

Homenaje a Sacristán: una reivindicación del marxismo español

Javier Ruiz Moscardó
ruizmos2@uv.es



Jacobo Muñoz & Francisco José Martín (eds.), *Manuel Sacristán: Razón y emancipación*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017. (Con ensayos de: Albert Domingo, Mario Espinoza, María Francisca Fernández Cáceres, Pablo López Álvarez, Salvador López Arnal, Francisco José Martín, Eduardo Maura, Jacobo Muñoz, César Rendueles, Sergio Sevilla y Luis Vega).

En una nota al pie de sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Perry Anderson se interrogaba en los siguientes términos: «¿Por qué España nunca dio un Labriola o un Gramsci, pese a la extraordinaria combatividad de su proletariado y su campesinado aún mayor que la de Italia, y a una herencia cultural del siglo XIX, que, si bien ciertamente menor que la de Italia, estaba lejos de ser despreciable?». Poco después, tras la sorprendente afirmación de que el único impulsor del marxismo en España con densidad intelectual ha sido Miguel de Unamuno (nadie resumiría hoy el legado del ensayista, pese a su temprana e interrumpida filiación socialista, como *el* marxista español por antonomasia), especula el pensador inglés con que la falta de «una obra marxista de importancia en el movimiento obrero español del siglo XX» quizá se deba a la ausencia en nuestro país de una tradición de pensamiento filosófico sistemático. Aunque la afirmación sea aventurada y el diagnóstico superficial, lo cierto es que el pensamiento (marxista) español, con

frecuencia tenido por inexistente o irrelevante, ha quedado fuera del canon que ha ido configurando los entresijos del marxismo occidental: por nombrar unos pocos hitos, Italia tuvo a su Della Volpe y Francia a su Althusser; Gran Bretaña, su escuela tardía de «marxismo analítico», y Alemania, por supuesto, su imbatible teoría crítica. Pero España, presunto erial intelectual durante casi cuarenta años de cerrado y sacristía, habría quedado de nuevo a la zaga de una Europa que regurgitaba heterodoxias, (re)lecturas críticas, revisionismos variados, capillas académicas y vanguardias tan inoperantes como prestigiosas.

Pues bien: de la constatación de este olvido surge la intención última de la obra que nos ocupa, y que no es otra que reivindicar a Manuel Sacristán Luzón como el gran pensador marxista español que los azares de la historia –y, más aún, de la historiografía de las ideas– han hurtado hasta la fecha. En otros términos, *Manuel Sacristán: razón y emancipación* –conjunto de trabajos dedicados a la magna figura de este lógico, filósofo de la ciencia, pensador comunista e incansable traductor y editor– pretende desmentir a Anderson y demostrar que sí que ha existido al menos un pensador de importancia insoslayable en el marxismo español del siglo XX.

Con este gesto, además, la editorial Biblioteca Nueva abunda en su esfuerzo por realzar a sendas figuras de la filosofía española todavía no reconocidas como merecen. Junto con la obra de 2015, *Constelaciones intempestivas: en torno a Jacobo Muñoz*, este libro aporta no pocos materiales para la elaboración de una historia del marxismo español que está todavía por escribirse. Y late en el trasfondo de ambas, sin duda, la convicción de que una historia tal debiera constituir un capítulo de honda importancia en el estudio de un marxismo occidental que, sin la aportación española, resta aún incompleto.

Abre la obra una primera sección, compuesta por cuatro trabajos, dedicada fundamentalmente a recorrer la biografía de Sacristán y a desentrañar los motivos por los que un joven falangista, brillante y entusiasta, deriva en un militante comunista no menos entregado y convencido. Comencemos por un momento clave de esta conversión que, con todo, no fue sino un proceso gradual y madurado lentamente que combinó una deriva intelectual muy meditada con ciertos rasgos del carácter y temperamento del maestro.

