

Salvador López Arnal

Entrevista a Francisco Fernández Buey sobre Manuel Sacristán

«Sacristán era un hombre que tenía una pasión política indiscutible que le acompañó siempre, desde muy joven. Era un hombre que se portaba bien sin necesidad de escribir tratados de Ética. Su coherencia como persona era tal que obligaba a los demás a pensar dos veces lo que iban a hacer antes de hacerlo.»

Francisco Fernández Buey, autor de *Contribución a la crítica del marxismo científico, Marx (sin ismos), La gran perturbación, Para la tercera cultura* y de otros libros imprescindibles, fue discípulo, amigo y compañero de lucha de Manuel Sacristán.

Esta entrevista se publicó en *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona: Destino, 1996, pp. 460-486.

Con Joaquim Sempere, has sido uno de los primeros discípulos de Manuel Sacristán. Discípulo y, desde luego, amigo, gran amigo. ¿Cómo os conocisteis? Tengo entendido que fuiste a verle con una «recomendación» bajo el brazo.

Conocí a Manolo Sacristán a comienzos del curso 62-63. Fue en la Facultad de Económicas, en Pedralbes. Asistí a una de sus clases de «Fundamentos de Filosofía». Explicaba Lógica. El aula estaba llenísima y los estudiantes seguían sus explicaciones con mucha atención. Por entonces la filosofía era una asignatura obligatoria en la carrera de Económicas. Filosofía e Historia del pensamiento económico tenían mucho peso en la formación del economista. Se suponía que el economista teórico debía combinar conocimientos técnicos, científicos y humanísticos. Los tiempos han cambiado mucho.

En fin, al acabar aquella clase le abordé. Recuerdo bien que tuve que esperar un buen rato porque había cola para hacerle consultas. Yo venía de la vieja Castilla con una carta para Manolo del que había sido profesor mío de filosofía en Palencia, en el Instituto Jorge Manrique: José Rodríguez Martínez. Una buena recomendación, sí.

La trayectoria intelectual de José Rodríguez había sido muy parecida a la de Manolo Sacristán. El fue quien me dio a leer las primeras cosas de Marx y sobre Marx. La tarde en que conocí a Manolo le acompañé desde la Facultad a su casa de entonces, en el cruce entre carretera de Sarriá y General Mitre. No sabría decir qué me atrajo más del Sacristán que conocí aquel día otoñal: si el rigor y el método con que explicaba en las clases o la veracidad y claridad con que hablaba de los problemas políticos y sociales.

Recuerdo algo de lo que luego nos hemos reído mucho juntos. Sacristán me dijo entonces: «Ándate con cuidado. Que no se enteren ya de que no eres hijo natural de Santo Tomás de Aquino porque te harán la vida imposible».

Cuando llegaste a Barcelona, Sacristán era, como has comentado, profesor de Fundamentos de Filosofía. También dirigente político del PSUC-PCE, organización en la que tú empezaste a militar poco después. ¿Qué tipo de relación pudisteis mantener en aquellas circunstancias? ¿Qué destacarías más de la influencia de Sacristán en aquellos años?

Sí, cuando yo vine a estudiar filosofía a Barcelona hacia ya tiempo que Sacristán estaba en el grupo dirigente del PSUC. Tengo que decir, sin embargo, que eso era algo que entonces se suponía, o se sospechaba, pero, hablando con propiedad, no se sabía. O mejor dicho: los estudiantes antifranquistas de entonces sabíamos, naturalmente, que Sacristán era comunista y sospechábamos que, por su autoridad moral y por su edad, debía ser uno de los dirigentes del partido, pero sobre estos temas se hablaba con mucha prudencia.

Yo entré en el partido en 1963, pero hasta 1966 siempre traté de usted a Sacristán, como era habitual en aquella época cuando uno se dirigía a un profesor. Estuve ya en las manifestaciones estudiantiles de 1962 en solidaridad con los mineros de Asturias, y vi de lejos a Sacristán en la concentración que convocó el PSUC en la calle Pelayo cuando la dictadura asesinó a Julián Grima. Éramos realmente muy pocos en aquella concentración. Por suerte, a mí, que acababa de llegar de Palencia, no me conocía nadie, de manera que la policía no me detuvo.

Aunque Manolo sabía ya que yo estaba en el partido, el primer contacto serio que tuve con él no fue de tipo político. Yo le iba a consultar problemas de lógica y de filosofía. Lo que entonces teníamos en la cabeza era disputar la hegemonía cultural en la Universidad a las varias corrientes del franquismo. Y en eso Sacristán era una pieza clave. En 1964, junto con Quim Sempere decidimos escribir un ensayo crítico sobre Heidegger, que apareció a finales de aquel año en la revista *Realidad*, una publicación comunista que se editaba en Roma y en la que Sacristán colaboraba desde Barcelona. El ensayo se tituló «Heidegger ante el humanismo» y lo firmamos con pseudónimos: Quim Sempere era «A. Domènec» y yo «J. Bru».

Creo que tiene cierta gracia reproducir aquí el índice de aquel número de *Realidad* de noviembre-diciembre del 64^o porque es representativo de las preocupaciones de la cultura comunista de aquel tiempo: nuestros pseudónimos iban entre los nombres de Santiago Carrillo, quien, precisamente, respondía allí a «las preocupaciones de algunos intelectuales», y de Palmiro Togliatti, del cual se publicaba el Memorial de Yalta. El número se completaba con un artículo sobre la encíclica «Pacem in terris» y con un ensayo de Albert Roca (probablemente otro pseudónimo) dedicado a los comics. Mientras Sempere y yo preparábamos el ensayo sobre Heidegger traté a Manolo con alguna frecuencia. Todavía recuerdo la tarde en que me regaló un ejemplar de su tesis doctoral, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*.

Creo que Quim Sempere no me dejará mentir si digo ahora que el hilo inspirador de aquel ensayo nuestro, de estudiantes comprometidos, sobre Heidegger fue

precisamente la obra de Sacristán. Corría entonces por la Universidad una curiosa lectura de Heidegger que aproximaba su crítica de la ciencia y de la tecnología a la crítica por Marx de la cultura o civilización capitalista. Se podría decir que este punto de vista era una derivación de alguna de las tesis centrales de la Escuela de Frankfurt. El defensor principal de esta aproximación entre Marx y Heidegger fue Kostas Axelos en un ensayo, por lo demás interesantísimo, titulado *Marx penseur de la technique*⁴. Pero aquella lectura, por sugerente que resultara, era inmantenible con los textos de Marx y Heidegger en la mano. Esa fue la primera lección que aprendí de Sacristán: leer a los clásicos de la filosofía tratando de no acomodar sus filosofemas a lo que nos conviene en el presente o a la moda del momento.

Este recuerdo de la crítica a la aproximación Marx/Heidegger se me junta con el de otros momentos relacionados con Sacristán que fueron igualmente decisivos en mi formación. Me viene a la memoria un seminario, en la casa de Sacristán en la calle Balmes de Barcelona, sobre la evolución de la obra de Marx. Debió ser el curso 64-65. Allí estaban Quim Sempere, María Rosa Borràs, Pilar Fibla, tal vez Francesc Parcerisas. Sacristán escuchaba, dejaba hablar y cuando luego hablaba él abría un mundo de sugerencias. Su lectura de Marx apenas tenía que ver con las interpretaciones entonces vigentes. Distinguía con rotundidad entre hacer filología, atenerse a los textos, y pensar por cuenta propia en el marco de una tradición como la marxista.

¿Militabais en la misma célula clandestina? ¿Trabajasteis juntos en la preparación de la constitución del SDEUB?

Debo aclarar que la idea de «comunista» que teníamos por aquellos años los jóvenes era bastante vaporosa; esa idea estaba muy condicionada por la reacción a los tópicos de la machacona propaganda anticomunista de la Dictadura. Además, el tipo de organización clandestina entonces existente en el partido comunista no permitía la existencia de contactos frecuentes entre profesores y estudiantes. Uno de los paradójicos efectos de aquella situación de clandestinidad era este: que un estudiante podía conocer tanto mejor a un profesor de ideas comunistas afines cuanto menos contacto político orgánico tuviera con él. Pues el peligro de una detención obligaba a ser muy cautos justamente con los más próximos. Esto implica la extensión de un estado psicológico con consecuencias desplorables para la educación sentimental de las personas. Aunque considero que esta cuestión es importante no voy a detenerme en ella. Remitiré al poema de Brecht que lleva por título «A los por nacer»⁵ en el que se habla de la tragedia que supone siempre el no poder ser amables en esas situaciones de lucha clandestina contra un poder totalitario.

En fin, había unos canales de comunicación entre las organizaciones clandestinas, y estos canales se respetaban. Por la cuenta que nos tenía a todos. Cada dos por tres se producía una redada de la brigada político-social [BPS] contra organizaciones del PSUC, razón por la cual nos reuníamos con mucha prudencia, y fuera de esas reuniones hablábamos poco entre nosotros. La mayor parte de los estudiantes e intelectuales del PSUC conocieron la cárcel Modelo [de Barcelona] entre 1962 y 1967 o tuvieron que estar temporadas escondidos o huidos. Eso significaba por lo general el fin de los estudios o la pérdida del

trabajo. Así es que había que estar inventando siempre motivos creíbles para el contacto y esto es complicado cuando la policía sabe que uno es un dirigente.

Te daré un dato: a pesar de que entre 1964 y 1967 vi a Sacristán con alguna frecuencia, como he dicho, nunca supe entonces por él mismo su posición en el debate acerca de las tesis de Claudín y Semprún⁶. Sacristán era, además, el tipo de dirigente que incluso en la época en que tuvo responsabilidades políticas directas siempre estaba más preocupado por la formación y por elevar el nivel de conciencia de las personas que por organizar tal o cual acto político o por las conspiraciones en las alturas. Le importaba tanto el conocimiento, la ciencia, la lógica, la capacidad de argumentación y la inteligencia como la coherencia política y la dignidad moral.

Sobre la mal llamada Capuchinada...

