

# El marco temporal en el discurso político de Manuel Sacristán: del horizonte revolucionario a la perplejidad ecológica

RICARDO TEJADA  
*Université du Maine*

Manuel Sacristán es, probablemente, uno de los autores más determinantes en el marxismo español de la segunda mitad del siglo XX. España no ha sido, por diversas razones, un país de grandes teóricos ni del socialismo, ni del anarquismo ni del comunismo. Tal vez la poca afiliación directa de los intelectuales en dichos movimientos y el obrerismo marcado de los partidos y sindicatos que se fueron formando desde finales del siglo XIX hayan influido en esta realidad. Los grandes intelectuales españoles, o bien pasaron de puntillas durante su juventud por el socialismo (Ortega) o bien supuso este una etapa puntual y provisional en su itinerario hacia otro planteamiento

filosófico (Unamuno). El socialismo no supuso para ellos más que una vaga simpatía de juventud, caso del primero, o un compromiso circunstancial con el PSOE a través de *La Lucha de Clases*, órgano bilbaíno del partido, caso del segundo. Por supuesto, en el seno del PSOE destacaron intelectuales “burgueses” como Jaime Vera (1859-1918) o, sobre todo, más tarde, Luis Araquistáin (1886-1959), pero ninguno de ellos elaboró una teoría mínimamente consistente y sistemática, limitándose a escritos de combate, propuestas estratégicas y tácticas, sin olvidar el análisis de la política internacional o nacional. En la segunda mitad del siglo xx no parece destacarse en España ningún intelectual de peso que haya teorizado con originalidad y solidez los principios y nuevos desafíos de la socialdemocracia.

Si nos fijamos en el anarquismo, habría que destacar a Federico Urales (1864-1942), autor prolífico y, ante todo, editor tenaz y combativo. Pese a su importancia nacional, no podemos considerar que haya innovado en el árbol plural del anarquismo internacional. Ahora bien, es digno de resaltar que, si bien el anarquismo español no aporta gran cosa como teoría de referencia, en el contexto europeo, sí aporta mucho en lo que se refiere a las prácticas sociales y culturales, mostrando además una gran permeabilidad con respecto al género ensayístico —cosa que no ocurría con el discurso socialista, más blindado respecto a influencias externas, poco propicio al cultivo del género ensayístico, en especial al ejercicio de la duda y de la libertad personal— y con respecto a otros discursos políticos como el federalismo y el republicanismo. Esta es la razón de que escritores y ensayistas como Pere Corominas (1870-1939), Ramón J. Sender (1901-1982), Marín Civera (1900-1975) y, más tarde, Agustín García Calvo (1926-2012), el más filósofo de todos ellos, hayan sido ensayistas sobresalientes muy cercanos al espíritu libertario.

Si nos detenemos en el comunismo español, el balance tiene que ser aún más escaso. El obrerismo del PCE fue aún mayor que el del PSOE. A ello hay que añadir el monolitismo más pronunciado de su discurso, que no permitía mucho margen de maniobra personal dentro de las directrices del partido. Fernando Claudín (1915-1990) y Jorge Semprún (1923-2011) sufrieron en sus propias carnes, en 1964, el hecho de pensar por su propia cuenta y fueron expulsados del PCE. Ninguno

de ellos, pese a sus propuestas inteligentes y a sus aportaciones valiosas a la literatura, fue un teórico de fuste. Si avanzamos un poco, generacionalmente, nos topamos con Manuel Vázquez Montalbán (1939-2003), poeta, novelista y ensayista, de gran impacto en la configuración de una sensibilidad crítica a la izquierda del PSOE, en las tres últimas décadas del siglo xx. Sin embargo, nunca tuvo una pretensión de ser un teórico, mucho menos un intelectual orgánico del PSUC-PCE.

