desarrolladas, sin promover el desarrollo social correspondiente, a causa del imperialismo como forma de organización política y económica del mundo actual.

El relativo fracaso del socialismo –relativo, porque no viene acompañado del éxito de la sociedad capitalista en resolver los acuciantes problemas de la humanidad-, y la aparición de la nueva problemática ecológica, disolvieron como un azúcarillo en agua las viejas ideas y organizaciones comunistas; los movimientos sociales vinieron a sustituirlas. Sin embargo, la clase obrera continúa siendo una fuerza organizada en todo el mundo, hay países estructurados bajo su hegemonía en forma de Repúblicas

populares o democráticas, y su lucha sigue siendo un factor ineludible de la organización política en el mundo contemporáneo. El problema clave en la construcción del programa político racional que supere el modo de producción capitalista, consiste, por tanto, en conectar ambos aspectos: la necesidad de una economía sostenible, respetuosa con el medio ambiente, como eje de ese programa y la fuerza organizativa de los trabajadores puesta al servicio de la emancipación humana, como fuerza impulsora de la realización del programa. Esto vino formulado por Sacristán como *la alianza del movimiento obrero con la ciencia*.

Finalmente señalar también que la paz mundial es una condición insoslayable para el socialismo, del mismo modo que la guerra imperialista es el producto directo del capitalismo. El movimiento por la paz ha sido a lo largo del siglo XX uno de los impulsores del cambio en el modo de producción y continuará siéndolo en el XXI. Acabar con las guerras significa reforzar las instituciones internacionales de diálogo y solución de conflictos, empezando por la ONU y sus diferentes instituciones, y desarrollando los Tribunales Internacionales, amén de sustituir las entidades financieras internacionales que imponen políticas económicas neoliberales.

También el feminismo constituye un movimiento social que impulsa la democratización del orden social en sentido republicano. La necesidad de la emancipación de las mujeres, el acceso a la educación y a la producción, su independencia y autonomía, constituye uno de los Objetivos del Milenio propuesto por la ONU –del mismo modo que la salud materna, que las mujeres no mueran en el parto-. También la ONU ha subrayado que ese proceso de emancipación femenina constituye una garantía contra el crecimiento desmedido de la población humana, pues se comprueba que el acceso de las mujeres a la cultura y al trabajo está relacionado con el descenso de la tasa de natalidad.³⁷⁰

³⁷⁰ Como ejemplo evidente, compárese la tasa de natalidad de las mujeres españolas a mediados y a finales del siglo XX.