En cuanto a la preparación y realización del SDEUB, de «la Capuchinada», eso fue, desde luego, obra de muchos y, por suerte, bien avenidos, con talante democrático. Mi colaboración de entonces con Sacristán fue limitada: sencillamente me tocó leer en la Asamblea Constituyente del SDEUB el *Manifiesto por una Universidad Democrática* que él había escrito.

Pero esto último, que lo había escrito Sacristán, ni siquiera lo sabía yo entonces. Por tanto, más que una colaboración fue un azar, debido, eso sí, si mal no recuerdo, al hecho de que el texto del *Manifiesto* estaba escrito en castellano y yo debía ser casi el único castellano de aquella junta de delegados del 66.

Sobre el Sacristán político se han vertido, básicamente, dos juicios críticos. Por una parte, se le ha acusado de dogmático, y por otra, de «no servir», de ser poco eficaz, poco práctico en términos políticos. ¿Hay algún fundamento para estos comentarios en tu opinión? ¿Era Sacristán alguien con dos caras opuestas? Una, la de un intelectual flexible, nada tendente al inmovilismo conceptual; la otra, más bien opuesta: un político nada amigo de flexibilidades ni de ningún tipo de revisiones.

Sacristán no era un político al uso. Ni de los de entonces ni de los ahora. Eso está claro. Y el hecho de que no haya sido un político al uso ha despistado a mucha gente.

Algunos han escrito, efectivamente, que no servía para la política porque no sabía pactar y otros que no servía para la política porque era un dogmático. La base del equívoco es que unos y otros dan por supuesto que no hay más forma de hacer política que la política al uso, o sea, que no hay ni puede haber otra política que no sea la de los negocios por arriba y la instrumentalización de los de abajo. Quienes así piensan creen estar siguiendo la tradición de Maquiavelo y repiten una y otra vez que hay que separar la ética de la política para luego, cuando vienen mal dadas, hacer nuevamente llamamientos a la ética, por lo general a la ética licenciada. Naturalmente esas gentes no han leído nunca a Maquiavelo. Son, sin saberlo, herederos de la inquisición romana y de la inquisición española, que prohibieron, ambas, la difusión de *El Príncipe* creyendo que Maquiavelo decía esa trivialidad.

El mérito principal de Maquiavelo fue atreverse a poner negro sobre blanco lo que otras personas cultas han pensado siempre sin atreverse a decirlo. Pero el mundo de la política está más lleno de ignorantes que cualquier otro mundo. La gran mayoría de las personas a las que habitualmente se considera políticos no tienen ni remota idea de lo que ha sido la historia del pensamiento político. Se imaginan que «ser político» es algo así como tener buen ojo para meterse a la gente en el bolsillo o buena labia para justificar en el momento oportuno eso que llaman adaptación de los ideales a la puñetera realidad. Ese concepto de lo político que unos han heredado de la época del ordeno y mando y al que otros se han convertido a base de cinismo o a base de güisquis, que de todo hay, es degradante.

Sacristán no era un político al uso ni tampoco un ético licenciado. Era un hombre que tenía una pasión política indiscutible; una pasión política que, por lo que yo sé, le acompañó siempre, desde muy joven. Era un hombre que se portaba bien sin necesidad de escribir tratados de Ética. Y la gente que le conocía lo sabía. Musil escribió en *El hombre sin atributos* una reflexión que viene al caso. Dijo algo así como que convendría contentarse con ser moral en casos excepcionales y en todos los demás considerar el propio obrar como la necesaria estandarización de tornillos y lapiceros. Y que actuando de este modo tal vez no se darían muchas cosas buenas, pero sí algunas mejores. Pues eso. La coherencia de Sacristán como persona era tal que obligaba a los demás a pensar dos veces lo que iban a hacer antes de hacerlo.

Es verdad que Manolo no podía soportar el oportunismo y que a veces lanzaba rayos y truenos contra ese concepto degradado de lo político que, por ejemplo, llevó a los que mandan en este país, en 1986, cuando lo de la OTAN, a un tipo de manipulación masiva de las conciencias ciudadanas cuyos nefastos resultados están ahora a la vista de todo el mundo que no quiera hacerse el ciego. Creo, sin embargo, que lanzar rayos y truenos contra la porquería que representa esa forma de hacer política estaba y está justificado.

Es una tragedia el que los mejores políticos de la tradición comunista hayan acabado mal, en minoría o en la soledad. Pero eso no quita para que uno siga pensando que los grandes políticos del siglo, en esa tradición, se llamaban Gramsci, Lenin, Trotksi, Bujarin, Rosa Luxemburg, Mariátegui, Korsch, Tasca, Silone, Maurín, Guevara... Herejes todos (incluido Lenin, por supuesto).

Me atrevería a decir que ni siquiera esto es nuevo. En otras tradiciones de liberación pasó lo mismo. También los grandes activistas políticos del cristianismo acabaron derrotados o en minoría: Savonarola, Moro, Münzer, Las Casas, Bartolomé Carranza de Miranda... ¿Acaso no se llamó también dogmáticos a esos? ¿De qué extrañarse, pues? ¿Y no fue Maquiavelo un derrotado político con buen humor?

Tal como yo lo veo, el dogmatismo de verdad no es, como suele creerse, la solidez de las creencias, de las convicciones político-morales del individuo; lo que de verdad nos hace dogmáticos es la ignorancia disfrazada de tolerancia.

Como ya has comentado, Sacristán militó en el PSUC-PCE desde 1956 hasta finales de los años setenta, siendo miembro de la dirección política

del partido durante unos quince años. Fue durante su estancia en el Instituto de lógica de Münster cuando decidió tomar un compromiso militante. ¿Qué razones cree que estuvieron en la base de esa decisión? ¿Motivos de orden estrictamente teórico?

A mediados de los años cincuenta el punto de vista político-moral de Manolo Sacristán era liberal-libertario. Así al menos se veía él veinte años después cuando hablaba de la época de *Laye*. Personas que le trajeron entre 1950 y 1955 han caracterizado su pensamiento filosófico de entonces como «orteguiano», como «vitalista» o incluso como «personalismo no cristiano». Si hemos de juzgar por las influencias y atracciones reconocidas en los artículos que publicó en la revista *Laye* o (que no llegó a publicar) en la *Enciclopedia Argos*⁷, habría que decir que hubo en el Sacristán de entonces, profesor de filosofía en formación, una superposición de tendencias.

Antes de ir a Münster Sacristán estaba absorbiendo lo mejor de diferentes corrientes de la filosofía europea contemporánea, del existencialismo a la filosofía analítica pasando por el personalismo y la filosofía del sentido común. Le interesaban demasiadas cosas como para meterlo en uno de los cajones académicos. Leyendo sus escritos de aquellos años se nota, en primer lugar, su aprecio por el clasicismo artístico; luego la afirmación del liberalismo en lo político (particularmente en polémica con el nacional-catolicismo, con lo que él llamaba «el Remurimiento»); luego la crítica del progresismo mercantilista; luego la atención a la religiosidad auténtica, incluyendo en ella la mística subjetiva; luego la atracción por la vivencia libertaria obrerista, de raíz anarquista. Sacristán fue uno de los primeros en fijarse en la dimensión crítica y revolucionaria, no sólo religiosa, de la obra de Simone Weil. Estamos, pues, hablando de alguien que siempre fue algo más que un intelectual comprometido. A mediados de los cincuenta la pasión política de la que he hablado antes empujaba a Sacristán a hacer algo práctico contra la Tiranía (que es como él solía calificar al régimen de Franco) y en favor de los de abajo. ¿A quién dirigirse en 1954? Me lo contó una vez con algún detalle: se fue a ver a alguien a quien suponía en contacto con el anarquismo; pero ese alguien le dijo que para luchar contra Franco en la España de entonces lo mejor era que hablara con los comunistas. Y es lo que hizo. Lo del análisis marxista vino después.

Fueron muchos los asuntos políticos de importancia durante este largo período (1956-1978). Nos centramos, si te parece, en algunos de ellos. Por ejemplo, en el asunto Claudín-Semprún. ¿Qué posición tomó Sacristán durante la discusión, sobre este desencuentro? ¿Cómo valoras su posición en aquel debate?

Me parece que en el momento mismo de la controversia Sacristán estaba dividido: apreciaba la veracidad del análisis sociopolítico de Claudín y Semprún, pero al mismo tiempo daba tanta importancia a la subjetividad revolucionaria que temía las consecuencias desmovilizadoras de aquel punto de vista. Si uno se atiene a la documentación publicada hasta ahora sobre este asunto no hay duda de que, en el plano estrictamente analítico, los papeles que había escrito Sacristán hasta el comienzo de la polémica favorecían la línea crítica de Claudín, Semprún y Pradera. Con éstos, y frente a la mayoría del grupo dirigente del PCE de entonces, Sacristán compartía la proximidad al punto de vista de Togliatti,

quién no se conformaba con la retórica de la crítica al «culto a la personalidad» de Stalin y quería abrir un debate amplio sobre las causas de la degradación del socialismo. Pero, por otra parte, Sacristán interpretó la propuesta de Claudín y Semprún como un giro político a la derecha, como una especie de sociologismo tendencialmente desmovilizador.

Creo que el factor desequilibrador en este caso, el factor que resolvió la división inicial de Sacristán y le puso a favor del grupo dirigente del PCE-PSUC, fue la importancia que él concedía a la realidad social representada entonces por el partido comunista, o sea, la cada vez más patente aproximación de obreros y estudiantes a aquel partido en el que tantos, y tan distintos, íbamos a encontrar un puesto en la lucha antifranquista. Yo era entonces un militante de base del PSUC en la universidad. Aún recuerdo bien la situación creada por las discusiones que suscitó el Informe Claudín-Semprún en la organización. A la mayoría (no debíamos pasar de los 50 en toda la universidad de Barcelona) nos molestó profundamente el hecho de que no se nos hiciera llegar el Informe de Claudín directamente sino corregido por la crítica de Santiago Carrillo. Eso nos parecía una manipulación y un insulto a la capacidad de desarrollar pensamiento propio. Pero lo decisivo en todo este asunto es que la discusión pasó en seguida a segundo plano porque en general considerábamos más importantes otras cosas: organizar a los estudiantes para luchar por la democratización de la Universidad, potenciar Comisiones Obreras o atraer intelectuales a la causa antifranquista.

