

# EL CORATGE D'UN PENSAMENT SENSE AMBICIONS METAFÍSQUES

M.<sup>a</sup> ROSA BORRÀS

Els elements que configuren el pensament filosòfic de Manuel Sacristán són força complexos. Intentaré, en aquest breu escrit, de suggerir alguns criteris que potser ajudaran a treure'n l'entrellat.

Parteixo d'una hipòtesi prèvia: hi ha en la seva obra una filosofia pròpia i, a més, aquesta és la principal força inspiradora de tota la seva vida. Segons el meu parer, en la seva producció intel·lectual no apareix cap ús fragmentari de la intel·ligència ni tampoc dispersió d'esforços. Succeeix certament que mai no va explicitar d'una manera ordenada un discurs sobre la seva noció de filosofia; podem trobar, però, objectivada en els seus escrits aquesta línia de força que permet d'identificar i valorar el seu treball intel·lectual d'una manera més justa i profunda. Cal assenyalar, també, que aquesta explicitació ell no la féu conscientment, o almenys hom pot afirmar que la renúncia a aquest camí d'exposició oberta d'una filosofia pròpia és coherent amb els principis fonamentals de la seva manera d'entendre la filosofia, car parteix precisament del rebuig de la filosofia acadèmica.

Documentar aquesta afirmació, però, exigeix d'examinar abans algunes qüestions prèvies. De tota manera, sense cap anàlisi prèvia, allò que sí que hom pot afirmar és la importància que té en la seva activitat filosòfica la ruptura amb el pensament acadèmicament dominant i amb tot pensament encadenat al poder polític i social.

## *Fonts inicials*

Els escrits del 1953 donen testimoni de la influència d'Ortega y Gasset. Aquest autor és citat bastant sovint per Sacristán fins els darrers dies de la

seva vida. Ací, però, ens interessa de veure com d'Ortega y Gasset treu suficients idees per tal de procedir a una anàlisi de certs aspectes gnoseològics en el pensament de Heidegger. Abans de la seva tesi doctoral publicà un extens estudi sobre la noció de veritat en Heidegger.<sup>1</sup> Aquest estudi ens indica ja certes preferències: els problemes del coneixement, i especialment referits a les filosofies principals del moment. La segona part de l'estudi consisteix a completar el primer resultat (Ortega i Heidegger defineixen la veritat com a llibertat essencial) amb posicions característiques de la ciència contemporània i del positivisme lògic. En aquesta contrastació hom fa referència a Heisenberg, Reichenbach, Russell, Neurath, Hempel i Schlick. La conclusió de l'estudi no exclou dels dos pols (els filòsofs de l'immanentisme de la llibertat, d'una banda, i els teòrics de la física i els lògics especialitzats en l'estudi de la física, de l'altra) cap de les concepcions; al contrari, intenta de trobar la demarcació pròpia de cada un dels àmbits:

«Cuando Heidegger, pues, presenta una fundamentación de la verdad en general, no está postulando un ideal más noble que el de perseguir, por ejemplo, la verdad propia de la ciencia.» (...) «La verdad de la ciencia (en un sentido clásico y no limitado a la física-matemática) es la verdad de un ser de los entes que sólo viene a ser cuando es liberado por una determinada proyección: la objetivante.

Pero esto tampoco significa que la verdad científica tenga una especial y superior 'nobleza' ontológica que la verdad de lo a mano.»<sup>2</sup>

Certament, la seva tesi doctoral *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, publicada el 1958, palesa ja el trencament amb Heidegger. Durant els cinc anys que separen l'abans citat estudi i la tesi doctoral, ha estudiat lògica a l'Institut de Lògica Matemàtica i d'Investigació de Fonaments de la Universitat de Münster. Recordem, però, que trencament no vol dir oblit; fins als últims escrits se n'ocupa i el cita amb freqüència, sense perdre mai la substància adquirida en la seva ocupació amb les idees d'aquest autor. Podríem dir que aquesta és una constant de la seva manera de procedir: ni renúncia ni cristallització d'experiències, segons ell atribueix a Brossa.<sup>3</sup>

La seva estada a Alemanya durant el curs 1954-1955 el posà en contacte amb Heinrich Scholz, que assistia als col·loquis setmanals de l'Institut, per bé que ja no feia classes. El 1957, Sacristán publicà un article sobre Scholz<sup>4</sup> en el qual valora que aquest mai no deixà d'ésser filòsof i especialment pel que fa a la responsabilitat moral que inclou aquesta professió, encara que això signifiqui assumir perills i riscos en situacions històriques adverses.

1. *Verdad: desvelación y ley*, dins Revista «Laye», núm. 23, 1953, reeditat en *Panfletos y Materiales II*, editorial Icaria, Barcelona 1984. Citarem els volums d'aquesta edició, que aplega una bona part dels escrits de Sacristán, amb la sigla *PM*.