Montalbán mantuvo con Manuel Sacristán (1925-1985), al que vamos a dedicar este breve artículo, unas relaciones no del todo distendidas. Seguramente lo único que les unía era el combate antifranquista dentro del PSUC y el hecho de ser tocayos... Lo que les distanciaba era mucho: un ensayo paródico e irónico, de vocación, en principio, popular (Montalbán) frente a un discurso serio, armado y de lectura poco fácil. Seguramente mantenían, por distintas razones, el mismo escepticismo respecto al “eurocomunismo” propugnado por Carrillo y una parecida admiración por Gramsci, pero sus modos de encarar la acción política eran muy distintos, uno orientado, pese a todo, hacia el mantenimiento de planteamientos obreristas y, más tarde, altermundialistas (Montalbán) y otro orientado hacia los nuevos movimientos alternativos (feminismo y, sobre todo, ecologismo).<sup>1</sup>

Manuel Sacristán escribió durante toda su vida multitud de textos ocasionales, ensayos cortos, prólogos, intervenciones políticas, traducciones, a los que llamó “materiales”.<sup>2</sup> Los bajos salarios como profesor

- 1 Los comentarios sobre Cerdán (personaje que representa a Sacristán) son bastante ácidos en su novela *Asesinato en el Comité Central*, de 1981 (43-45). Consúltese también los textos fundamentales de Montalbán sobre Sacristán (Vázquez Montalbán 2011a, 2011b). Montalbán dijo del Gramsci naturalizado en España en los setenta que “fue asimilado como la prueba de la vivificación del marxismo político, frente a la esclerotización francesa y el reduccionismo dogmático soviético”. Entre otros gramscianos como Solé Tura, mencionaba a Sacristán y a su discípulo Fernández-Buey. Con el paso del tiempo, Montalbán se fue mostrando más benévolo con Sacristán, refiriéndose a él como uno de los cuatro “maestros” que tuvo, cuya aportación fundamental fue su “rigor ideológico” (Vázquez Montalbán 2012: 137).
- 2 Probablemente porque así se llamó la revista que él fundó, *Materiales*, en 1977, y que duró dos años.

de universidad durante el franquismo y las necesidades derivadas de su participación militante, en la clandestinidad, en la organización del PSUC, le impidieron que escribiese un gran libro teórico, sistemático, sobre el marxismo. Pese a todo, su trayectoria intelectual y política es del todo punto interesante si se quiere analizar la evolución del discurso comunista entre los años sesenta y ochenta, en especial en España. Podemos decir, en definitiva, que Sacristán fue uno de los grandes —¿acaso últimos?— teóricos del marxismo europeo de la segunda mitad del siglo xx, aunque su obra esté dispersa y fragmentada.

### Comunismo: ¿creencia religiosa, ilusión o, tal vez, constructo político-temporal del lenguaje?

Muchas de las explicaciones relativas al sentido del discurso comunista han girado en torno a la cuestión de la creencia. El comunismo habría sido una “religión secular”, un postrer intento colectivo —en el momento justo en que las sociedades occidentales salían poco a poco de la configuración global de la religión— de retrotraer el Uno teológico a la inmanencia social, cosiendo la distinción entre sociedad civil y Estado. La “ideocracia” sería así el modo posreligioso de librarse de la historia o de dominarla enteramente por medio de recursos eminentemente religiosos (Gaucher 2010: 544-551). Otros analistas, sin negar los aspectos religiosos del comunismo, han insistido en la dimensión “ficticia” de la idea de revolución comunista, en la pretensión de desprenderse totalmente de los lastres del pasado y de erigir una nueva sociedad, reconciliada consigo misma, de la noche a la mañana, gracias a una revolución (Furet 1995: 56-57). Ambos esquemas explicativos, aunque mantengan perspectivas distintas, coinciden en la tesis de que el comunismo viene a ser un conjunto de creencias compartidas basadas en la presunción de su infalibilidad científica. Otros planteamientos han criticado el psicologismo que puede derivarse de la reducción del comunismo a un simple fenómeno de creencia individual, de engaño generalizado. Las instituciones colectivas y las representaciones que de ellas dimanen no son reducibles a las ilusiones

individuales. Habría un componente simbólico, inherente al poder político, que induciría procesos imaginativos en las conciencias personales (Leffort 1999: 244-245).