El año 1956 supuso un punto de inflexión definitivo en la vida de Sacristán. Fue aquel un año especialmente convulso en la España franquista. La opción autárquica y aislacionista propugnada por el régimen durante la posguerra se reveló por fin como una política económica ruinosa, lo que disparó un proceso inflacionista que desembocó en una oleada de huelgas que habría que sumar a otros intentos de protesta acontecidos los años anteriores, y que en conjunto provocaron la decisión del gobierno de intentar un tímido aperturismo en el panorama político interna-

cional. En la Universidad, a raíz de la organización de un congreso estudiantil al margen del SEU, y unido a cierta convulsión ocurrida con motivo de la muerte de Ortega un año antes, se estaba incubando un movimiento de oposición estudiantil que estalló en febrero y que ha llevado a algunos autores a hablar de «la revuelta de la generación del 56». Los sucesos provocaron una crisis política de calado que culminó con la detención de varios estudiantes, la dimisión de Laín Entralgo como rector de la Universidad Complutense y el cese del ministro de Educación, Joaquín Ruiz-Giménez. Sacristán vivió ajeno a estos acontecimientos, que sin embargo le dejaron una profunda impresión. Desde 1954 se encontraba estudiando gracias a una beca en el Instituto de Lógica Matemática y Fundamentos de la Ciencia de Münster, el célebre centro fundado por Heinrich Scholz en 1943, donde consolidó nuestro autor su formación en Lógica. En la primavera de ese año hubo de tomar una de las decisiones más importantes de su vida: ante la oferta de ingresar en el instituto y proseguir su carrera en Alemania, y tras una larga noche en vela dedicada a sopesar la situación, decidió rechazar el puesto y regresar a España. Albert Domingo refiere como sigue los motivos de Sacristán:

Las razones de suficiente peso para ello [regresar a España y rechazar el trabajo] –que comportaban la consiguiente renuncia a su especialización académica y a su dedicación profesional plena en el campo de la lógica– solo podían ser de orden moral y político, con el trasfondo histórico de una España sometida al fascismo (p. 69).

En efecto, tras su vuelta a España, y seguramente con la ayuda de Jorge Semprún, ingresará en el Partido Comunista y comenzará una incansable labor de «análisis, difusión y discusión crítica del marxismo» (p. 71) que ya no abandonará durante el resto de su vida. El propio Sacristán reconocerá años después que la crisis política del 56 había agudizado, cuando no provocado, otra crisis de identidad personal que llevaba arrastrando largo tiempo y que saldó con su decisión de participar activamente en el compromiso por la transformación de su entorno social. Con todo, ¿cómo explicar rigurosamente el tránsito del falangismo juvenil a un cierto liberalismo personalista de ascendencia orteguiana y, finalmente, al comunismo de partido, más allá del recurso a estos tópicos manidos acerca de la conversión personal y la crisis de identidad?

A esclarecer el trasfondo biográfico que posibilitó esta decisión trascendental, culmen de un proceso de maduración personal e intelectual, ayudan los trabajos de esta primera parte. Con más frecuencia de la deseable, los cambios honestos de parecer intelectual se abordan desde el simplismo más esquemático: o bien se alude a determinados acontecimientos biográficos –dramáticos, por lo general– que supusieron un desgarramiento interior en el pensador, y que acabarían justificando un cambio de rumbo vital en la forma de una ruptura radical, o bien se despacha el problema refiriendo una lenta conversión puramente intelectual, como si la propia vida y el pensamiento formaran dos esferas incomunicadas. Merece destacarse

el esfuerzo de esta sección por rehuir tales esquematismos y ofrecer un análisis mucho más complejo. A este respecto, el artículo de María Francisca Fernández Cáceres, que se centra en la etapa juvenil de militancia falangista, es revelador. Inspirándose en la noción de «disposiciones básicas» esgrimida por Pierre Bourdieu, trata de explicar la conversión de Sacristán evitando la idea de una ruptura radical provocada por alguna suerte de revelación o un acontecimiento decisivo. En pocas palabras, la tesis que allí se defiende consiste en que las mismas disposiciones que lo facultaron para aumentar las filas del falangismo fueron las que, andando el tiempo, lo dirigieron hacia el comunismo. Disposiciones que aúnan, a la vez, una historia familiar concreta y un contexto sociopolítico determinado. Veámoslo.