2. *PM II*, pàg. 54.

3. Vegeu *PM IV*, pàg. 244.

4. *Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz*, dins *PM II*, pàg. 56.

Així mateix, nosaltres podríem dir d'ell que sabé no esguinçar els estudis sobre lògica del marc general de la filosofia; en tot cas, el seu interès i coneixement de les teories neopositivistes mai no l'enlluernaren com per a no veure'n els límits teòrics i filosòfics.

Les principals línies de força que orienten la seva elecció filosòfica eren prefigurades quan tenia aproximadament trenta anys. En aquest sentit podem destacar la seva sòlida formació en el pensament clàssic. El 1956 tradueix el *Banquet* de Plató<sup>5</sup> i durant el curs 1957-58<sup>6</sup> dirigeix un seminari sobre la *Metafísica* d'Aristòtil, a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. Per cert, en aquest sentit i encara que això només tingui un valor personal, voldria recordar que vaig participar en aquest seminari i conservo notes personals de la lectura crítica que férem de la *Metafísica*. Se'n desprenen la competència, el rigor i l'excel·lència de les explicacions. Pertany aquest judici al camp privat de les personals implicacions? No ho crec pas. Certament és una ponderació subjectiva, però ha d'ésser entès com un testimoni que fóra irrellevant si no s'afegís al fet objectiu dels diferents escrits que posen en relleu el seu domini i profund coneixement del pensament aristotèlic. I posats a donar testimonis personals, també em plau de recordar que ja el 1953-54, essent professor de Pre-universitari a l'Institut de Batxillerat «Maragall» —era ajudant de Roquer—, no examinava de l'assignatura i, en canvi, corregia els apunts que preniem a classe, per tal de donar qualificacions.

### *Elements que configuren les idees filosòfiques de Sacristán*

L'explícita renúncia a un sistema filosòfic entronca clarament amb la crítica kantiana de la metafísica.<sup>7</sup> La impossibilitat i sobretot la inutilitat d'entendre la filosofia com una seqüència d'especulacions sobre el buit concepte de l'Ésser, aviat el porten a una actitud crítica en relació amb els intents de construir una filosofia basada en les dimensions irracionals de l'existència humana. Així en la seva tesi doctoral, abans citada, analitza el pensament heideggerià des de la perspectiva de la teoria del coneixement. Defensa que la reflexió ontològica de Heidegger arrela en una concepció sobre què significa conèixer —per bé que aquesta no sempre es trobi explicitada— concepció que justifica el seu irracionalisme ontològic i antropològic. Interessa, de cara al nostre objectiu (que és el pensament de Sacristán), posar en relleu aquesta idea sobre la radicalitat de la gnoseologia en una filosofia. Inicialment, sembla estar interessat a assimilar el principal corrent filosòfic del moment —per cert, poc difós en el nostre país en aquells moments— i segueix com a procediment la crítica no tan sols de Heidegger sinó principalment d'una bona part dels intèrprets més

5. Reeditat per Icaria el 1982. El pròleg d'aquest traducció és una intel·ligent guia de lectura per als batxillers, als quals és destinada l'edició.

6. Era ajudant de Joaquim Carreras i Artau.

7. El 1953 publicà *Concepto kantiano de la historia*, separata de la revista «Laye», Barcelona. Aquest breu escrit dona un testimoni clar de l'interès que des de molt aviat sentia Sacristán per Kant, el qual cita amb molta freqüència.

qualificats, com, per exemple, De Waehlens. Aquesta em sembla una trajectòria constant en ell: indagar el fonament d'un pensament filosòfic des de l'arrel gnoseològica, és a dir, descobrir què consolida un pensament filosòfic des del punt de vista dels implícits teòrics sobre el subjecte cognoscent. I és que ja en els seus primers escrits hom observa que considera central en filosofia reflexionar «acerca de los fundamentos, métodos y perspectivas del saber teórico, del pre-teórico y de la práctica y la poeisis» que és com el 1968<sup>8</sup> defineix la filosofia. També en estudiar Heidegger apareix aquesta preocupació central: com explicar i fer transparent i conscient el coneixement humà, especialment referit als resultats que s'objectiven en la cultura i configuren la manera d'ésser i d'actuar de l'home.

