

Manuel Sacristán: génesis de un intelectual polifónico¹

Manuel Sacristan's emergence as an polyphonic intellectual

MARÍA FRANCISCA FERNÁNDEZ CÁCERES²
Universidad de Cádiz

Resumen: Este artículo es una tentativa de análisis de las influencias e intereses que marcaron la juventud de Manuel Sacristán. Se examinan las particularidades de este autor en sus años de formación, desde sus aportaciones en *Laye*, pasando por sus cuestionamientos filosóficos y políticos juveniles, hasta sus estudios de especialización en lógica simbólica y la posterior entrada en el PSUC-PCE en la clandestinidad. Este periplo, que recoge la etapa de cambio ideológico de Sacristán, es abordado, siguiendo a Bachelard y a Bourdieu, como «un caso particular de lo posible» que busca construir un programa de investigación que examine las relaciones entre campo filosófico y campo político durante el franquismo.

Palabras clave: Manuel Sacristán, Filosofía española, Sociología de la Filosofía.

Abstract: This article is an attempt to analyze the influences and interests that marked the youth of Manuel Sacristán. It examines the particularities of this author in his formative years, from his contributions in *Laye*, through their youth philosophical and political preoccupations, to his specialized studies in symbolic logic and the subsequent entry into the PSUC-PCE underground. This journey, which reflects Sacristán ideological shift stage, is approached, following Bachelard and Bourdieu, as «a particular case of the possible» that seeks to construct a research program which examines the relations between philosophical field and political field during the Franco's regime.

Keywords: Manuel Sacristán, Spanish Philosophy, Sociology, Philosophy.

Introducción

El objeto de este trabajo es establecer algunos de los parámetros pertinentes de la experiencia biográfica, social, intelectual y política de Sacristán, que condicionan en su juventud la configuración de un conjunto complejo de disposiciones heterogéneas. Para esta tarea me apoyaré en las herramientas que ofrece un marco teórico inspirado en los trabajos de Pierre Bourdieu y Randall Collins, con el propósito de construir una ilustración

Fecha de recepción: 30-9-2010. Fecha de aceptación: 25-10-2010.

1 Este trabajo se ha financiado a cargo del proyecto de investigación de referencia FFI2010-15196 (subprograma FISO), titulado «Vigilancia de fronteras, colaboración crítica y reconversión: un estudio comparado de la relación de la filosofía con las ciencias sociales en España y Francia (1940-1990)», concedido en la convocatoria de ayudas a proyectos I+D 2010 del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Gracias a Juan Núñez, Francisco Vázquez y Salvador López Arnal por sus comentarios y sugerencias.

2 Universidad de Cádiz; mariafrancisca55@gmail.com

relacional, que proponga vínculos explicativos entre el análisis textual y «el espacio social de referencia», donde los textos del joven Sacristán son pensados y del cual, a la vez, forman parte constituyente.

En una primera parte, expondré algunos elementos que considero significativos de la biografía de Sacristán. Su medio familiar, su formación y algunas propiedades sociales de su entorno de origen que me permitirán enlazar con sus disposiciones primigenias. A continuación, expondré el marco social de referencia en el cual surge el «grupo *Laye*», las líneas generales de la publicación que le da nombre y repasaré algunos de los textos de Sacristán con especial interés en estos años de maduración y transición en el cruce entre literatura, filosofía e ideología política. En sintonía con lo anterior, expondré las condiciones que podrían ayudar a explicar la decisión de Sacristán de especializarse en lógica simbólica. Esta experiencia y la entrada definitiva en la militancia política, fruto en gran medida de su estancia en Alemania, marcarán su filosofía y trayectoria futura.

Este artículo es fruto del trabajo compartido con Jorge Costa Delgado y dirigido por José Luis Moreno Pestaña en el marco del seminario en torno a la teoría sociológica aplicada al estudio de la filosofía, llevado a cabo durante 2010 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz. Gran parte de este trabajo es deudor de la guía y las sugerencias del director de este seminario, cuando no a la referencia explícita a sus trabajos.

1. Origen

Manuel Sacristán nació en Madrid en 1925, aunque la mayor parte de su trayectoria se desarrolló en Barcelona. Su padre, empleado de la Delegación de Guatemala en el momento en que estalla la guerra civil, fue, tras ella, administrador de las Juventudes de Falange y posteriormente se dedicó con éxito al negocio tipográfico. La madre de Sacristán pertenecía a una familia de la pequeña burguesía republicana³. Fue ella la que se encargó de enseñar a leer y escribir a sus hijos antes de que estos fuesen a la escuela. El tema de los estudios fue una preocupación constante para sus padres y cuenta entre los motivos de su afincamiento en Barcelona al finalizar la guerra (el otro fue la unidad familiar)⁴. La trayectoria escolar de Sacristán fue fundamentalmente laica, destacó desde pequeño por su precocidad y por su aplicación en los estudios. Su origen social de clase media con aspiraciones culturales, atizado por el afán materno y, condicionado por una escolarización interrumpida por la guerra y un talante cosmopolita de adolescente trilingüe⁵ (estancias en Italia y Francia durante el transcurso de la guerra) le ubica en un estadio intermedio entre el «alumno aplicado» y el