Creo que en el ánimo de Sacristán también acabaron contando más este tipo de consideraciones que cualesquiera otras. Me parece sintomático, a este respecto, el hecho de que entre 1964 y 1966 Sacristán no me mencionara ni una sola vez la controversia con Claudín. Al contrario: siempre me habló con respeto de personas de las que luego supe que habían sido claudinistas en Barcelona o en Madrid.

Querría, de todas formas, añadir que tampoco esto debe verse como una consolación del ánimo dividido: desde posiciones distintas a las de Claudín y Semprún, Sacristán siguió durante años dando la batalla en el seno del partido comunista. Hay tres aspectos de esa batalla interna que querría subrayar aquí. Primero: su esfuerzo por mejorar la capacidad analítica de la organización. Segundo: su crítica de la sobreestimación por la dirección de la capacidad de movilización del partido (por lo menos hasta 1966). Tercero: su preocupación por la tendencia a la instrumentalización, a violentar moralmente a los militantes de base.

¿Qué destacarías de sus análisis sobre la primavera de Praga y la invasión de Checoslovaquia por el Pacto de Varsovia (con la disidencia de Rumanía)? ¿En qué discrepó de la posición tomada por la dirección del PSUC-PCE?

Desde 1966 Sacristán tuvo constantes problemas con la dirección del PSUC. Hasta dónde yo sé, estas diferencias no hay que buscarlas tanto en la línea política del partido cuanto en la forma de hacer política de algunos de los miembros de su dirección de entonces. En aquellos años Sacristán era particularmente crítico del trabajo que se estaba haciendo entre intelectuales. Su

concepto de intelectual comunista en el que la capacidad analítica, la solvencia profesional y la coherencia moral formaban un todo le fue alejando cada vez más de las personas que entonces dirigían la organización de intelectuales. En 1967 chocó abiertamente con Antoni Gutiérrez Díaz⁸ a propósito del trabajo de los intelectuales comunistas. Desde entonces no se sintió a gusto en el grupo dirigente del PSUC.

La actuación del Partido comunista francés durante los hechos de mayo del 68 (una actuación que él juzgó de forma muy crítica) y la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia, en agosto de aquel mismo año, deprimieron mucho a Manolo. Consideró que aquel «doble aldabonazo» se saldaba con una doble derrota para el socialismo justo en un momento en el que era evidente la recuperación del marxismo y del movimiento comunista por abajo. Creo que lo que le deprimía era aquella resaca eufórica que siguió al 68 en tantos sitios y que él juzgaba completamente injustificada. Después de lo de Praga escribió: »Veremos cosas aún peores». Eso nos impresionó mucho a los más jóvenes. Sacristán estaba entonces completamente convencido de que lo que hacían los «rusianos» no tenía nada que ver con el socialismo y lo que hacían los jóvenes extremistas del 68 tampoco. Pensaba que había que volver a empezar de nuevo todo.

Pero, por otra parte, como la dirección del PCE había criticado también la actuación del PCF en los hechos de mayo-junio en París y había desaprobado la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia, no puede decirse que las diferencias de Sacristán con el núcleo dirigente del partido fueran estrictamente políticas. No lo eran si por política se entiende la línea estratégica seguida en aquellos años por el partido comunista en España.

Precisaré todavía un poco más: hubo diferencias de acento en su análisis de los acontecimientos de París y, sobre todo, de Praga. Sacristán no se contentó con la desaprobación de la invasión de Checoslovaquia. Quería llevar la primera autocrítica seria del socialismo, la de Dubcek, hasta sus últimas consecuencias. Esas últimas consecuencias eran para él entonces el consejismo democrático, la ampliación radical de la democracia. Pero hay que añadir que estas diferencias de acento no constituyan el elemento central de la discrepancia de Sacristán. De hecho durante aquellos años Sacristán estuvo todavía mucho más cerca de la dirección del PCE-PSUC que de los extremistas ambidextros que iban diciendo por ahí cosas como que los «hijos de la burguesía habían dicho ¡basta!» (cuando los chicos volvían ya disciplinadamente a la casa de los padres en París, en Berlín y aquí mismo) o que «se han acabado para siempre los problemas nacionales» (mientras, casualmente, nacía ETA en el País Vasco).

Valoró muy positivamente aquello de «veremos cosas aún peores», cuando lo de Checoslovaquia, porque a algunos, que entonces éramos jóvenes, aunque nos escocía la prognosis pesimista, también nos vacunó contra los sarampiones a destiempo.

Fue en 1969 cuando Sacristán presentó su dimisión del Comité Ejecutivo del PSUC. ¿Qué le impulsó a hacerlo? ¿Discrepancias sobre análisis puntuales? ¿Cuestiones de mayor alcance?

Sacristán presentó la dimisión de todos sus cargos en la dirección del partido en enero del 69 y siguió insistiendo, sin que se la aceptaran durante todo el año.

Como ya he dicho, no fue la estrategia general del partido lo que le llevó a dimitir, sino lo que -con palabras de entonces- llamariamos incapacidad de su dirección para el análisis concreto de las situaciones nuevas.

Si la memoria no me falla, el detonante de la dimisión fue precisamente la irresponsable euforia verbal con que la dirección del PSUC reaccionó ante el estado de excepción del 69. Durante aquellos meses nuestros papeles repetían una y otra vez que el franquismo había entrado en estado de «putrefacción» y, mientras tanto, todas las organizaciones importantes del PSUC estaban en la cárcel y los que quedábamos fuera andábamos por las esquinas de Barcelona medio disfrazados y medio huidos tratando de recomponer de mala manera lo poquísimo que quedaba de la organización.

Con la universidad clausurada, el movimiento obrero descompuesto, la mayoría de los dirigentes en la Modelo y un montón de sumarios abiertos en el Tribunal de Orden Público (TOP) nuestros dirigentes trataban de convencer al aire de que el régimen de Franco se descomponía.

Vi a Sacristán, medio clandestinamente, en un estudio que tenía en aquella época en la calle Sant Gervasi de Cassoles. Estaba desolado. Era un momento realmente muy difícil para nosotros. Pero lo que le indignaba no era el esfuerzo suplementario que se suponía que habíamos de hacer para suplir a tantos compañeros detenidos. De hecho, Sacristán se crecía siempre en los momentos malos, probablemente por su propia tendencia a llevar las situaciones al límite. Le he visto luego superar estados depresivos en situaciones externas igualmente duras. Fue aquella incapacidad manifiesta de la dirección del partido para el análisis concreto lo que hizo perder a Sacristán toda esperanza.

Visto con la distancia que da el tiempo aquel desfase entre el exceso verbal de la supuesta «putrefacción» del Régimen y los palos que nos daban parece casi surrealista, pero para quienes entonces tenían sentido de la responsabilidad la cosa era dramática. Se había perdido el sentido de la realidad. Y esto para Sacristán era insoportable⁹.

Para no dejar el otro flanco descubierto ante la malevolencia de los que han resultado vencedores en esta historia tengo que añadir: con aquella cruz encima el hombre siguió, siguió andando con el partido comunista. No dudo de que fuera de ahí había otros que tal vez sabían más de política; pero por entonces estaban sentados, descansando. O los teníamos enfrente.

Pero esta reflexión que acabas de hacer parece contradecir, contradice de hecho en mi opinión, un lugar, más o menos común en aquellos años, sobre el Sacristán político: que no servía para la política práctica, que era un buen teórico, un intelectual de enorme talla, pero un político torpe, inhábil. Incluso suele afirmarse que había hecho suya la conocida reflexión de Lukács: si en asuntos políticos, a pesar de llevar razón y esgrimir buenas razones, uno no logra convencer a sus compañeros y compañeras de lucha, lo suyo entonces no es eso, lo suyo no es la política.

A propósito de esta circunstancia poco conocida del 69 querría, si me lo permites, generalizar todavía un poco más.

Adelante con ello.

Para dilucidar la debatida cuestión de si Sacristán entendía o no de política propongo, ya que estamos en ello, un sencillo *experimentum crucis*. Léanse comparativamente los materiales de la dirección del PSUC sobre la «putrefacción del Régimen» en 1969 y la carta de dimisión de Sacristán (por nombre de guerra «Ricardo») que se ha conservado en el Archivo Histórico del PCE. Se verá ahí que no se trata del manido conflicto entre el intelectual «teórico» y el «político» práctico, sino de dos interpretaciones radicalmente diferentes de la realidad: eufórica la una, realista (en el mejor de los sentidos de la palabra) la otra.

Se puede prolongar este experimento con cierta facilidad a algunas controversias públicas dentro y fuera del área comunista en la década de los setenta y en la década de los ochenta. Por lo que ha sido mi experiencia en estas cosas durante los veinte años que compartí preocupaciones y esperanzas políticas con Manolo Sacristán debo decir: acertó la mayor parte de las veces en sus prognosis. Luego no tuvo la paciencia de esperar a que sus puntos de vista cuajaran. O el destino no le permitió conocer hasta qué punto acertaba en cosas en las que, cuando las formuló por primera vez, estaba muy en minoría.

Permíteme referirme a algunos ejemplos. A mediados de los setenta Sacristán previó, frente a Nicolás Sartorius¹⁰ y la mayoría de la dirección de CCOO, que no iba a poder mantenerse el movimiento unitario de los trabajadores antifranquistas de la enseñanza y que lo mejor era propiciar la afiliación de los enseñantes en los sindicatos de clase. Viví con él cómo se quedó en minoría en esto. Años después la dirección de CCOO tuvo que reconocer que Sacristán llevaba razón. Ese es el origen de las comisiones obreras de enseñanza hoy [1996] sindicato mayoritario en el sector.

A finales de los setenta Sacristán propuso atender de manera prioritaria a la crisis ecológica e integrar el análisis de la problemática medioambiental en la tradición socialista. Se quedó casi solo en eso. Santiago Carrillo rechazó la idea, la mayor parte de la izquierda marxista de entonces también. Hoy es ecosocialista prácticamente toda la izquierda.