### *La dissolució de la metafísica i la defensa de la reflexió filosòfica*

En realitat, però, són dues les principals influències que rep i consolida, de manera que permanentment es manifesten al llarg de la seva producció personal: el neopositivisme, per utilitzar una etiqueta genèrica que recull bastant malament un conjunt força heterogeni de filòsofs del segle XX interessats a aprofundir en temes connexos amb l'espectacular avenç experimentat per la lògica i altres ciències no formals, i el marxisme, especialment considerat com a reflexió filosòfica sobre l'home i la societat contemporànies que renuncia voluntàriament al pensament especulatiu o pensament pur, és a dir, al pensament que es desentén de l'actuació humana i de les seves implicacions ètiques. Aquests dos components inicials els trobem presents al llarg de tota la seva vida quan procedeix a explicitar què entén per filosofia. Són dues fonts aparentment contradictòries, però cal observar que coincideixen en una qüestió cabdal: la renúncia a la filosofia acadèmica. I és més; al meu entendre, en els dos corrents trobem una actitud ambivalent en relació a què cal entendre per filosofia, actitud que persisteix en Sacristán. Això convé d'explicar-ho amb més detall.

Ambdós corrents condemnen la filosofia i jutgen l'època contemporània prou madura per a desempallegar-se del «mal» filosòfic; acomplir aquesta tasca els porta, però, a fer filosofia, en aparent contradicció amb el plantejament inicial. Ara bé, és una contradicció diferent i amb nous elements d'allò que podríem considerar un plantejament característicament kantianà. La crítica del passat filosòfic genera, en ambdós casos, una noció pròpia de filosofia que, si bé es diferencia radicalment de les interpretacions metafísiques, precisament obre nous camps a la reflexió filosòfica que d'una manera latent existien en la filosofia del passat però que mai no constituïren el centre del pensament filosòfic. D'una banda, les reflexions sobre el coneixement en sentit diferent al kantianà, és a dir, no aplicades a establir-ne els límits i condicions de possibilitat, sinó referides a la forma més excel·lent de coneixement, la ciència; de l'altra, l'anàlisi de la societat

8. *PM* II, pàg. 357.

vinculada estretament a l'acció orientada a transformar-la. Aquests components estan presents en la manera com Sacristán fa filosofia; són paràmetres del seu pensament filosòfic. En primer lloc, assumeix amb totes les seves conseqüències el principi que suposa una anacronia l'intent de formular nous sistemes filosòfics, i, en segon lloc, també incorpora al nucli de les seves reflexions filosòfiques els nous terrenys conreats pels corrents abans esmentats.

Efectivament, la preocupació per la ciència i també, genèricament, pel coneixement és una constant en els seus escrits. El darrer escrit publicat dins «Papeles de Filosofía»,<sup>9</sup> que reproduïx la seva comunicació al Congrés Mexicà de Filosofia a Guanajuato el 1981, reflecteix en el títol mateix aquesta línia en parlar de filosofia de les ciències socials. És, pel seu contingut, una mostra d'aquest interès sempre viu en ell per escatir, en problemes paradigmàtics del món humà contemporani, el valor del coneixement científic i alhora la renúncia al refugi de la saviesa especulativa i contemplativa.<sup>10</sup> I també, com li és característic, el tema que discuteix li ofereix ocasió de criticar plantejaments esquemàtics, reduccionistes o empobridors, encara que aquests pertanyin al camp d'actituds ideològiques aparentment properes a la seva pròpia. Així hi trobem clarament denunciada «la deficiente percepción de la especificidad de las ciencias sociales»<sup>11</sup> d'autors defensors de tesis pròpies del materialisme científic com ara Marvin Harris.

Aquesta qüestió, la crítica i el distanciament constants dels elements de filosofia especulativa presents en certs corrents marxistes i alhora la reivindicació de Marx com a aliè a les formes d'interpretació sistemàtica, caldrà examinar-la més endavant amb major detall. Aquí crec suficient d'assenyalar que la negativa radical a entendre la filosofia en termes tradicionals constitueix en Sacristán un patrimoni conscientment heretat de Marx i de l'ample i heterogeni corrent de filòsofs sorgit arran del neopositivisme. Pel que fa a Marx, així apareix explícitament declarat:

«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.»<sup>12</sup>

9. *PM* II, pàg. 453.

10. Pel que fa a aquesta qüestió, em sembla interessant de citar el següent fragment: «... la peligrosidad o «maldad» práctica de la ciencia contemporánea es función de su bondad epistemológica. El querer ignorar que la maldad de la bomba de neutrones se debe a la bondad de la tecnología física y pretender que hay otro saber mejor, más profundo, del universo físico que, precisamente por ser mejor saber físico, no tendría potencialidades malas es querer ignorar el dato principal de la problemática en discusión» (...) «El mito del *Génesis* acerca del árbol de la ciencia, al menos en la forma en que lo gustó y acentuó Kant, tiene sin duda más verdad que la filosofía romántica de la ciencia: es el buen conocimiento el que es peligroso, y quizá tanto más cuanto mejor.» *PM* II, pàg. 455.

11. *PM* II, pàg. 459.

12. *PM* II, pàg. 396.