El padre de Sacristán fue un falangista de primera hora muy bien situado en la administración, que incluso trabajó al estallar la guerra en la Delegación de Guatemala (posición privilegiada que permitió a la familia desplazarse ya desde los primeros meses de la contienda, primero a Valencia y más adelante a Italia y a Niza, donde por cierto Sacristán pudo ejercitarse en algunas lenguas extranjeras y empaparse del ambiente de distintos países y sistemas educativos más avanzados que la España del momento). La madre, por su parte, representaba a la pequeña burguesía castellana y hacía gala de un catolicismo practicante y un carácter, en palabras de Vera Sacristán, hija del maestro, «previsor, responsable, creyente y de resignación» (p. 29). Fue la madre quien transmitió al futuro filósofo sus primeros recursos culturales, enseñándole a leer y a escribir antes de acudir a la escuela; y fue ella también quien insistió en matricularlo temporalmente en un centro de la Institución Libre de Enseñanza, donde pudo Sacristán acceder a un ambiente progresista y laico que había de contrastar con posteriores experiencias educativas mucho más grises. Disponemos de testimonios fiables que ratifican la huella indeleble que dejó la madre en Sacristán, pieza clave del carácter del filósofo y objeto de la admiración y el cariño del hijo mayor. Concluye Fernández Cáceres lo siguiente:

Todo parece indicar que ciertas disposiciones muy marcadas en Sacristán, un *habitus* militante, de compromiso, de seriedad, de rigor, de sentido de la responsabilidad, de ir hasta el final, provienen de la influencia materna [...]. El proceso de interiorización de la identidad intelectual tiene su asidero en la impronta materna (pp. 30-31).

Tras la guerra, ya instalada la familia en Barcelona, se vinculó Sacristán a la Falange, siguiendo la costumbre de egresar en la organización de muchos hijos de los vencedores de la guerra. Y será en esta intensa experiencia militante donde el joven Sacristán podrá sintetizar los dos focos familiares que habían forjado su carácter: de un lado, la entrega temperamental de la madre, ejemplo de «seriedad, rigor, esfuerzo [y] obediencia» [p. 35]) y, del otro, «la fuerza, la violencia, el coraje, el heroísmo y el rigor» (*ibid.*), aportados por la virilidad castrense que representara la herencia paterna. Serán estos mismos rasgos, ya firmemente incardinados en su carácter y cosmovisión, los que comparecerán en su tránsito al comunismo.

El resto de la historia es más conocido, y en ella abundan, profusamente documentados y excepcionalmente claros y sintéticos, los trabajos de Moreno Pestaña y Domingo Curto. En el instituto Balmes de Barcelona trabará amistad con un grupo de jóvenes falangistas –de entre los que destacan José María Castellet, Juan Núñez y Juan Carlos García Borrón– con quienes emprenderá algunos proyectos literarios juveniles, auspiciados por un entorno que espoleaba sus naturales inclinaciones intelectuales, y con los que posteriormente emprendería la aventura de la revista *Laye*, protegida por una parte del régimen y caldo de cultivo de aspirantes a intelectuales orgánicos surgidos de la clase media. También allí conocerá a un personaje clave en su formación, el profesor de filosofía Joaquín Carreras Artau, depurado finalmente por haber militado en Acción Republicana entre 1931 y 1933 y haber pertenecido a FETE-UGT. En ese contexto, nuestro filósofo se zambulle en la década de los cuarenta en una cultura falangista en la que desarrolló su primera formación política y a partir de la cual accedió a la figura de un Ortega que, en cetero resumen de Moreno Pestaña, «cada capilla intelectual podía invocar dándole un contenido diferente. El mundo de *Laye* buscaba al Ortega liberal y sobre todo al intelectual de fuste capaz de dialogar con lo más granado de la filosofía europea» (pp. 49-50). En síntesis, la influencia del magisterio del instituto Balmes, sus andanzas como director de la revista *Laye* y la lectura de algunos primeros espadas de las pugnas filosóficas del momento (Jaspers, Heidegger, Sartre, Simone Weil y, por supuesto, Ortega) fueron desbrozando el camino que llevaría indefectiblemente a la *opción comunista*.

A partir de entonces, su vida profesional quedará sometida a constantes sacudidas, represiones y fricciones institucionales –es ya célebre la injusticia que se produjo al serle negada, en 1962, la cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia en favor de Manuel Garrido mediante amaños del tribunal–, a su dedicación a las «gestiones» (así llamaba Sacristán a las labores organizativas de militancia clandestina), su desempeño en tareas de edición y traducción (únicas opciones para asegurar el sustento familiar, habida cuenta de su inestabilidad laboral) y su incansable trabajo como pensador y escritor marxista.