En 1984 Sacristán, en un artículo titulado «La OTAN hacia dentro»¹¹, escribió el más lúcido de los análisis políticos que se han hecho en nuestro país sobre lo que acabaría llamándose «felipismo». Dijo que lo peor de la campaña atlantista del PSOE iba a ser el efecto moral a largo plazo de la corrosión manipuladora de las conciencias de la ciudadanía. También en eso se quedó en minoría. Algunos dijeron que Sacristán había perdido el mundo de vista. Hoy sabemos, en cambio, que su análisis de la política de PSOE era premonitorio porque hemos visto hasta dónde puede conducir una concepción manipuladora de la política como aquella que en 1985 se afirmaba eufórica y prepotente.

Hay muchos motivos, pues, para volver a leer a Sacristán. Entre esos motivos hay uno que yo pondría en primerísimo lugar: se aprende lo que puede ser otra forma de hacer política.

Se ha discutido mucho sobre el papel de la moral en el proyecto de Marx y en la tradición marxista. ¿Cuál era el punto de vista de Sacristán en esta cuestión? ¿Es la inspiración moral, frente a la vocación científica, algo secundario en el proyecto marxiano?

Sacristán pensaba que la inspiración moral ha sido lo primero en Marx y en todos los marxistas importantes (Rosa Luxemburg, Lenin, Trotski, Gramsci, Mariátegui, Guevara...). Es lo primero en el sentido cronológico. Marx y la mayoría de los marxistas han llegado a sus elaboraciones teóricas desde la pasión moral, y es lo que da fundamento a casi todo lo que produjeron.

Si se quiere expresar esto en términos clásicos, se podría decir que el marxismo empieza siendo un filosofar sobre la práctica humana, una filosofía moral, la cual, para hacer razonada (o razonable) la justa pasión igualitaria de los de abajo, se va configurando sucesivamente: a) como historia crítica de las ideologías, b) como antropología filosófica con atención a lo económico-social, c) como economía sociohistórica, d) como antropología histórico-filosófica con intención científica. En esta configuración hay tres elementos que se reiteran: a) la afirmación materialista, b) la vocación científica y c) el punto de vista o estilo dialéctico.

Si uno se atiene a *lo que hizo Marx* (en lo que dijo hay tanta racionalización a posteriori de las contradicciones propias como en cualquier otro ser humano) se debe concluir que la dimensión moral fue siempre en él tan importante como la vocación científica. Y teniendo en cuenta que a lo largo de su vida sólo militó un rato en un partido político y se pasó el resto criticando a las organizaciones realmente existentes en nombre de los principios comunistas, o alabando a obreros y a desclados por lo que podríamos llamar coherencia de su comportamiento como comunistas, creo que Sacristán tenía motivos sobrados para valorar la dimensión moral del marxismo en sus orígenes.

Algo parecido a lo dicho sobre Marx vale también para Rosa Luxemburg, para V.I. Lenin, para Gramsci y para tantos otros.

Sin embargo, no habría que olvidar las críticas vertidas por Marx contra ciertos moralismos o algunas formulaciones marxianas que parecen contraponer, por una parte, la investigación y los resultados científicos y, por otra, los deseables, pero tal vez utópicos, objetivos morales.

Sacristán enseñaba que no hay que dejarse engañar por las críticas de Marx a la moral, al moralismo y a los moralistas (que son siempre críticas a distintas formas de hipocresía realmente existente en su época); aunque hay que reconocer que algunas formulaciones en las que Marx contrapone fervor moral y vocación científica pueden engañar a lectores poco atentos.

Antes de que Althusser, Colletti y buena parte de los llamados marxistas analíticos empezaran a desbarrar sobre la «cientificidad» de la obra de Marx, esto que acabo de escribir era algo de dominio público. No hace falta ser marxista para reconocer una cosa así; basta con haber leído una buena biografía de Marx (por ejemplo, la de McLellan). Y no digamos si se habla de la Luxemburg, de Lenin o de Gramsci. Tampoco es difícil encontrar en cada uno de estos autores un conjunto de proposiciones, más o menos dispersas, a partir del

cual fabricar una «ética marxista» o una «teoría marxista de los valores». Varios marxólogos de distinta procedencia lo han hecho (antes y después de la aparición del llamado marxismo analítico).

Aunque eso me haya costado algún que otro disgusto con amigos míos, yo sigo recomendando para este asunto uno de los primeros y, en mi opinión, más inteligentes escritos de Ágnes Heller: *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, cuyo manuscrito fue traducido por el propio Sacristán para inaugurar una colección que proyectamos juntos en la editorial Grijalbo¹².

¿Hay entonces en la obra de Sacristán una Ética? Sabes bien que algunos autores han llegado a sostener que la ausencia de una ética normativa es una de las principales causas del fracaso histórico del proyecto socialista.

Es muy evidente que no hay en Sacristán (como tampoco había en Marx) una Ética en la acepción académica de la palabra. En 1995, cuando tanto se habla y se escribe de Ética, esto puede parecer un déficit importante en un filósofo social. Pero ¿lo es realmente? No lo creo.

Hoy en día mucha gente se lamenta de la falta en el marxismo de una ética normativa desarrollada sistemáticamente. Hay quien piensa incluso que tal ausencia ha sido una de las causas del fracaso del socialismo. Se argumenta que el fracaso del socialismo (o su transformación en el último horror de la historia de la humanidad) se ha debido entre otras cosas a la ausencia en el marxismo de una ética normativa (y de una teoría del estado en sentido propio); se sigue argumentando que si se quiere mantener la inspiración social-comunista, o sea, la aspiración marxista a la sociedad buena, tenemos que construir, de manera más o menos sistemática, una ética normativa; y, por lo general, se concluye con una serie de interesantes discusiones académicas sobre la teoría de la justicia de Rawls, el concepto de libertad en Nozick y/o la acción comunicativa habermasiana, donde cabe todo menos dos cosas que por elementales suelen considerarse entre metafísicas y religiosas: 1) la afirmación marxiana en favor de los parias de la tierra, 2) la necesidad de superar la división social fija (hoy internacional) del trabajo que es característica del capitalismo y fuente de la desigualdad social existente.

Como seguramente se ve ya por el tono, no comparto la idea de que la renovación del socialismo, necesaria, desde luego, implica la configuración de una ética normativa ausente en los clásicos de la tradición.

Las reflexiones neoaristotélicas y neoanalíticas sobre ética normativa y sociedad buena me parecen, en algunos casos, muy respetables, dignas de atención. Seguro que se puede aprender de desarrollos particulares en ese ámbito; seguro también que el diálogo con estos desarrollos es interesante y productivo. Pero, siendo respetuoso con esta manera de ver las cosas, prefiero otra línea correctiva del defecto de la tradición socialista que me parece próxima al talante de Manolo Sacristán: la que brota de la sugerencia brechtiana en su poema *A los por nacer*. Eso me parece moral marxista en estado puro: una joya para el pensamiento *materialista* (en el análisis histórico de la tragedia del comunismo) que no se asusta de sí mismo y que, por tanto, podría, si quisiera, adoptar también el nombre de *idealismo moral* (en el sentido de Einstein: «Ser idealista

cuento se vive en Babia no tiene ningún mérito; pero seguir siéndolo cuando se ha conocido el hedor de este mundo sí que tiene alguno»).

Una línea de reflexión moral parecida a ésta creo ver en los escritos del marxista inglés trasladado a Suiza, John Berger (desde que le escribía los guiones a Tanner; quien, por cierto, seguro que ha ganado mucho al enamorarse apasionadamente del cuerpo de su actual mujer, pero ha salido perdiendo con los guiones que ésta le escribe en las últimas películas: dialéctica pura).

La preferencia anterior se basa en una sospecha y en una pequeña teoría. La sospecha es esta: se habla y escribe sobre ética sistemática tanto más cuanto peor se porta uno. La teoría pequeña, o teoría en broma, puede verse como una consecuencia de aquella sospecha y no es más que una Teoría de la Metedura de Pata cuyo enunciado principal suena más o menos así: cuando se ha metido la pata, y teniendo en cuenta que se trata de la propia, hay que intentar sacarla con suavidad y no meter la otra en otro hoyo tratando de componer el gesto como si no se hubiera metido la primera.

Has hablado anteriormente de la reiteración de tres elementos básicos en el marxismo: la afirmación materialista, la vocación científica y el, digamos, estilo dialéctico. ¿Cómo concebía Sacristán la relación entre estos últimos componentes, entre el conocimiento científico positivo y la forma de hacer o aspiración dialéctica?

El punto de vista de Sacristán en este asunto parte de dos consideraciones. Primera: no hay ciencia de lo particular. Segunda: la dialéctica aspira a la comprensión de particularidades, de todos o totalidades concretos, en el ámbito de la naturaleza y de la sociedad; por tanto, no es ciencia.

En la época de la exaltación científica (y todavía hoy en ambientes bastante amplios) esta última afirmación se consideraba (o se considera) razón suficiente como para no seguir hablando del asunto de la dialéctica. Hay, no obstante, otra manera de ver las cosas. La afirmación *no hay ciencia de lo particular* puede leerse así: déjese usted de tonterías y dedíquese a algo serio que es lo que hacen las ciencias (naturales, sociales, formales). Pero también se puede leer (y propongo que se lea) como sigue:

Por desgracia, no hay ciencia de lo particular, pues la gran mayoría de los asuntos que de verdad nos importan y por los cuales nos matamos y nos amamos los mortales tienen que ver precisamente con el conocimiento de lo particular, con el conocimiento de lo singular, con el conocimiento de las interrelaciones entre todos o totalidades concretas. Tragedia es de los mortales, a los que no fue dado el exacto conocimiento divino de lo particular concreto, tener, en cambio, conocimiento preciso, pero siempre provisional, de lo universal en forma de ciencia. En suma, que no somos Dios. Y sospecho que somos tanto menos Dios cuanto más aspiramos a serlo por la vía única del conocimiento de lo general, de lo universal.

Esta segunda lectura del no hay ciencia de lo particular contaría, creo, con el beneplácito de Sacristán, con el beneplácito de Einstein (que a mí me gusta mucho como científico que reflexiona sobre sus cosas, quizás porque no sé física¹³ y no puedo entenderle bien en lo otro), y tal vez también con el beneplácito

de Popper (cuando no escribe directa y polémicamente sobre dialéctica). Y, desde luego, es una lectura que se apoya en numerosas manifestaciones de científicos sabios de hoy y de ayer.