I en relació amb la tradició neopositivista, podem citar:

«De la tradición neopositivista se mantiene, pues, esencialmente, la tesis de que la metafísica es un intento errado de sustitución de la única actividad cognoscitiva, que es la científica. La filosofía no es ella misma conocimiento factual, sino reflexión sobre éste.»<sup>13</sup>

En definitiva, ambdós corrents porten per diferents camins a la dissolució de la metafísica; però, com assenyala Sacristán, això no significa l'abandó de la filosofia, i així mateix ho trobem indicat:

«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 —las biológicas, las económico-sociales, las políticas, las artísticas, las morales, las científicas.»<sup>14</sup>

Aquests dos camps, el del coneixement positiu i el de les activitats humanes, són el centre de la seva reflexió crítica, tot continuant les recents tradicions dels moviments filosòfics que els iniciaren i tot distanciant-se sempre de qualsevol dogmatisme d'identificació ideològica amb aquests moviments. A més, com és lògic, iniciar nous camps de reflexió filosòfica no té per què portar a l'oblit ni a la ignorància d'anteriors reflexions, per bé que aquestes s'hagin donat en un marc general, sobre què és filosofia, antitètic. Així, és recurrent en Sacristán la referència als clàssics, i especialment a Kant, Hegel i Marx; d'entre els autors contemporanis, Heidegger i Ortega y Gasset són també freqüentment citats.

En tot cas, sobre aquesta qüestió primera, és a dir, què significa filosofia avui, cal deixar constància que trobem en els seus escrits una posició força matisada, que podem inferir en la condemna enèrgica de l'anacronisme de certes il·lusions, com podem observar en les següents citacions de l'article *Al pie del Sinaí romántico*, escrit el 1967:

«Algunos hechos destacados de la vida intelectual de hoy —por ejemplo y ante todo, la importancia de las investigaciones interdisciplinarias, anuncio de que varias clasificaciones y definiciones de ciencias y actividades del espíritu están a punto de caducar— enseñan a no conceder mucha confianza a las sólitas tipificaciones de fenómenos culturales que en otro tiempo parecieron cristalinamente consolidados y diferenciados. Si esto ocurre con las ciencias empíricas, ¿qué pensar de la filosofía, cuya consistencia como 'especialidad' es cosa de ayer? El aparato administrativo universitario del estado moderno hace olvidar algo que es bueno repetir siempre a los jóvenes estudiosos de filosofía:

13. *PM* II, pàg. 407.

14. *PM*, II, pàg. 410.

que ni Aristóteles, ni santo Tomás, ni Descartes han sido profesores de filosofía, que este teratológico oficio no tiene precedentes más remotos que los trataditos de Christian Wolff, ya en el siglo XVIII.» (...) «Puede caracterizar a la filosofía romántica ese encontrarse en —o ser— la culminación de la filosofía académica, de la filosofía de profesores.» (...) «...la nota dominante del romanticismo filosófico, la que ya en los contemporáneos se asocia inmediatamente a los nombres de Shelling, Fichte, Hegel o los teólogos de la tendencia, es la ambición especulativa, la confiada afirmación de lo Absoluto, la segura convicción de su accesibilidad.» (...) «La pretensión filosófica del romántico tiene poco que ver con la ilustrada. La ciencia, aún inseparable del filosofar en la Ilustración, está dando ya los pasos definitivos que obligarán al pensamiento especulativo a ignorarla —o a fingir que la ignora— para poder seguir cultivando como virtud la arcaica necesidad de fabular con la imaginación lo que las manos y los ojos no han conseguido aún dominar.» (...) «Si se pasa al otro punto de vista, a la consideración de la filosofía romántica como reacción a Kant, lo que aparece como característico en la intuición de lo Absoluto por la filosofía natural schellingiana es la abrupta afirmación de certeza, que sin duda traiciona una gran necesidad de estar seguro, o sublima una insuperable impotencia para vivir y pensar en lo inseguro.»<sup>15</sup>

M'ha semblat interessant de reproduir aquests fragments, perquè, indirectament s'hi perfila per la via de l'exclusió la noció pròpia de filosofia que Sacristán té: no pot ésser entesa com a especialitat ni encotillada per l'acadèmia i les formes professorals, no ha de tenir ambicions especulatives ni caure en la fabulació, ni tampoc ha de tenir por de les incerteses. En sembla que aquestes expressions són prou clares per a a configurar la qüestió negativa, allò que no ha d'ésser avui la filosofia. Aquesta profunda i radical convicció es compagina, però, perfectament i amb pariona passió racional, amb la ferma convicció de la necessitat de la filosofia. Així apareix valorat, en el mateix article que acabem de citar, que en definitiva la destrucció de la unitat de la consciència de l'home i la fragmentació de la cultura són l'arrel de l'esforç per «saber a qué atenerse», emprant termes d'Ortega y Gasset, per «poder pensar y vivir». És a dir, hom troba sistemàticament la renúncia a entendre la filosofia com a saber substantiu i alhora la defensa de la necessitat del punt de vista filosòfic i de la reflexió filosòfica. Certament, ningú no pot pretendre que la filosofia sigui reduïble a concepcions del món o sistemes de veritats eternes sobre l'Ésser; aquesta qüestió, però, és diferenciable de la simplista amputació de la dimensió de la cultura cristal·litzada en la filosofia:

«Por una exigencia de veracidad y de salud intelectual era imprescindible superar esa situación [es refereix a l'extrapolació que ha fet la filosofia tradicional dels resultats científics en

15. *PM*, II, pàgs. 339-344.

concepcions del món]. Es claro que el procedimiento drástico de superarla mediante la ignorancia o la extirpación de los 'pseudoproblemas' filosófico-metafísicos, adoptado por el Círculo de Viena, resultaba culturalmente ineficaz, porque esos 'pseudoproblemas', o las preocupaciones vitales que suscitan su falsa teorización, están presentes en la existencia cotidiana de los hombres, como viera ya Kant, al menos en las sociedades conocidas hasta ahora (Marx).»<sup>16</sup>

En resum, Sacristán rebutja la filosofia entesa com a metafísica, en una línia coherent alhora amb el neopositivisme i el marxisme: per al primer d'aquests, la filosofia no pot ésser entesa com a coneixement de fets sinó com a reflexió sobre aquests; per al segon, la metafísica pretén de justificar l'insatisfactori món humà existent i és reduïble a ideologia.

### *Un filòsof de catalogació molesta*

Vegem ara la segona qüestió: com continuen els seus treballs la reflexió filosòfica sobre el coneixement i la ciència, d'una banda, i la funció de la consciència crítica sobre la societat concreta que inicià Marx, de l'altra.

En primer lloc, hem de dir que no són dos aspectes que es juxtaposin distintament en el seu pensament. Com és lògic, s'entrecreuen en un mateix enfocament. Som nosaltres que a l'hora de fer-ne l'anàlisi els separem artificiosament amb la finalitat d'identificar-ne les fonts; constitueixen, però, l'original posició filosòfica de Sacristán que el porta a ésser crític sempre amb cadascuna d'aquestes fonts. No estem, doncs, davant d'un home d'escola. Precisament aquest fet el fa un filòsof de catalogació molesta: no és neopositivista i tampoc no és un marxista «ortodox», i això provoca irritació en certa gent; fins i tot ha portat a fer que hom el jutgés en termes reduccionistes més d'un cop, o bé que hom hagi buscat pseudo-explicacions estrambòtiques a fi d'adobar les coses de manera tal que coincideixin amb certa estereotipada manera de veure les coses.

En aquest sentit, per exemple, en l'article publicat a la revista «Arbor» per Ramón Vargas-Machuca, titulat *Sacristán, el empeño de la razón política*, s'hi diu:

«Tiene su marxismo un cierto aire de familia com el de Della Volpe y Colletti, pero los trabajos de Sacristán resultan más acordes con las exigencias de la cultura científica y de la Lógica... En los últimos años, cuando la 'defección' de Colletti se ha consumado, vuelve los ojos al marxismo anglosajón de orientación analítica y de buen hacer historiográfico.»<sup>17</sup>

Això de «últimos años» no sé fins quan s'entén segons l'autor, car podem recordar que el 1958, en el seu article *Filosofia*, en l'apartat en el

16. *PM* II, pàg. 404.

17. «Arbor», gener, 1986, Madrid, pàg. 82.



qual examina «La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958», després de la classificació general sobre els principals corrents, hi afegeix un apartat titulat «Algunas personalidades destacadas» en el qual dedica més de quatre pàgines a J.D. Bernal. Bé, tot són maneres de veure les coses, potser!

Certament el fet que no sigui un filòsof d'escola no significa que angèlicament ignori el condicionant del marc ideològic del pensament. Així veiem que diu:

«... pues fingirse libre de ideologías es afirmarse como definitivamente hegemónico, como sostenido por la mera fuerza de la realidad. Pero sólo en formas vulgarizadas —como en la ideología tecnocrática— llega a tener éxito político esa ideología del grupo intelectual.»<sup>18</sup>

I en aquest context escau d'indicar que la seva activitat filosòfica sempre s'ha realitzat conscientment arrelada en Marx; per tant, sí, certament el seu és un pensament marxista. Sempre, però, amb un sentit crític i de lluita contra els tòpics i paranys confusionaris entre ideologia i ciència. Que Marx no pot ésser interpretat com a científic pur, és repetidament indicat per Sacristán, no solament en el seu famós pròleg a l'*Anti-Dühring* en analitzar què és una concepció del món, sinó també en textos més recents, com quan el 1978 escriu:

«No hay ninguna duda de que esta formulación por el propio Colletti de la crisis de su anterior convicción que veía en Marx un científico puro y normal es acertada. Colletti lleva mucha razón; tanta, que uno puede preguntarse cómo no se dio cuenta antes de algo tan evidente, de que ni el pensamiento de Marx ni ningún marxismo positivamente relacionable con Marx son ciencia pura, ni solo ciencia.»<sup>19</sup>

### *Un home que construeix fins i critica dades*

En el limitat context d'aquest article no serà possible d'aprofundir en els diferents aspectes que hom pot trobar en la filosofia de Sacristán; ens referirem breument als principals autors i plantejaments que apareixen en els seus escrits.<sup>20</sup>

18. *PM* 1, pàg. 215.

19. *PM* 1, pàg. 321.

20. Cal tenir en compte una tasca al meu entendre força important a l'hora de fer balanç de l'activitat filosòfica de Sacristán, com és la d'haver exercit com a traductor i assessor d'editorials; recordem que fou l'introduïdor d'una bona part de destacats pensadors d'ampli espectre gràcies a les seves traduccions. Podem citar L.W. Hull (en traduí, el 1962, *Historia y filosofía de la ciencia*), Adorno (en traduí *Prismas* el 1962, i *Crítica cultural y sociedad* el 1969), G. Hassenjaeger (*Conceptos y problemas de la lógica moderna*, 1968), J.K. Galbraith (*El nuevo estado industrial*, 1967), M. Bunge (*La investigación científica*, 1969), F. Copleston (*Historia de la filosofía*; en dirigeix l'edició castellana publicada en diferents anys segons

Molt aviat ha assimilat i fet propis certs punts de vista de Wittgenstein i Russel, d'una banda, i de destacats neopositivistes com Neurath, Hempel, Schlick i Carnap, de l'altra. Això és comprovable no tan sols pel fet de trobar referències d'aquests autors en escrits seus des del 1953, sinó també perquè podem observar l'estricta aplicació pràctica de criteris atribuïbles als autors abans citats. Així podem esmentar dues qüestions cabdals: *a*) la dedicació a la lògica i qüestions de metodologia, i *b*) l'explícita renúncia a contribuir a publicar per publicar o bé fer «verbalizaciones de la historia de la metafísica», segons expressió seva. Aquest és el camí que immediatament després del seu treball de doctorat —enmarcat encara en els models acadèmics formalment, no en canvi en el seu estricte resultat— empra Sacristán i que no abandona al llarg de la seva vida.

Defenso que aquest és un camí genuïnament filosòfic. I és més, crec que ha produït un fruit típicament filosòfic. Per què ho penso així? Intentaré d'argumentar-ho.

Ha defensat i practicat una noció pròpia de filosofia, lligada a una personal visió crítica de la tradició filosòfica en general i a una original elaboració de les fonts més directes del seu pensament.

Filòsof és —així ho defineix ell mateix— un home que construeix fins i crítica dades.<sup>21</sup> Doncs bé, sobre fins trobem en els seus escrits moltes reflexions, i també la seva actuació pràctica, especialment la seva intervenció en política, s'orientà a construir fins.

Certament aquesta noció de filosofia no es troba exposada de manera explícita ni sistemàtica en les seves obres. Ja ens hi hem referit repetidament. Lògicament ha d'ésser així, ja que és una concepció que no considera la tasca filosòfica de caràcter substantiu; la filosofia l'entén com un tipus de reflexió de segon grau que cal sempre exercir sobre un saber concret. I així ho va fer: en primer lloc, en els seus estudis sobre allò que considerava més important del pensament contemporani, i en segon terme, sobre els principals problemes que té l'home d'avui plantejats en la tasca d'aprendre a viure segons els ideals de la llibertat. Fins i tot podríem dir que el seu escrit *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* constitueix un manifest filosòfic, un programa d'acció per tal de renovar la filosofia. L'escrit és del 1968, l'any de la rebel·lió universitària.

### *Ni romàntic ni cientista*

Una característica destacada del seu pensament és la defensa de la «força del coneixement» i la lluita contra tota forma d'insensibilitat enfront del coneixement positiu; també, però, hi trobem el rebuig de

volums), entre tants i tants d'altres fins a comptabilitzar unes setanta obres traduïdes, d'entre les quals destaquen, com tothom sap, les traduccions de Lukács i de Marx.

Aquesta tasca de traductor, és clar, responia en una bona part a la necessitat de guanyar-se la vida. Però també hi podem observar una de les seves característiques maneres d'intervenir en la vida cultural i intel·lectual amb la clara intenció d'estimular i orientar les reflexions i estudis del moment. Només per aquesta tasca caldria recordar Sacristán com una de les figures més importants de la vida cultural de Catalunya dels últims quaranta anys.