Este conjunto de azarosas condiciones, que será una constante en la vida entera de Sacristán, terminó provocando a principios de los setenta un segundo momento de inflexión que sumar a la crisis del 56, esta vez detonado por una grave depresión nerviosa que detuvo parcialmente su actividad y lo llevó a abandonar sus responsabilidades en el PCE y en el PSUC, así como a replantearse ciertos presupuestos nucleares de su cosmovisión marxista en virtud de la irrupción de los movimientos sociales surgidos tras el terremoto del 68. Como bien sintetiza Domingo Curto, esta última etapa le llevó a «establecer un cierto recogimiento político e intelectual que ya no se plasmaría en ninguna militancia activa [...] sino en una participación directa en núcleos de discusión y de combate ideológicos» (p. 78). Fruto de este viraje surgieron la revista *Materiales*, en 1976, y más tarde *Mientras Tanto*, ya en 1979. Por último, los postreros años de su vida los dedicaría a la recuperación y

difusión de textos de Marx y Engels tanto en España como en Latinoamérica. Finalmente, el maestro moriría en 1985, mismo año en el que llegó un resarcimiento desgraciadamente tardío cuando el gobierno le nombró catedrático extraordinario de modo simbólico.

Si hubiera que detectar un punto de enlace en el periplo del autor, un principio hermenéutico que justifique las decisiones y virajes de Sacristán y se ancle como *leitmotiv* transversal de sus escritos, este lo aporta resueltamente Jacobo Muñoz en el texto que abre la obra. Sacristán, defiende Muñoz, fue ante todo un *maestro*. La figura del maestro confronta aquí con todo el elenco de variantes que, durante la segunda mitad del siglo XX, ofertó el mercado de las ideas a propósito del *intelectual* y su función social. El propio Sacristán, a tenor de unas declaraciones propias (véase las pp. 59-60), quizá podría sentirse cómodo con el rótulo, dada su oposición visceral al modelo de intelectual elitista que, desde su impoluta torre de marfil, pontifica sinsentidos pretendidamente críticos que en el fondo slo reflejan su ilimitado narcisismo. En conclusión: su condición de maestro entronca con la tradición socrática, filtrada por el magisterio de Ortega, y se anuda en su compromiso ético-político como decisión existencial y apuesta personal. Y es precisamente esta convicción la que explica, en última instancia, tanto su trabajo como sus actitudes y actividades. Sírvannos las siguientes palabras de Muñoz como síntesis global de esta primera sección:

Un maestro es alguien que enseña, que es capaz de enseñar, pero no por poseer una cantidad superior de conocimientos, sino por ser un portador y comunicador de saberes que mejoran la vida. Y que precisamente por eso no concibe la enseñanza como adoctrinamiento. Más bien aspira a convertirla en un ejercicio de seducción. Que invita a asumir un determinado *ethos*, del que él mismo es ejemplo y cifra [...] Sacristán nunca aspiró a ser un erudito [...]. Tampoco se identificó con el intelectual tradicional [...]. Siempre prefirió dotarse de instrumentos de comprensión del mundo, antes que de saberes específicos, de radio limitado, nada desdeñados, por otra parte, por él. Y desde esa intencionalidad básica practicó una conducta mental hecha del esfuerzo de conocer y de la voluntad de transformar (pp. 20-21-23).

La segunda parte del libro, la más amplia, queda destinada al pensamiento de Sacristán. Una vez asentadas las variables del *hombre de carne y hueso* y sus vicisitudes vitales, entramos en diversos trabajos que aspiran a captar las claves del marxismo de Sacristán y que pueden leerse como introducciones sinópticas realmente útiles para una primera toma de contacto con el autor. En lo que resta, no entraremos en el resumen de su pensamiento –el lector interesado puede comenzar por cualquiera de las reconstrucciones que la obra propone–, sino en algunos puntos de engarce de los diferentes enfoques propuestos que quizá sirvan como orientación y punto de referencia.