Sin embargo, en nombre de la dialéctica se han sostenido afirmaciones de una rotundidad y de un dogmatismo que causan bastante estupor teórico y mucha lejanía e insatisfacción intelectual. ¿No sería mejor abandonar el uso de ese término, objeto de polémicas interminables y, tal vez (o sin el «tal vez»), algo trasnochadas? ¿Siguió Sacristán usándolo en su acepción positiva hasta el final de sus días? ¿Podrías precisarnos algo más el sentido del término «dialéctica» que defiendes? Muchas preguntas en una, discúlpame.

No estoy seguro de si vale la pena tirarse los tejos con otros colegas y amigos por la palabra misma «dialéctica». Como todas las grandes palabras de la historia humana, también ésta tiene ya encima una capa de barro, sudor, sangre y lágrimas. Y se comprende, por tanto, que haya personas que se ponen nerviosas cuando la discusión acerca de las posibilidades de conocimiento de lo particular concreto, o de las limitaciones del análisis reductivo, la empieza alguien que blande la palabrita «dialéctica» a modo de arma arrojadiza. Pero, ¿es eso suficiente para abandonar para siempre el concepto de dialéctica? No lo creo. Otros (entre los que se cuenta la mayoría absoluta de los filósofos europeos desde los años veinte) se ponen negros con sólo escuchar la palabra «ciencia», tan teñida como la otra de sangre, sudor y lágrimas, aunque, indiscutiblemente, con méritos más que evidentes. Y sería un suicidio intelectual abandonar el concepto de ciencia.

Supongo que fueron razones así las que hicieron que Sacristán siguiera usando por lo general el término «dialéctica» en una acepción positiva hasta el final de su vida. Esto me costa por cartas suyas desde México, por la lectura del último curso de metodología de las ciencias sociales que impartió en la Facultad de Económicas de Barcelona¹⁴ y por conversaciones que mantuve con él en 1985.

Si uno quiere, como Sacristán, defender la posibilidad del conocimiento (aunque no científico) de lo concreto evitando al mismo tiempo que salten chispas en la discusión entre analíticos y dialécticos (o el dar largos rodeos históricos que nos llevarían aquí demasiado lejos) se puede, tal vez, arrancar de algunos ejemplos sencillos que pueden ser orientadores. Primer ejemplo: los primeros informes al Club de Roma, que recogían la aspiración al conocimiento de totalidades concretas e incluso (a través del punto de vista sistémico) la vieja convicción dialéctica de que el «todo no es sin más la suma de las partes», y que hacían una lectura, en términos dialécticos, de los procesos exponenciales, han proporcionado a las gentes un tipo de conocimiento sobre nuestro concreto y particular mundo que, en general, se considera muy apreciable. Nadie pretende (ni sus propios autores) que las conclusiones del primer informe de los Meadows sean estrictamente científicas, pero, eso sí, arrancan de, y se basan en los resultados de ciencias establecidas. He ahí un ejemplo de inspiración «dialéctica».

Por cierto, tiene cierta gracia leer ahora (ahora que casi todo el mundo había abandonado el concepto de concepción del mundo) en el libro conmemorativo de los veinte años de aquel informe, lo siguiente:

Nuestra cuarta lente, probablemente la más importante, fue nuestra cosmovisión, paradigma o forma fundamental de mirar. Todos tenemos una visión del mundo. Es siempre la determinante más decisiva de aquello que se ve. Y su descripción es casi imposible. La nuestra viene determinada por las sociedades industriales de occidente en las que nos desarrollamos, por nuestra formación científica y económica [...] pero el componente más importante de nuestro modo de ver o mirar, la parte que quizás sea menos ampliamente compartida, es nuestro punto de vista sobre los sistemas [...] Un punto de vista sobre sistemas no es necesariamente mejor que cualquier otro, es simplemente distinto. Como cualquier otro punto de vista, como la cima de cualquier montaña a la que se asciende, permite ver algunas cosas que jamás se verían desde otro lugar, y al mismo tiempo impide la visión de otras. El estudio de sistemas nos ha enseñado a ver el mundo como un conjunto de modelos de comportamiento dinámico en desarrollo, tales como crecimiento, disminución, oscilación, sobrepasamiento. Nos ha enseñado a centrarnos en las interconexiones... Vemos la economía y el medio ambiente como un solo sistema. Vemos stocks, flujos, retroalimentaciones y umbrales en dicho sistema, y todos ellos determinan la forma en que el sistema se comporta. (*Más allá de los límites del crecimiento*, traducción castellana El País-Aguilar, Madrid, 1992).

Segundo ejemplo: ¿Qué pasa si bajamos de las altas alturas de totalidades concretas tan globales como las tratadas por el primer informe del Club de Roma al conocimiento de ciertas particularidades concretas en las que entran también muchos factores y variables interrelacionados, como puede ser, por ejemplo, el cálculo del riesgo futuro de determinadas tecnologías en uso? Cuando la catástrofe ecológica del Exxon-Valdez, en Alaska, la CNN produjo un video interesantísimo en el que se comparaba el tipo de conocimiento concreto de un viejo vigilante («el análisis concreto de la situación concreta»), el cual llevaba años anunciando que un día iba a producirse un accidente grave, con los cálculos de riesgo realizados por tecnocientíficos muy preparados. Es una solemne tontería (motivada por la soberbia pseudocientífica, por el desconocimiento de los límites de las ciencias) llamar «profetas» o «catastrofistas» a personas como el vigilante de Alaska que, sin ser científicos, conocen mejor que los científicos el percal del que se trata en el caso concreto. He escrito sobre esto, siguiendo orientaciones de Sacristán, en un papel que está incluido en los *Discursos para insumisos discretos*¹⁵.

La idea, favorable al viejo concepto de «dialéctica», es que no hay por qué contraponer formas de conocimiento, absolutizándolas, ni, por supuesto, defender ninguna pretendida superioridad del conocimiento (experiencial en este caso) de lo concreto, de lo particular, sobre la ciencia de lo general, sino, justamente, intentar una complementación del análisis reductivo (tanto más reductivo cuanto más se trate de particularidades concretas) y de la visión amplia, global, de conjunto (en este caso obtenida por la suma positiva de la experiencia vivida más el sano sentido común más lo que se pega en el trato con el personal científico-técnico; en otros, por reelaboración, con visión amplia también, de datos procedentes de las ciencias establecidas; en otros, por

intuición directa de individuos especialmente sensibles, que es conocimiento *no despreciable*.

Gracias, muchas gracias. Me quedan mil preguntas en el tintero, pero no quiero abusar más de tu tiempo y de tu enorme generosidad.

Notas edición

¹ Julián Grima fue asesinado el 20 de abril de 1963. La manifestación de protesta, en las Ramblas barcelonesas, se convocó pocos días después. Dos de los asistentes, Pilar Fibla y Josep Fontana, hablaron del papel y la participación de Sacristán en las entrevistas para los documentales de X. Juncosa, *Integral Sacristán*, Barcelona: El Viejo Topo, 2006.

² *Realidad*, año II, nº 4, noviembre-diciembre de 1964, pp. 21-44. Puede verse ahora en <https://espai-marx.net/?p=13265>.

³ El propio Francisco Fernández Buey preparó la reedición, con prólogo suyo, de la tesis en la editorial Crítica de 1995.

⁴ *Marx, pensador de la técnica*, Fontanella, 1969. Sacristán comentó sucintamente el ensayo de Axelos en «Karl Marx como sociólogo de la ciencia», *mientras tanto*, 1983, nº 16-17, p. 23. Con más detalle entre sus papeles depositados en la Biblioteca de la Facultad de Economía de la UB.

⁵ Sacristán hizo varias traducciones del poema de Brecht. Una de ellas para sus compañeros del comité central del PCE.

⁶ Francesc Vicens y August Gil Matamala han hablado de ello en X. Juncosa, *Integral Sacristán*, ed. cit. También puede consultarse «Entrevista a Francesc Vicens», en *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona: Destino, 1996, pp. 339-363.

⁷ La Enciclopedia Argos Vergara, que no llegó a editarse, estaba dirigida por Esteban Pinilla de las Heras. Algunos de estos escritos fueron publicados por Laureano Bonet en *mientras tanto* y fueron incluidos posteriormente por Albert Domingo Curto en su edición de M. Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Barcelona: Trotta, 2007.

⁸ Años después secretario general del PSUC. Véanse las declaraciones de «El Guti» sobre la obra política y cultural de Sacristán en los documentales de X. Juncosa, *Integral Sacristán*, ed. cit.

⁹ Sobre este punto, véase la tesis doctoral de Giaime Pala que FFB dirigió. Fue presentada en la UPF en 2009: «Teoría, práctica militante y cultura política del PSUC (1968-1977)». Igualmente: G. Pala, «Sobre el camarada Ricardo. El PSUC y la dimisión de Manuel Sacristán», *mientras tanto*, nº 96, 2005.

¹⁰ Entonces miembro de la dirección del PCE, llegó a ser vicesecretario general del partido.

¹¹ Publicado inicialmente en el diario *Liberación* (2-12-1984) y posteriormente en *mientras tanto* (nº 25 y medio, 1985). Puede verse ahora en M. Sacristán, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Barcelona: El Viejo Topo, 2025.

¹² FFB hace referencia a la colección Hipótesis, codirigida por ambos. El escrito de Sacristán sobre Ágnes Heller puede verse ahora en *Sobre Marx y marxismo*, ob. cit, pp. 250-262.

¹³ Hay buenas razones para dudar de la exactitud de la afirmación de FFB en este punto y no ver en ello un ejemplo de modestia, de buena modestia. Aparte de los apuntes escritos y las clases impartidas sobre historia de la ciencia, además de su *Para la tercera cultura* (Barcelona: El Viejo Topo, 2014), además del testimonio de familiares científicas, puede verse también su *Albert Einstein. Ciencia y conciencia*, Barcelona: Retratos del Viejo Topo, 2005.

¹⁴ Las cartas de México están fechadas a lo largo de 1982-1983. Los cursos a los que hace referencia FFB están recogidos, parcialmente, en M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, Barcelona: El Viejo Topo, 2009.