Todos estos planteamientos tienen indudablemente su interés y su pertinencia, pero, a mi modo de entender, no agotan en absoluto la explicación del fenómeno. Dejan de lado las condiciones de desigualdad social en las que han vivido amplias capas de las sociedades, no solo en el siglo xix y en la primera mitad del siglo xx, así como el anhelo de justicia que, como un grito, surgió de los elementos más concienciados de esos sectores desfavorecidos. Dejan de lado también el anticomunismo feroz que, desde las más altas instancias de las sociedades occidentales, hasta los medios de comunicación inundó, en un tiempo, el imaginario político europeo de un velado autoritarismo, de factura supuestamente democrática. Dejan de lado, probablemente, el hecho de que el comunismo se haya alimentado de los resortes más genuinos de la modernidad occidental, de ser la ideología que lleva a su culminación el imperio de la economía como instancia decisiva de las sociedades, con todas las consecuencias que ello entraña.<sup>3</sup>

Desde mi modesto punto de vista, creo también que los planteamientos antes citados subestiman el papel del lenguaje y de la racionalidad generada por su propio desenvolvimiento lógico. También subestiman el problema del tiempo, no solo del tiempo histórico y de los múltiples modos de vivirlo y de aprehenderlo, sino también de los marcos temporales que el propio lenguaje genera. Un discurso, en especial político, genera expectativas, sitúa implícitamente horizontes temporales, abre perspectivas de acción. Trata de convencer al lector de la pertinencia y veracidad de lo expuesto gracias a un ámbito temporal en el que orientarse. Toda política es una “crono-política”, sustentada en un lenguaje troquelado, labrado, de una forma determinada. Este es el esquema que quisiera tener presente en el caso del

3 Dice Louis Dumont: “Se puede considerar que la teoría general de la sociedad y de la historia con Marx consiste esencialmente en la afirmación de la supremacía de hecho de los fenómenos económicos” y afirma poco más tarde: “Marx llevó la ideología económica a su cumplimiento” (1982: 211).

pensamiento político de Manuel Sacristán. Ahora bien, la originalidad del caso Sacristán —incluso, diría, dentro del contexto europeo— es que su comunismo no es una piedra inquebrantable e inalterable conforme pasa el tiempo, sino que, por el contrario, va evolucionando, va confrontándose a una serie de sucesos históricos (Primavera de Praga, eurocomunismo carrillista, democratización de España, crisis ecológica mundial) que liman los dogmatismos del discurso e incluso lo van poniendo en cuestión hasta desmoronarse *casi* por completo. Este es el patetismo que se desprende de su evolución política, pero también la honestidad intelectual, dentro de su vía, que muestra al confrontarse a lo que muchos correligionarios no querían confrontarse.

Muchas vías conducen a salirse del comunismo: problemas morales, toma de conciencia del horror del Gulag, pendiente suave hacia la socialdemocracia, desencanto progresivo, percepción de la distancia entre el discurso del partido y sus prácticas cotidianas, percepción de que los hechos históricos desmienten el discurso global, etcétera. En España, debido a la singularidad histórica del franquismo dentro de Europa, a la monopolización del discurso anticomunista por los defensores del régimen dictatorial, son casi inexistentes los casos de comunistas españoles que salen del partido a causa de la lectura de obras escritas por testigos del terror staliniano (Kravchenko, en 1944; Lazlo Rajk, en 1949; y David Rousset, al año siguiente). Debido también a la singularidad de la Guerra Civil es más frecuente que en otros países el caso de los comunistas, casi siempre del POUM, y de los anarquistas (sin olvidar a unos cuantos socialistas), que se vuelven anticomunistas, durante la Guerra Civil o justo ya en el exilio, porque salen asqueados de los métodos policíacos de determinados sectores del comunismo español que ellos mismos experimentan y padecen en sus propias carnes. Más tarde, el combate antifranquista fue un combate en un sentido amplio democrático del que el PCE formaba parte, les gustase o no a los compañeros anticomunistas, y de este equívoco ideológico, pero no práctico o estratégico, bebieron muchos de los que, una vez muerto Franco e instaurada la democracia, no vieron más sentido a su militancia dentro del partido.