21. *PM* I, pàg. 289.

l'estretor ideològic del «positivisme», que constitueix una nova forma de filosofia cientista en un sentit que queda exclòs per la noció que Sacristán té de filosofia.

Una de les dificultats a l'hora d'identificar les idees de Sacristán consisteix en el fet que no sempre el títol dels seus escrits es correspon amb el que hom suposa. En els quatre volums sota el títol genèric de *Panfletos y materiales* editats per Icària, la divisió decidida no correspon exactament al contingut de cada volum: tant *Sobre Marx y marxismo* com *Intervenciones políticas* contenen consideracions filosòfiques importants de cara a entendre el seu pensament filosòfic. Aquesta és també una característica ben pròpia del seu estil que jo gosaria qualificar d'hermètic, un estil barroc en la mesura que és conceptista, que respon sempre a una densa conceptualització i a un complex marc referencial, tot i expressar-se, en canvi, en una eixuta forma lingüística sense concessions verbalistes. Llegir els seus textos exigeix gairebé sempre un esforç per tal de seguir l'argumentació i la complicació en l'anàlisi, sense que això representi res de rebuscat; s'esdevé que el que diu no té res de simple.

En dir que sempre ha defensat la «força del coneixement» entenc la seva preocupació per connectar amb els moments de la història de la filosofia en què s'ha defensat una racionalitat global orientada a alliberar l'home de tota forma d'explotació. El tema té clares connexions amb la seva reflexió sobre el valor pràctic de les concepcions del món. Ja el 1967, en una revista d'estudiants de Filosofia proposava com a possible estudi per a una tesina «intentar construir con precisión el conjunto de las deficiencias gnoseológicas de la idea reguladora 'creencia racional'». <sup>22</sup>

La qüestió d'esbrinar les fronteres entre racionalitat i irracionalitat en l'àmbit del pensament, del coneixement, de la ciència i de l'actuació humana la trobem present en textos com *Al pie del Sinai romántico* i *Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo* por G. Lukács <sup>23</sup>, per exemple, dos textos escrits el 1967 amb temàtica aparentment diferent i, en canvi, complementària en l'anàlisi dels problemes generats per la ideologització del coneixement en no distingir el fet social ciència de la lògica científica. Així mateix, en un escrit de l'any següent trobem el rebuig de les formes arcaïques d'entendre la filosofia practicades pel marxisme:

«Labriola obtiene un fruto importante de su concepción del marxismo: su pensamiento está exento de cualquier escolástica y, desde luego, de la escolástica más primitiva, la que se basa en la persistencia de sistemáticas arcaicas, como la división materialismo histórico-materialismo dialéctico, las divisiones entre sociología y economía marxistas, y todos los demás distingos especulativos y metafísicos.» <sup>24</sup>

Deu anys més tard, el 1978, dins *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia* <sup>25</sup> continua el mateix tema tot incorporant una acurada

22. *PM* II, pàg. 355.

23. *PM* II, pàgs. 338-350 i *PM* I, pàgs. 85-114, respectivament.

24. *PM* I, pàg. 127.

25. *PM* I, pàg. 317.

anàlisi dels components hegelians en les idees de Marx. I en 1981 podem observar que també centra les seves reflexions sobre la filosofia romàntica de la ciència:

«La filosofía romántica del conocimiento y de la ciencia —en el sentido muy general en que esta tradición se considera aquí— se basa en un paralogismo que daña irreparablemente su comprensión del asunto. Ese paralogismo consiste en confundir los planos de la bondad o maldad práctica con la epistemológica. Pero precisamente la peligrosidad o ‘maldad’ práctica de la ciencia contemporánea es función de su bondad epistemológica.»<sup>26</sup>

Ara bé, si és clara la seva defensa del coneixement científic i coherent exclusió de la pretensió d'arribar a una concepció clausurada del món en termes de «necesitat ideològica de fabular toda una procesión y un paisaje del Ser para poder pensar y vivir»<sup>27</sup>, igualment clara és la defensa de la possibilitat i valor de la filosofia com a pensament crític, com a reflexió sobre coneixement o fets, sense esclerotitzar-se en la rigidesa d'un sistema, ni trivialitzar-se en retòriques vanitoses. És a dir, no és partidari de la reducció neopositivista de racionalitat a deductivitat, com deixa ben clar en el seu estudi sobre Russell en el qual, entre altres raons, al·ludeix a la fal·làcia de les actituds antiideològiques.<sup>28</sup>

### *Professor universitari políticament definit*

Escatir el pensament filosòfic de Sacristán exigeix d'ultrapassar l'estret marc de les referències fins ací indicades. El model de filosofia contemporània que practicà assumia implícits identificables més clarament en els registres d'una coherència en l'acció que no pas en la paraula escrita. Ja ho hem dit, no creia en la positivitat de la filosofia com a exercici especulatiu. Per això és forçós de referir-nos a aspectes de la seva actuació en els quals podem trobar elements significatius sobre la funció que atribuïa a la filosofia.