¹⁵ «Como marineros que han de reparar su viaje en alta mar». En Francisco Fernández Buey, *Discursos para insumisos discretos*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1993, pp. 480-487.

«Cultura obrera y valores alternativos en la obra de Manuel Sacristán» es el texto que FFB presentó en un acto homenaje que se celebró en la sede de las Comisiones Obreras de Cataluña diez años después del fallecimiento de Sacristán. El texto fue publicado en *Homenaje a Manuel Sacristán. Escritos sindicales y políticos* (EUB, Barcelona, 1997). Es este:

Después de las verdades como puños que acaba de decir Jordi Olivares, quería empezar agradeciendo, de corazón y de verdad, esta iniciativa de la CONC al recordar a Sacristán y su obra en el décimo aniversario de su muerte.

Estoy convencido de que éste es, tal como están las cosas hoy en día, el mejor de los lugares en que podemos recordar la vida y la obra de Manuel Sacristán y ni que decir tiene que me encuentro muy a gusto en este acto, en el que estamos en familia, aunque sea una familia ampliada a la brasileña, que, en fin, supongo que es lo que somos.

En mi recuerdo Manuel Sacristán no era simplemente un intelectual amigo de la clase obrera por motivos políticos y circunstanciales, como tantos otros. Manuel Sacristán se sentía intelectual productivo, quería ser un trabajador intelectual en la producción, o sea, un trabajador que aprovecha el privilegio de la formación intelectual para ser útil a los de abajo, a aquellos otros, trabajadores también, que a veces sabiéndolo, y otras veces sin saberlo, han dado su trabajo y su sudor para que sea posible un conocimiento superior, privilegiado, eso que seguimos llamando cultura superior.

Intelectual, amigo circunstancial de los trabajadores, yo creo que es aquel que hace favores de vez en cuando al movimiento obrero organizado, al sindicato. Pero un intelectual de nuevo tipo, un intelectual productivo, un intelectual en la producción, es aquel que voluntariamente hace lo posible porque los beneficios del privilegio propio reviertan de manera útil en la configuración de una cultura alternativa a la cultura dominante. Y creo yo que se puede decir que Sacristán era intelectual en este segundo sentido.

Si esto último que he dicho, lo de una cultura obrera alternativa a la cultura dominante, ha de ser o no una utopía, eso es algo que la historia lo dirá, pero en cualquier caso, también creo que se puede decir, con verdad, que ése fue el ideal de Manolo Sacristán.

Voy a decirlo lo más brevemente posible: tal como yo lo veo en el recuerdo, Manolo luchó siempre por renovar y dar nueva forma a la vieja aspiración, una aspiración libertaria, socialista, comunista, a una nueva cultura de los trabajadores. Es más, por lo que yo sé muchas de sus alegrías, en la vida que le tocó vivir, tuvieron que ver con momentos en los que parecía que la cultura obrera alternativa tomaba cuerpo, o iba a tomar cuerpo en nuestra sociedad. Y también, cómo no, varias de sus depresiones, que las hubo, son inseparables de decepciones ante el choque entre aquel ideal de una cultura obrera alternativa y la realidad cotidiana del mundo del trabajo y del mundo obrero organizado.

¿De qué cultura y de qué valores estaba hablando Manolo Sacristán?. En el díptico que ha hecho la CONC para convocar a la familia ampliada a este acto tenéis, creo, una pequeña muestra. Es una reflexión que procede de una entrevista que no se publicó, que le hicieron para el *Viejo Topo*, Jordi Guiu y Antoni Munné. No se publicó entonces, en 1978, porque el propio Manolo, después de ver el resultado, no quiso que se publicara. Hemos sacado en el díptico un pequeño trozo que habla, precisamente, de la cultura obrera, y quería para esta convocatoria decir que eso está en un contexto más amplio, que voy a

leer, porque me parece que es sumamente representativo de la idea que Manuel Sacristán tenía de una cultura obrera.

El contexto es bastante particular. Jordi Guiu y Antoni Munné le hacen una entrevista en un momento en el que Manolo estaba medio saliendo de una fase depresiva. Casi no había escrito en unos años. Se encontraba bastante mal, y los entrevistadores le preguntan por qué no escribe, por qué lleva tanto tiempo callado. Manolo da una explicación de eso más bien pesimista, que me salto, y entonces dice:

A partir de ese momento (PFB: es decir, a partir del momento de la comprobación de que las cosas para nosotros, para los que teníamos o tenemos el ideal de una cultura obrera alternativa, iban mal) me acerqué -dice él- a la comprensión y al amor de esa gente que se ha quedado en la cuneta intentando mantener, por otra parte, la voluntad de racionalidad del movimiento obrero, que es, en mi opinión, una voluntad de modestia.

Está haciendo la radiografía moral de la cultura del movimiento obrero. A partir de un determinado momento de su vida, en 1975 y 1976, Manolo se dedicó mucho a esto. Y dice a continuación:

El militante obrero, el representante obrero, aunque sea culto, es modesto, porque reconoce que existe la muerte como lo reconoce el pueblo. El pueblo sabe que uno muerte, el intelectual, en cambio, es una especie...

Son frases un poco duras pero las voy a decir porque era como hablaba Manolo cuando hablaba con los amigos, con la familia ampliada

(...) de cretino grandilocuente que se empeña en no morirse. Es un tipo que no se ha enterado y que intenta ser célebre, hacerse un nombre, destacar, y todas esas gilipolleces que son el trasunto ideal de su pertenencia a la cultura dominante. En cambio, en la cultura obrera está la modestia porque está el reconocimiento de la muerte. Cada generación muere y luego sigue otra y los héroes obreros son, en general, héroes anónimos mientras que los héroes intelectuales tienen, en general, dieciocho apellidos, cuarenta antepasados, influencias de escuelas y todas esas leches de los intelectuales tradicionales.

El paso acaba con una explicación de las razones del propio acercamiento a esa gente que se ha quedado en la cuneta. Al hablar de gente que se ha quedado en la cuenta, Manolo está pensando, fundamentalmente, en Ulrike Meinhof, aquella liberal radical demócrata alemana, que se desespera y que acaba suicidándose o, tal vez, la suicidaron en la desesperación, o en los «indios metropolitanos» seguidores del indio Gerónimo y en otras gentes que habían quedado fuera de la circulación. Para ese acercamiento había una razón emocional:

[...] El vivo convencimiento de que a mí me gusta intentar saber como son las cosas. A mí, el criterio de verdad de la tradición del sentido común y de la filosofía me importa y no estoy dispuesto a sustituir las palabras «verdadero» o «falso», por las palabras «válido», «no válido», «coherente», «incoherente», «consistente», «inconsistente». No, para mí, las palabras buenas son «verdadero» y «falso», como lo son en la lengua popular, como lo es en la

tradición de la ciencia. Igual en Pero Grullo y en la boca del pueblo, que en Aristóteles. Los del válido, no válido, son los intelectuales que en este sentido son tíos que no van en serio.

Esto lo vamos a publicar en un número monográfico de *mientras tanto*, recordando a Manolo, entre otras cosas porque pensamos que las dos razones principales por las que él mismo se opuso a que la entrevista se publicara en su momento han caducado.

Las dos razones que adujo Manolo eran muy sencillas. La primera: ¿qué van a pensar los demás cuando lean esto que digo yo? ¿No pensarán que también yo soy un intelectual como los demás y que estoy contando otro disco parecido al que cuentan otros intelectuales? Mejor que me calle. ¿A quién le interesan mis neurias? Y la segunda razón es que Manolo no quería desmoralizar a los amigos naturales. Esas dos cosas eran en Manolo razones profundas de su estar en el mundo. Pero hemos pensado que ha pasado ya tiempo suficiente como para que esta segunda razón deje de tener el peso que tenía hace veinte años. Vamos a decirlo como él se lo decía a los amigos: ¿quién se va a desmoralizar hoy al leer u oír esto?

Esta reflexión me sirve para recoger un par de cosas que enlazan con la idea que Manolo tenía de una cultura obrera alternativa. La voluntad de modestia, la voluntad de humildad tiene su reflejo, por qué lo vamos a ocultar, en el nombre mismo de la revista que él fundó. Lo de *mientras tanto* tenía que ver con eso. En 1978-79 *mientras tanto* evocaba la modestia, la humildad. Y un talante más bien lírico. Tengo que recordar esto aquí porque, tal como van las cosas, ese mismo nombre hoy casi evoca la épica. Recordad que en el 78 o 79 casi todo el mundo que empezaba a hacer una revista le ponía por título *Adelante, A por ellos, Revolución bolchevique, Ganaremos, Venceremos*, etc. *Mientras tanto*, en ese contexto, era una publicación más bien lírica. La voluntad de modestia, de humildad, esto del reconocimiento de que existe la muerte y su vinculación con el anonimato obrero y su contraponerlo a la búsqueda constante de la celebridad, a mí también me parece que es uno de los rasgos de la mejor tradición del movimiento obrero de todos los tiempos y que vale la pena mantener esa idea, recuperarla, renovarla.

Quisiera decir ahora un par de palabras sobre la forma que Manolo tenía de relacionarse con los trabajadores manuales. Podría dar muchos ejemplos de los que he sido testigo, pero me referiré sólo a dos. De uno de ellos creo que va a hablar Jaume Botey, de modo que sólo lo aludiré. Fue la experiencia de Can Vidalet, en la que intentaba combinar la alfabetización de adultos y la formación político-cultural en condiciones muy difíciles para los trabajadores. Manolo, junto con Neus Porta, Fariñas y otras personas, hizo allí un trabajo que se recordará. El otro ejemplo al que quiero referirme es precisamente el de la presentación del primer número de la revista *mientras tanto* en los locales de CC.OO. Son dos cosas distintas, dos ambientes diferentes, pero que a mí me traen a la memoria un mismo recuerdo sobre la forma de relacionarse con los trabajadores.