### El futuro y el programa revolucionario en el discurso sacristaniano

Como se sabe, Sacristán fue en su juventud falangista, un falangista, según algunos amigos, bastante ortodoxo (Oliart 1998). En 1949 funda la revista *Laye*, en la que colaborarán muchos de los intelectuales clave del mundillo cultural barcelonés: Gil de Biedma, Barral, Oliart, Castellet y José Agustín Goytisolo, entre otros. Por esas fechas o ya ha abandonado el falangismo, según algunos, o está en proceso de dejarlo. Es en 1954 cuando el régimen franquista obliga a cerrar la revista debido a sus tendencias laicas y democratizantes. En 1959 defiende su tesis doctoral sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, después de haber realizado una estancia en Münster (RFA), en el Instituto de Lógica Matemática de la Universidad, dirigido por entonces por Heinrich Scholz. Es en torno a 1956, de vuelta de su estancia alemana, cuando se afilia al PSUC y, para 1961, es su primer artículo marxista, "Jesuitas y dialéctica" en *Quaderns de cultura catalana*.<sup>4</sup>

¿Qué expectativas tenía Manuel Sacristán en aquellos años? ¿Le habían abierto otros horizontes la experiencia de *Laye* y su estancia en Alemania? ¿Qué podía esperar un joven intelectual en aquella etapa del régimen franquista? ¿Que se democratizase poco a poco desde dentro? ¿Era creíble esta perspectiva? O, más bien, ¿pensaba que solo la lucha social y política podía romper las cadenas de la dictadura? El artículo "Comentario a un gesto intrascendente" es una reflexión acerca de una experiencia social a la que ha asistido, presumiblemente en Münster (1985a: 11-16). Se trata de un intercambio de actividades entre estudiantes y obreros con el fin de que los primeros sepan lo que se hace en los talleres y los segundos sepan lo que se imparte en las aulas. La iniciativa es apreciada por Sacristán, pero considera que "pasado el tiempo, el obrero volverá a su taller y el estudiante a su banco". Por mucho que haya mejoras sociales, seguirá existiendo "la más perfecta injusticia posible entre los hombres: que el estatus social-económico

4 Sobre esta etapa de Sacristán pueden consultarse Capella (2005: 28-41), López Arnal ("Obra"; "Sobre").

determine, con tanta o mayor fuerza que el propio valer, el grado de humanidad total alcanzable por la persona concreta". Después de mencionar la disociación del cuerpo y de la cabeza y de hacer una referencia rápida a la rebelión de las masas estudiada por Ortega, defiende que "las reivindicaciones sociales han de ir encontrando su autenticidad". El sustantivo, tal vez heideggeriano, tal vez personalista, aparece aquí dentro de un contexto claramente progresista, pues expresa el deseo de que "la sociedad organizada tenga como fin la garantía material del florecimiento autónomo de la persona como tal", lo cual no parece cumplirse (no lo dice, pero se deduce) en la realidad, en la sociedad franquista, ni siquiera en una sociedad democrática como la de la Alemania occidental (1985a: 14-15).

Durante la década de los cincuenta llama la atención la presencia de varias reseñas —una de ellas publicada en *Laye*— dedicadas a los diferentes libros de Simone Weil que se estaban editando en Francia de manera póstuma.<sup>5</sup> Llama la atención porque tanto el espiritualismo de una judía convertida al cristianismo, como sus simpatías libertarias no podían congeniar mucho con Sacristán, por lo menos con el comunista ateo que posteriormente fuimos conociendo. Y es cierto que en una ocasión confiesa el barcelonés adoptivo que "realmente, *L'Enracinement* es, con las *Leyes* y la Política platónicas y alguno de los mejores frutos de la literatura utópica, una de las obras políticas más difíciles de soportar para el sentido común", pero, al mismo tiempo, reconoce su "genio" y la fecundidad de sus lecturas e interpretaciones de los autores de la Grecia antigua.<sup>6</sup> Su última reseña se cierra con una cita en francés de la autora francesa: "*quel que soit la croyance professée à l'égard des choses religieuses, y compris l'athéisme, là où il y a consentement complet, authentique et inconditionnel a la nécessité, il y a plénitude de l'amour de Dieu; et nulle part ailleurs. Ce consentement*