Bona part dels seus esforços foren adreçats a l'ensenyament universitari, àmbit en el qual contribuï a dignificar la filosofia en circumstàncies ben difícils i adverses, ensenyant Filosofia moderna i Filosofia grega, a la Facultat de Filosofia, i Fonaments de filosofia, Lògica matemàtica i Metodologia de les ciències socials, a la Facultat d'Econòmiques, en no ésser-li renovat el nomenament com a professor a Filosofia; a Econòmiques continuà la seva docència, llevat dels cinc anys que durà la seva expulsió de la Universitat.

No em correspon ara de jutjar, amb obvis criteris de valor, sobre la

26. *PM* II, pàg. 455.

27. *PM* II, pàg. 349.

28. *PM* I, especialment pàgs. 212-219.

qualitat d'aquesta activitat docent.<sup>29</sup> En canvi, sí que considero interessant de recordar l'articulació d'aquesta activitat universitària amb radicals reflexions filosòfiques sobre l'àmbit del seu treball: *Studium generale para todos los días de la semana*, 1963; *Manifiesto «Por una Universidad democrática»*, 1966; *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, 1968; *La Universidad y la división del trabajo*, 1971; *Consideración acerca de la reforma del plan de estudios de la Facultad*, 1972. Aquests cinc títols (reproduïts en *Panfletos y Materiales*, i triats entre altres de similars, alguns, inèdits) són prova fefaent del permanent qüestionament que Sacristán feia sobre la feina en què estava implicat. És a dir, la seva vocació no fou una burocràtica vocació d'eternitat; li interessava d'esbrinar com i per a qui treballava. Certament, d'aquesta noció ètica sobre la funció i responsabilitat de l'intel·lectual, d'aquesta visió personal sobre la resolució pràctica de la filosofia, per dir-ho en termes més directes, d'aquesta noció temporal de la filosofia neix la seva dedicació a la política.

La personalitat filosòfica de Sacristán en tot moment és contextualada per la militància política. I en dir «militància» no em refereixo en absolut a cap adscripció de partit polític, sinó a la constant conseqüència amb què afrontà allò que considerava en cada moment la millor forma de ruptura amb el domini social d'uns homes sobre uns altres i de rebuig dels principis d'una societat que fragmenta i destrueix els homes. Explícitament ho diu així:

«Echar un velo sobre el mundo es precisamente el pecado mortal del intelectual.

Por todo eso, la única manera de ser de verdad un intelectual y un hombre de lo que Goethe llamó la armonía de la existencia humana sin amputaciones sociales, es una manera militante; consiste en luchar siempre, prácticamente, realmente, contra la actual irracionalidad de la división del trabajo, y luego, el que aún esté vivo, contra el nuevo punto débil que presenta entonces esa vieja mutilación de los hombres. Y así sucesivamente, a lo largo de una de las muchas asíntotas que parecen ser la descripción más adecuada de la vida humana.

Lo demás es utopía, cuando no es interés.»<sup>30</sup>

La política ha estat per a Sacristán el context, la referència obligada per tal d'aconseguir encarnar el pensament en l'acció. Ha significat fer filosofia en els termes marxians de l'onzena tesi sobre Feuerbach. Al meu entendre, és un dels excepcionals casos en què no trobem l'esquizofrènica versió de mera retòrica o cec activisme.

Considero, doncs, que fundar la revista «Materiales» el 1977 i després «Mientras Tanto» el 1979 té a veure també amb la fidelitat a l'aspiració

29. Hi ha gravacions de classes seves del curs 1981-82 sobre Metodologia de les ciències socials, segons indica J.R. Capella en un estudi bibliogràfic sobre Sacristán encara no publicat. També jo conservo apunts ciclostilats del curs 1957-58 fet a la Facultat de Ciències Econòmiques.

30. *PM* III, pàg. 49.

filosòfica d'aconseguir una consciència lliure i lúcida sobre la realitat social, i d'intervenir-hi. Durant el franquisme, la impossible integració o indiferència es traduí en permanent ruptura i denúncia inserint la seva intel·ligència filosòfica en la tasca teòrica i pràctica d'orientar la lluita contra la degradació social i cultural des de la minoritària actitud comunista organitzada. I a les acaballes de la dictadura comprèn la urgent necessitat de distanciar-se del camí de la normalització democràtica, perquè és clar que la normalitat a la qual aspira la seva elecció ètica poc té a veure amb l'aristocràtica pau entre els senyors que ha significat això que en diuen la permanent transició.