Manolo se consideraba uno de ellos, uno de los nuestros, no sé muy bien como decirlo. Era uno más, allí en Can Vidalet y aquí, en CC.OO. No tenía ningún problema en mantener el mismo método, el mismo rigor, la misma profundidad

de pensamiento, que siempre tuvo en sus clases, pero traducida al lenguaje de aquellos que tenía como interlocutores. No he visto nunca a nadie con la capacidad que él tenía para hacerse entender respecto a problemas difíciles de explicar. Y esto es, seguramente, lo más difícil siempre para un intelectual o para un profesor: cómo romper con nuestra forma normal de expresión, en nuestras clases o con nuestros colegas, para comunicar con personas que no son letradas y con las que compartimos ideas, creencias, ideales.

En esta relación con los obreros son muchos los intelectuales que tienden a la pedantería o a edulcorar las cosas pronunciando las palabras que los otros quieren oír. Manolo no; Manolo no era así. Manolo podía ser muy negro y muy duro con la gente con la que compartía los mismos ideales, en este caso con las personas de CC.OO. Muchas veces decía que hay que pintar la pizarra bien de negro para que destaque sobre ella el blanco de la tiza con que hay que escribir las propuestas alternativas. Así se comportó, por ejemplo, el día de la presentación de *mientras tanto* en los locales de CC.OO. En mi recuerdo aquello fue casi una batalla campal, dialéctica desde luego. Fue una polémica dura, con aristas, pero al mismo tiempo amistosa, fraternal, como cuando discutimos en la propia casa con un amigo o con una amiga. Manolo odiaba el lenguaje diplomático de los políticos profesionales: no tenía pelos en la lengua a la hora de expresar opiniones diferentes a las de los amigos naturales, pero al mismo tiempo pensaba -y así lo escribió en la primera carta de la redacción de *mientras tanto*– que había que «mantener sosegada la casa de la izquierda». Hay que entender esto como un llamamiento a la discusión franca y racional de las diferencias. No me demoraré más en este punto. Seguro que Jaume puede decirlo mucho mejor que yo.

El recuerdo de aquella entrevista y de este par de anécdotas me permite llamar la atención ahora acerca de otro rasgo de la personalidad de Manolo: la veracidad. El proyecto de Manolo en aquellos años era volver a juntar dos cosas que se estaban separando y que siguen en parte separadas: ciencia y proletariado. Ese ha sido, como sabéis, un proyecto perseguido aquí, en el movimiento obrero de este país, desde Jaime Vera. La dificultad está precisamente en renovar el viejo proyecto de juntar ciencia y proletariado en cada momento histórico nuevo, en función de los cambios que particularizan cada situación. Así, con esa intención, nació también el proyecto de *mientras tanto*.

Hay una cosa poco conocida, de octubre de 72, que me permite ejemplificar bien esto. En octubre de 1972, Manolo propuso a la editorial Grijalbo para la que trabajaba entonces tres nuevas colecciones. La primera se llamaba «Hipótesis». Ésta salió, aunque no duró mucho, seguramente porque los tiempos ya no estaban entonces para esas cosas. La propuesta de esta colección, respondía fundamentalmente a la intención de Manolo de dar primacía a la ciencia y al pensamiento racional. La segunda colección se llamaba «Naturaleza y sociedad» y no llegó a salir. El proyecto de esta colección incluía una de las cosas a las que más tiempo iba a dedicar Manolo en los últimos años. Toda una serie de libros con temas medioambientales, ecologistas. Él lo llamaba con un rótulo que se inventó: Sociofísica; su intención era que ésta fuera una colección de alta divulgación, en la que se juntaran temas sociales y temas de la naturaleza. La tercera colección no sólo no llegó a salir sino que, además,

cuando la presentó se encontró en seguida con el ceño fundido de los editores; se trataba de unos cuadernos de iniciación científica que estaban dirigidos fundamentalmente al movimiento obrero organizado, a trabajadores cultos, a dirigente sindicales. En la presentación del proyecto editorial Sacristán decía que el propósito era traducir conocimiento para gentes que podían leer folletos de no más de 50 páginas, bien escritos, folletos de esos que se puedan leer en el metro o en el autobús y que permiten renovar la preocupación cultural con el estado de los conocimientos en el momento en que se estaba.

Este proyecto editorial que no salió, como tantas otras cosas, tuvo su reflejo parcial, fragmentario, en lo que luego iban a ser los distintos números de la revista *mientras tanto*. Debo añadir que Manolo siempre dijo, creo que con toda la razón, que en la revista faltaban científicos de la Naturaleza, gente con conocimientos de ecología, de biología, de termodinámica, y con capacidad de comunicarlos a los trabajadores. En cambio, el ideal de los colores rojo, verde, violeta y, más adelante, diríamos el blanco, sí que queda más o menos bien recogido en lo que fue su trabajo entre 1979 y 1985, en la revista.

Por el sitio en que estamos, y tratándose de los que estamos, no querría terminar sin aludir al menos a un problema. En la historia del movimiento obrero, y mayormente en nuestra tradición, ha ocurrido a veces que, a diferencia del intelectual tradicional, del intelectual amigo circunstancial de los trabajadores, este otro intelectual en la producción, el intelectual comunista de nuevo tipo, resulta ser, paradójicamente, un compañero incómodo. El intelectual de nuevo tipo, el intelectual en la producción, no es un amigo circunstancial del movimiento obrero y sindical. Es alguien que tiene en la cabeza las mismas preocupaciones y los mismos problemas que los otros trabajadores, y que opina sobre ellos con conocimiento de causa y con constancia. Ese fue el caso de Manolo Sacristán. El intelectual que él quería ser no se permite las frivolidades habituales del literato tradicional, tan motivadas por los cambios de humor y por el ir y venir de las modas. Pero, precisamente por ello, por esa constancia y responsabilidad del intelectual en la producción, suele acabar resultando incómodo a quienes están acostumbrados a ver en el intelectual sin más algo así como un adorno.

Sólo que este tipo de incomodidad que algunos sectores del movimiento obrero organizado pueden experimentar ante el intelectual crítico de nuevo tipo es distinto, espero, de la incomodidad que experimenta ante su personalidad el colega que, por las que razones que sean, no ha tenido la experiencia vivida del movimiento obrero organizado. Creo que es por esa diferencia fundamental por lo que hoy seguimos recordando aquí, en CCOO, la obra de Manolo.

En otros momentos se ha ido imponiendo con tiempo una previsión hecha al día siguiente de su muerte por Xavier Rubert de Ventós en un artículo que escribió en *La Vanguardia*. La traigo aquí a colación porque me impresionó en el momento en que fue publicada y porque, en cierto modo, creo que Rubert acertó. Decía Rubert de Ventós que «su falta», la ausencia de Manolo, «nos deja a todos un poco más libres para seguir *no haciendo lo que debemos*».

No haciendo lo que debemos. Era ésa una previsión verdaderamente dura, pero que se ha cumplido. ¡Cuántos intelectuales por entonces comprometidos con la causa de los de abajo habrán dejado de hacer lo que debían desde que Manolo

murió! ¡Cuántos intelectuales se habrán sentido «liberados» para convertirse en pingos almidonados desde el día de la muerte de Manolo Sacristán! De más de uno he oído yo mismo esta reflexión: ¿me hubiera atrevido a comportarme como me comporté en el momento del referéndum sobre la OTAN, o cuando la Guerra del Golfo, o cuando hubo que definirse acerca de las movilizaciones sindicales?

Manolo era, pues, uno de los nuestros y de los vuestros. Incómodo, sin duda, como lo son y lo serán siempre los intelectuales críticos, los intelectuales productivos que no se limitan a ser amigos circunstanciales, por política, del movimiento obrero cuando las cosas van bien sino que siguen estando ahí, con pensamiento propio y críticamente, también, y sobre todo, cuando las cosas van mal.

«En recuerdo de Manuel Sacristán» es el título de un artículo que Francisco Fernández Buey escribió para *Diagonal* (cultura), del 19 de enero al 1 de febrero de 2006, p. 3.

Hace ahora veinte años que murió Manuel Sacristán. Nacido en Madrid en 1925 y formado en los años que siguieron a la guerra civil, Sacristán fue una personalidad intelectual irrepetible. Ejerció una gran influencia en la vida cultural y política barcelonesa durante tres décadas: desde la época de la revista *Laye* (1951-1954), en la que colaboraron varios de los más conocidos exponentes de la llamada generación de los 50, hasta los años en que escribió en las revistas *Materiales* y *mientras tanto* (1977-1985).

En la obra de Sacristán hay unos cuantos rasgos permanentes: una tensión constante entre tradición y modernidad; aspiración a un nuevo clasicismo, a *dar calor de hoy a la llama de siempre*; y cierto optimismo histórico-racionalista que en su caso emanaba de convicciones morales profundas. Él supo pintar bien de negro la pizarra del presente que le tocó vivir para luego hacer destacar sobre ella, con tiza blanca, como alternativa, la razón apasionada de los de abajo, de los proletarios de la época.

Como traductor y como escritor, Sacristán contribuyó a la difusión en España de las principales corrientes del pensamiento europeo de la segunda postguerra. Como filósofo con pensamiento propio, representó entre nosotros la negación de la división del saber en compartimentos estancos. Fue un humanista que trabajó con método, rigor e inteligencia en varios campos del saber, sin ninguna infatuación.

Desde joven Sacristán hizo crítica literaria y la hizo muy bien. Fue comentarista agudo de la dramaturgia norteamericana de la posguerra. Dedicó páginas interesantísimas al desvelamiento de la crisis cultural de entonces, a lo que de ella pensaron Salinas, Orwell o Thomas Mann. Escribió una de las más hermosas aproximaciones al *Alfanhuí* de Ferlosio que se hayan escrito nunca. Y publicó un par de ensayos de germanista sobre la veracidad de Goethe como poeta y como científico y acerca de la conciencia vencida en Heine. Además, iluminó aspectos sugestivos de las obras de Brossa y de Raimon.