5 Los libros reseñados son los siguientes: *La pesanteur et la grâce*, Plon, 1948; *Attente de Dieu*, éditions du vieux colombier, 1950; *L'Enracinement*, Gallimard, 1949; *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, 1950; e *Intuitions préchrétiennes*, éditions du vieux colombier, 1951. Las cinco reseñas figuran en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II* (Sacristán 1984: 468-479).

6 Seguramente con la "Política" se refiere al libro de Platón *La República*.

*constitue la participation à la Croix du Christ*" ["Sea cual sea la creencia profesada con relación a los asuntos religiosos, incluido el ateísmo, allá donde haya consentimiento completo, auténtico e incondicional a la necesidad, se da plenitud de amor de Dios; y no en otro sitio. Este consentimiento constituye la participación en la Cruz de Cristo"] (Sacristán 1984: 479). ¿Había en su incipiente actitud política un inicio de consentimiento completo, auténtico, a la necesidad? ¿De qué necesidad se trataba? ¿El compromiso ético y político de Sacristán, desde 1956, era en el fondo una actitud de sumisión a un imperativo de mejora del mundo, a un cumplimiento futuro, a una reconciliación de la humanidad consigo misma? ¿Hasta qué punto había en ello un grado de creencia en el futuro, un futuro cargado de promesas?

Es sorprendente pensar que Simone Weil veía en el liberalismo económico, en el utilitarismo, el mismo tipo de mecanismo mental que en el marxismo: una fuerza que al entrar en la esfera de las relaciones humanas se vuelve automáticamente productora de justicia. El marxismo cree en este mismo mecanismo, solo que la fuerza la ve en la historia, concretizada en la lucha de clases, y la justicia es propulsada a "un porvenir que debe ser precedido de una especie de catastrófe apocalíptica" (Weil 1949 : 304-305). Y en otro libro de Weil vemos también sus precauciones y suspicacias con respecto al porvenir. "Cuando uno se siente decepcionado —dice ella— por un placer que se esperaba y que al final llega, la causa de la decepción reside en que se esperaba el porvenir. Y una vez que se presenta es ya presente. Haría falta que el porvenir se diese sin dejar de ser porvenir. Esto es un absurdo del que solo la eternidad cura". Y afirma a continuación: "El tiempo de la caverna. Salir de la caverna, estar desapegado consiste en no orientarse hacia el futuro". Y su confianza en la eternidad se reafirma cuando considera que tanto Hegel como Marx se inscriben en la misma búsqueda de armonía en la historia, pretendida inicialmente por el cristianismo. La armonía no puede encontrarse en el devenir. Esto es un absurdo y una idea completamente "falsa". Y afirma tajantemente: "el humanismo y lo que se ha derivado no es un retorno a la Antigüedad, sino un desarrollo de venenos inherentes al cristianismo" (Weil 1988: 29 y 191).

Pese a estas prevenciones o advertencias, pese a esta fascinación que seguramente le produjo la lectura de los libros de Weil, Sacristán va ir progresivamente confiando en el futuro, en el futuro inscrito en el discurso marxista. En una conferencia impartida en 1963, Sacristán realiza una distinción entre utopía y “programa revolucionario”, a raíz de unos comentarios sobre la utopía implícita en el joven Hegel, en Mozart y Goethe. La utopía —explica él— “se escribe siempre en condicional, nunca en indicativo; porque toda utopía es ucronía. Y en esta materia lo decisivo es el modo verbal, no el tiempo”. Y, a continuación, afirma:

La utopía no puede escribirse en futuro de indicativo porque lo esencial de la construcción utópica, a diferencia del programa revolucionario, es que no prospecta realmente la consecución del objetivo, ni intenta siquiera enumerar, con respecto a la realidad, las etapas y las herramientas de la marcha. Lo que hace es suponer otro mundo, otra humanidad. Y si ese mundo o esa humanidad existieran, entonces las cosas se arreglarían así o así.<sup>7</sup>

Sacristán, como otros marxistas, desea alejarse de todo planteamiento utópico y subraya el hecho de que en todo *programa* revolucionario se indica la marcha hacia el objetivo y las etapas de las que se compone. El futuro se va escribiendo previamente, prospectando y previendo lo por venir. En otro texto, un poco más tardío, Sacristán distingue de nuevo la paja del grano. Esta vez su mira de ataque no va dirigida ya a la utopía, sino al romanticismo. Distingue en él tres variantes o tipos: uno al que lo llama romanticismo tradicionalista, es el “que busca hacia atrás la integridad de la vida humana”; el segundo es el “romanticismo futurista”, el de la “religión del futuro”, que “proyecta hacia delante la misma escena paradisíaca”. Es el de Schelling y Fichte. El tercer romanticismo es el de Hegel, el de la dialéctica. De esta “raíz ambigua” surgen, según Sacristán, “la precipitada polémica

7 “*Studium generale* para todos los días de la semana”, 8 de marzo de 1963, conferencia en el Aula Magna de la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona (Sacristán 1985a: 45-46).

anticientífica de Bergson, Dilthey, Heidegger, Sartre”. Está claro que, como buen marxista que era, el teórico barcelonés prefiere la tercera modalidad del romanticismo, pues es esta la que encarrila, por así decirlo, la reconciliación de los opuestos por una vía dialéctica, racional y que, más tarde, será científica en Marx. Sobre todo, prefiere a Heine, aunque ve en él un anhelo (utópico) de felicidad, caída del cielo, por así decirlo, sin mediaciones ni etapas intermedias ni “elaboración teórica”.<sup>8</sup> Y alerta: “incluso la herencia romántica progresiva, la que proyecta porvenir, lo hace ideológicamente”. Ese “romanticismo activo” no es un “programa crítico, sino “religión del futuro”.<sup>9</sup>

La cuestión del futuro vuelve curiosamente a surgir. Pero —podemos preguntarnos—¿ese programa, por muy racional y científico que sea, ha debido de ser decidido previamente por alguien? ¿Quién marca el objetivo? ¿La historia, ineluctable? ¿O un sujeto histórico? ¿Cómo justificar científicamente el que el futuro, un futuro determinado y programado, sea así y no de otra manera, sea un futuro del indicativo, es decir, *será* efectivamente? En la “ciencia real” —dice Sacristán, que ha estudiado tanto las ciencias duras, la lógica, Gödel y el principio de indeterminación— “no hay demostrabilidad absoluta. Y no la hay porque la relación de fundamentación o ‘demostración’ es interna al sistema científico teórico”. Y añade: “en cambio, la decisión de hacer ciencia y de crearla (en algún sentido de “creer” que habría que precisar), considerándola así básica para la conducta, es externa al sistema científico. Por tanto, es tan incondicionada como cualquier otra decisión.<sup>10</sup> Hay afirmaciones, proposiciones que llamaríamos de tipo normativo, ético, que no se pueden demostrar, con lo que “también el comportamiento racional, un ápice del cual es científico, se basa

8 En “Heine, la consciencia vencida”, prólogo a sus *Obras* (1964) (Sacristán 1985b: 178-179).

9 En “Al pie del Sinaí romántico”, en *Destino*, Barcelona, 1967 (Sacristán 1984: 338-350). La cita proviene de las dos últimas páginas. Contrástese con el interés del socialista exiliado Max Aub por la figura del poeta romántico en su libro *Heinrich Heine*, Talleres Gráficos Juan Pablos, México, 1957. Reeditado en 2000 por la Fundació Aub, acompañado de su traducción al alemán.

10 En “Un problema para tesina en filosofía” (1967) (Sacristán 1984: 351-355).