Decíamos anteriormente que el legado de Sacristán ha de entenderse desde su particular ejercicio como «intelectual» comprometido, mucho más cerca del *ethos* socrático-orteguiano que de cualesquiera versiones al abasto de una *intelligentsia* orgullosamente autosatisfecha. Es en virtud de este impulso como ha de leerse su voluntad de no reducir su quehacer a mero «compañero de viaje» del comunismo, mucho menos a docto erudito que cosifica su sapiencia mediante la esquematización profesoral desconectada del combate político, sino que decide, avanzando ya vitalmente su futura reivindicación del marxismo como una *praxeología*, inmiscuirse totalmente en labores organizativas de partido. El compromiso de Sacristán, así, opera en una doble vertiente: por un lado, incansable y prolífico pensador y escritor, validando con su ejemplo aquello de que no hay mejor praxis que una buena teoría; pero por otra, como envés de esa labor y como imperativo para desquitarse de tentaciones intelectualistas, arriesgando su integridad en diversas tareas de una exigente clandestinidad.

Esta situación no es anecdótica. Como recuerda Pablo López, una de las características del marxismo occidental a tenor de Perry Anderson resultó ser la «creciente escisión entre la teoría socialista y la práctica de la clase obrera» (p. 147). El pensamiento de Sacristán, por el contrario, supone a este respecto una línea de fuga, pues su obra se revela como un contrapunto diseñado para rearticular ambas prácticas, cuestión que le llevará a afinar su arsenal conceptual y a desdeñar continuamente cualquier teoreticismo desconectado de la praxis combativa. Es esta vocación por esclarecer la relación entre teoría y praxis como núcleo del marxismo –y, como corolario, su implicación más importante: la relación entre el conocimiento positivo aportado por las ciencias y el conocimiento dialéctico con aspiraciones transformadoras– lo que llevará a Sacristán a establecer dos planteamientos recurrentes en sus escritos, a saber: su concreción de qué haya de entenderse como *dialéctica* y su concepción del marxismo como una *praxeología*. A exponer críticamente tales nociones, concebidas como claves conceptuales del pensamiento de nuestro autor, se dedica el grueso de los trabajos de esta segunda sección (sin abandonar la figura resultante de la unión de estos vértices: el particular intelectual que encarnó Sacristán). En la *praxeología* insistirán César Rendueles y Eduardo Maura; en la *dialéctica*, Mario Espinoza, Pablo López y Sergio Sevilla. Mención aparte merece el trabajo de Luis Vega, quien rastrea y reconstruye la concepción de la lógica de nuestro filósofo y calibra su importancia en la materia (pues no hay que olvidar que nuestro autor publicó dos obras que lo sitúan como un gigante dentro de la lógica hispana: la *Introducción a la lógica y al análisis formal*, de 1964, y la *Lógica elemental*, aparecida a título póstumo en 1996).

En todo caso, cabe subrayar que la cuestión metodológica recobra, en estos textos, su lugar central en la exégesis del marxismo. Pues, en definitiva, ¿qué tipo de estatuto epistemológico posee la dialéctica marxista? ¿cómo deben comprenderse las aspiraciones de científicidad del materialismo? ¿qué relación exhiben la racionalidad metodológica y sus estándares modernos con los ideales transformadores

de la praxis revolucionaria? ¿qué tipo de saber resulta del pensamiento dialéctico y cuáles son tanto su objeto como su objetivo? Cuestiones de este tipo sobrevuelan las páginas de esta segunda parte, siempre con la intención de actualizar el pensamiento de Sacristán y utilizarlo como ariete para pensar sendas problemáticas del presente.

Por enfocar la cuestión, podemos convenir que uno de los aspectos nucleares consiste en delimitar la afirmación de Sacristán de que la dialéctica debe concebirse como un *estilo de pensamiento* antes que como un método o un saber científico positivo. Subraya nuestro autor –sin ir más lejos, en ese texto ya clásico que es «La tarea de Engels en el *anti-Dühring*»– el contraste entre el método de la ciencia positiva –analítico, reductivo, fragmentario, cuantitativo y abstracto– y el proceder de la dialéctica –reconstructivo, global, concreto, cualitativo y totalizador–. Como bien resume Rendueles, «la primera vía partiría de lo real y concreto para aislar sus determinaciones más simples en categorías [...] [mientras que la segunda] consistiría en el trabajo interno de relación conceptual, de síntesis de determinaciones simples que permiten el acceso a una figura de la sociedad histórica como totalidad: un todo complejo, estructurado y contradictorio» (p. 112). De este modo, la metodología analítico-reductiva de las ciencias, basada en la descomposición de los fenómenos hasta su reducción a relaciones cuantitativas, ha de ser completada por un tipo de discurso que supere la particularización con vistas a abrir el espacio de lo cualitativo y el ámbito de la concreción, y como modo de afrontar y superar la parcial y fragmentaria experiencia de la realidad que domina este primer (e irrenunciable) nivel. En otros términos, la dialéctica añade al conocimiento positivo el momento de *síntesis totalizadora o individuación concreta*. Tal proceso queda tan brillantemente concretado por Mario Espinoza que merece la pena citarlo *in extenso*:

El conocimiento dialéctico solo será tal por su referencia al todo, a la totalidad social y a sus procesos de producción, reproducción y antagonismos internos. La teoría marxista habrá de ser, por tanto, la elevación a síntesis conceptual de diferentes esferas de conocimiento, generando a partir de ellas un tipo de saber global capaz no solo de restituir las dimensiones cualitativas excluidas por las ciencias particulares, sino además de establecer una interrelación entre ellas para una comprensión profunda de la coyuntura histórica y sus contradicciones (p. 104).

La contraparte de esta concepción de la dialéctica será la noción de *praxeología*. Si Sacristán ha empujado la dialéctica hacia lugares que superan la noción clásica (pura y/o formal) de teoría –resignificándola como un estilo intelectual de carácter *científico-artístico-filosófico*–, no hay que perder de vista que esta semántica comparece porque, recurriendo ahora a Sergio Sevilla, «la dialéctica encuentra su espacio en la voluntad de articular conocimiento, concreción y acción» (p. 166). En consecuencia, por *praxeología* cabrá comprender, de modo general, una suerte de fundamentación y formulación racional de un proyecto político transformador, apoyado en las ciencias positivas, pero no limitándose a ellas (pues de ese modo

no hallaríamos más que tecnocracia o idolatría de la técnica). El tránsito del nivel epistemológico-científico hacia el saber ético-político se consume aquí. La dialéctica, por tanto, una vez subrayada su motivación praxeológica, tiene necesariamente consecuencias: la intervención revolucionaria con vistas a la transformación hecha *proyecto* (alejada, por tanto, del voluntarismo, el decisionismo y el espontaneísmo). Volvamos a Espinoza para cerrar el círculo, reuniendo los elementos que hemos dispersado: «la teoría se convierte así en un instrumento eficiente para una intervención colectiva en el medio histórico-social, una acción cuyo objetivo último es la transformación revolucionaria del modo de producción capitalista» (p. 104). Los matices de todo este procedimiento se encuentran detalladamente pormenorizados en los trabajos que integran la sección; a ellos dirigimos la atención del lector interesado en profundizar.

Cierran el libro dos artículos, uno de Francisco José Martín y otro de Salvador López Arnal, encuadrados bajo el epígrafe «la obra». El primero concentra los avatares biográficos del autor en conexión con sus textos más importantes y la aparición de sus influencias más notorias. El segundo propone la recopilación, por parte de uno de sus discípulos más destacados –y que más trabajo ha dedicado a la difusión y edición de sus obras– de los textos fundamentales, aportando una completa exposición bibliográfica concebida para orientarse en la variada y dispersa selva de los escritos de Sacristán.

Vida, pensamiento y obra quedan así reunidos en un volumen que sin duda funciona como una introducción a la imponente figura de Manuel Sacristán, capaz de interesar tanto a legos como a iniciados; una introducción que no esconde su vocación de homenaje a un maestro –a una forma de ser, de pensar y de vivir– que algún día debiera reivindicarse no solo como un episodio de interés en la historia del marxismo occidental, sino como un pensador fundamental de todo plan de estudios solvente sobre historia de la filosofía española.

.....
JAVIER RUIZ MOSCARDÓ es doctor en filosofía por la Universitat de València con una tesis doctoral sobre filosofía del cine. Ha sido investigador pre-doctoral durante cuatro años en el Departamento de Filosofía de la UV ha realizado estancias de investigación en la Università Ca'Foscari de Venecia. Sus áreas de trabajo principales son la «Filosofía del cine», la «Crisis de la epistemología» y la «Metafilosofía».