A principios de los sesenta Sacristán fue pionero en nuestro país en un campo muy poco cultivado entonces, el de la lógica formal. Su manual de Lógica ha

quedado como el primer libro riguroso de introducción al análisis formal publicado en España. Tuvo una visión amplia y aguda de la historia de la filosofía y de la ciencia. En 1958 escribió una panorámica de la filosofía contemporánea después de la segunda guerra mundial que aún se recuerda como ejemplo de síntesis, capacidad pedagógica y erudición. Enseñó a varias generaciones a leer sin anteojeras ni prejuicios a algunos de los grandes de la filosofía contemporánea: a Antonio Gramsci y su filosofía de la praxis, desde luego, pero también a Martin Heidegger y a Simone Weil, a Bertrand Russell y a Karl Popper (distinguiendo entre el Popper metodólogo y el Popper filósofo social), a Quine y a Lukács. Dejó versiones admirables de algunos clásicos de la historia de las ciencias formales, naturales y sociales.

Fue, además, el primer teórico marxista de altura que ha dado este país en la segunda mitad del siglo XX. Tradujo los primeros textos de Marx que se publicaron legalmente en España después de la guerra civil. Dirigió, en la editorial Crítica, la primera edición rigurosa que aquí se hizo de los escritos de Marx y de Engels. Y dio a conocer entre nosotros a un conjunto de autores sin cuya lectura no hubieran sido lo que han sido muchos de los estudiantes y profesores universitarios de varias generaciones: Theodor Adorno, Antonio Labriola, Antonio Gramsci, Georg Lukács, Karl Korsch, Galvano della Volpe, Robert Havemann, Herbert Marcuse, Agnes Heller, E.P. Thompson... También como marxista fue Sacristán un pensador original, innovador y, por tanto, incómodo: un comunista con una vena libertaria, acentuada en sus últimos años.

Como docente, fue un universitario creativo y riguroso al que muchos de sus alumnos recuerdan todavía, con razón, como un maestro. Entre 1956 y 1965 impartió clases de lógica y filosofía en la Universidad de Barcelona. Durante los siete años siguientes las autoridades franquistas le excluyeron de la docencia universitaria por sus ideas comunistas. Volvió a impartir clases en la Universidad de Barcelona a partir de 1976 y enseñó metodología de las ciencias sociales en la Facultad de Económicas hasta 1985 y durante un par de años en México, en la UNAM. Era un docente de los que se preocupan por reflexionar acerca de los problemas formales y materiales de la docencia: escribió sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores, sobre lo que podría ser una universidad democrática en un estado multilingüístico y plurinacional, sobre universidad y división del trabajo, sobre reformas de los planes de estudio y sobre la sindicación de los profesores universitarios.

Sacristán fue un trabajador intelectual, un intelectual productivo que aspiró sobre todo a servir a los anónimos. Su filosofar fue siempre filosofía de la práctica, filosofía para cambiar el mundo en un sentido revolucionario. Entre 1956 y 1969, como dirigente del PSUC, colaboró en la revista *Nous Horizons* y fue uno de los impulsores del Primer Congreso de Cultura Catalana. Fue el redactor principal del *Manifiesto por una Universidad Democrática*, que se leyó en la asamblea constituyente del Sindicato Democrático de los Estudiantes de la Universidad de Barcelona (1966). Intervino en la Asamblea de Intelectuales de Montserrat contra los consejos de guerra de Burgos (1970). Formó parte del grupo de educadores en las tareas de alfabetización de trabajadores en Hospitalet. Contribuyó a impulsar el movimiento de profesores no-numerarios y las Comisiones Obreras de la Enseñanza (1972-1977). Fue miembro fundador del Comité Antinuclear de Cataluña, una de las primeras organizaciones ecologistas del país, a mediados

de los setenta. Y, finalmente, destacó como teórico y activista del primer ecologismo socio-político y del pacifismo que empezó a cuajar en España en la década de los ochenta. En sus últimos escritos defendió el derecho a la autodeterminación de las naciones sin estado, se manifestó en favor de una España «pequeña» y propugnó una cultura federalista.

De sus contemporáneos, unos, los mandamases de entonces, le hicieron la vida imposible; otros, muchos de los que luchaban contra Franco y por un mundo más libre, más igualitario y más habitable, se hubieran dejado cortar una mano por él (como recordaba hace poco Juan Antonio Méndez de su hermano Alberto, autor de *Los girasoles ciegos*). Para entender por qué, lo mejor que se puede aconsejar a los más jóvenes es que lean su obra. Los Libros de la Catarata publicó el año pasado un libro con algunas de las *entrevistas* que Sacristán concedió. Y más recientemente, la editorial de *El viejo topo* ha publicado *Seis conferencias* suyas que no tienen desperdicio. Por ahí se puede empezar.

El editorial del *mientras tanto*, nº 24, septiembre de 1985, pp. 3-5, publicado tras el fallecimiento de Sacristán, fue escrito por Francisco Fernández Buey:

El día 27 de agosto murió en Barcelona Manolo Sacristán. No llegó a cumplir los sesenta años, fecha próxima que nosotros hubiéramos querido celebrar, con él vivo, agradeciendo como se merecía aquella su difícil existencia de dedicación y entrega a los viejos y siempre renovados ideales de la razón y el comunismo.

Suscriptores y lectores de *mientras tanto* conocéis bien su pensamiento y su actividad a través de las páginas de esta revista en la que escribió interrumpidamente desde 1980 hasta su muerte; sabéis también que el colectivo de redacción de *mientras tanto* es fruto de su enseñanza y de la identificación afectiva, política y científica de sus miembros con el pensar y el hacer de un hombre cuyo valor moral y capacidad intelectual estaban más allá de cualquier duda motivada por las diferencias de credo filosófico. Está de más, por tanto, glosar aquí la personalidad del amigo que, además, no amaba las loas ni gustaba de elegías hagiográficas.

Por lo que hace a su dimensión intelectual ahí quedan y quedarán sus libros, sus ensayos, sus conocimientos y sus intervenciones políticas pensadas siempre con criterios rigurosos y dirigidas las más de las veces a todos aquellos que, a pesar de los obstáculos, aspiran a una sociedad más justa vivida con racionalidad y tolerancia; una obra que él mismo recopiló con el modesto y significativo título de *Panfletos y materiales*. Los más jóvenes hablarán en ellas, con el distanciamiento que naturalmente no tenemos quienes hemos vivido de cerca la elaboración de estos escritos, las piezas de un penetrante pensamiento revolucionario que a buen seguro habrán de ser también *materiales* para disipar las nieblas individualistas e irracionalistas de ahora.

Quienes con él compartimos las tareas de esta aventura que a propuesta suya se llama *mientras tanto* no esperábamos un desenlace fatal tan repentino. Es verdad que en los últimos meses también para Manolo el tiempo había empezado a convertirse en simple pseudónimo de vida y que, conocedor de la gravedad de sus enfermedades, había iniciado un combate contra el tiempo en

el que trataba de dosificar las fuerzas escasas para cumplir con sus proyectos filosóficos y con sus compromisos político-morales. Todavía a mediados de julio quemó una parte de estas energías trasladándose a Gijón para intervenir allí sobre la problemática actual de los nuevos movimientos sociales en su relación con el movimiento obrero. Pero tales proyectos y compromisos eran muchos y la estimación de las propias fuerzas resultó a la postre más optimista de lo que podía hacer suponer un carácter como el suyo.

En los meses que precedieron a la muerte. Manolo escribía con más prisa y concentración que antaño. No sólo porque sospechaba que el final estaba cerca, sino también porque pensaba que había que sacar el mayor partido posible a las horas de tranquilidad que le dejaban agotadoras sesiones de diálisis. Y, sin embargo, conservando la rigurosa seriedad de siempre, se había hecho más alegre, menos afecto quizás a los golpes depresivos que le producían las conductas asociales, el individualismo y los brotes cotidianos de irracionalismo. Muestra, tal vez la más patente, de esta serenidad y alegre fortaleza de Manolo, fue su último escrito largo –recientemente publicado- sobre Antonio Gramsci.

A finales de los setenta Manolo había redactado una larga introducción a su antología de escritos gramscianos en castellano. Aquella introducción quedó truncada. En la breve nota que entonces escribió presentando la *Antología* hay una frase con la que liquidó el asunto que refleja muy bien su talante permanente. «Por el momento conviene hacer de la necesidad virtud, descubrir que los textos de Gramsci están probablemente mejor sin compañía». El mismo párrafo aludía a causas sustanciales que aconsejaban aplazar la propia investigación.

Ese laconismo, tan característico de la contención sentimental de nuestro Manolo, ocultaba sin embargo el sufrimiento que le produjo en aquellas fechas el estudio detallado de la biografía de Gramsci, de la vida de un hombre comunista al que admiraba y amaba. En aquella ocasión la sensibilidad moral de Manolo, su identificación profunda con la tragedia personal de aquel hombre al que el mundo se le fue haciendo grande y terrible, pudo más que la capacidad de concentración intelectual. El drama de los últimos años de Antonio Gramsci en la cárcel, aquella lucha suya contra el tiempo, tan sólo sentimental y políticamente, fue vivida con tal intensidad por Manolo que hubo de abandonar aquel trabajo, paradójicamente hecho como tantos otros suyos por encargo y convertido, como tantas otras veces, en pieza de pensamiento excepcional.

Conociendo lo que sufrió Manolo entonces commueve y al mismo tiempo produce una inmensa alegría leer ahora su último escrito sobre Antonio Gramsci, saber que en junio de este año volvió a las viejas notas de 1969, superó aquella «causa sustantiva» que le impidió concluir la investigación. Ahora sí los textos de Gramsci están en compañía, en digna compañía. Pues este escrito, admirable por su serenidad, renueva la constante batalla teórica de Manolo contra el ideologismo en el marxismo y a la vez sitúa como categorías centrales del pensamiento gramsciano dos conceptos que, obviamente, eran también básicos para Manolo: el orden y el tiempo.

Para ilustrar la autoironía sombría con que Gramsci preso decidiera escribir *für ewig*, Manolo se tomó la molestia de traducir al castellano el poema de Pascoli, contenido en los *Canti di Castelvecchio*, en el cual presumiblemente se inspiró

aquél. De esa traducción literal, la última suya hecha al hilo de un ensayo filosófico-político tomamos un par de versos para decir adiós a Manolo Sacristán con el amor que siempre le profesamos.

Y así volví... y tú no estabas
Había en la casa un eco del ayer,
de un largo prometer. Y conmigo
me llevé de ti solo aquel eco:
PARA SIEMPRE

Gracias Manolo, por la compañía.