3 Según J. R. Capella, a la madre de Sacristán le había alcanzado la influencia laica y progresista de la ILE, incluso el propio Sacristán habría pasado por uno de sus centros en su infancia madrileña, en: *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 28-29. Al parecer, si seguimos el relato de su hermano Antonio, el paso de Sacristán por el aludido centro de la ILE habría sido más bien transitorio; véase S. López Arnal y P. de la Fuente (eds.): *Acerca de Manuel Sacristán Luzón*, Barcelona, Destino, 1996, p. 286.

4 Según relato de su hermano Antonio Sacristán, al término de la guerra civil el padre permaneció en Niza un tiempo antes de volver a España, en: S. López Arnal y P. de la Fuente (eds.): *Acerca de Manuel Sacristán Luzón*, Barcelona, Destino, 1996, p. 287.

5 Según relato de su hermano Antonio Sacristán, durante el transcurso de la guerra la familia había permanecido cuatro meses en un pueblo del norte de Italia (Riva Trigoso) donde Sacristán «aprendió a hablar y a escribir en italiano [provocando] la admiración de las señoras del hotel» (en el que estaban refugiados). Posteriormente

«alumno brillante» (Vázquez García, 2009: 338). Sacristán conjugaba una relación de cercanía suficiente con la cultura legítima, característica de ciertas fracciones de la clase media dotadas de capital cultural, con el rigor y la capacidad de trabajo, que podemos suponer condicionó la influencia materna. Sacristán fue, como muchos en su momento y lugar, un universitario de primera generación. En el curso escolar 1945-1946 entra a estudiar derecho, como era el deseo de su padre quien le auguraba una carrera diplomática. Tras los dos primeros años se cambia a filosofía. Posteriormente, habiendo ya concluido filosofía, termina derecho. Según el relato de su hermano Antonio⁶, Sacristán había accedido a estudiar derecho «aunque no estaba nada convencido». Si su entrono familiar le inclinaba a reproducir la línea paterna, será el desarrollo del campo intelectual barcelonés lo que le alejará de ella. En Barcelona Sacristán había cursado el bachillerato en el Instituto Balmes donde fue jefe de centuria de las juventudes falangistas –a las que ingresó hacia 1940⁷– y donde conoció a algunos de los jóvenes que más tarde conformarán el grupo *Laye*: Castellet, J. Núñez, J.C. García Borrón, entre otros. En este ambiente cultural filosófico y literario, y crecientemente crítico con el régimen, la opción por una carrera diplomática en la institución franquista se disolverá por completo.

La influencia paterna se evidencia también en la relación juvenil de Sacristán con Falange. No es difícil imaginar qué representaba para un muchacho como Sacristán pertenecer a las juventudes falangistas. Por un lado, éstas constituían un espacio de socialización organizado en torno a campamentos, actividades culturales y deportes; por otro, las organizaciones juveniles de Falange eran la forma más «lógica» de optar a la vida cívica en el contexto franquista, especialmente teniendo en cuenta que el padre de Sacristán, con el que mantenía buena relación, era administrador de la organización en Barcelona. La adolescencia falangista de Sacristán es la continuación de la herencia simbólica del falangismo paterno⁸.

No están claras las circunstancias y fechas en las que se produce la ruptura de Sacristán con la organización juvenil de Falange, y su alejamiento del SEU (de filiación obligatoria), sin embargo, muchos de sus contemporáneos concuerdan en que la separación se habría producido aproximadamente entre 1945-1947⁹.

se trasladaron a Niza, allí los hermanos asistieron a dos cursos escolares completos, donde Sacristán «obtuvo como calificación *prix d'excellence*» en ambos, consiguiendo el *Certificat d'Etudes Françaises*; *op. cit.* p. 288.

6 *Op. cit.* p. 292.

7 *Op. cit.* p. 290.

8 María Rosa Borrás ha escrito lo siguiente respecto al modelo político paterno y al antitotalitarismo de Sacristán, tanto dentro del falangismo, como dentro del marxismo: «me parece que existen suficientes indicios acerca de que nunca Sacristán defendió un marxismo al servicio del totalitarismo. Incluso me atrevería a decir que su falangismo estuvo vinculado a una rebeldía contra las formas de dominio económico y social más que a la estructura organizativa política. *Recuerdo cómo él mismo [Sacristán] explicaba que su padre había sido falangista cuando casi nadie lo era todavía; lo consideraba un merito en la medida que excluía la interpretación de afiliación por participar de la 'situación'*» (la cursiva es mía); «Entrevista a María Rosa Borrás», en: S. López Arnal y P. de la Fuente (eds.): *Acerca de Manuel Sacristán, Barcelona, Destino, 1996, p. 389.*

9 Juan Carlos García-Borrón y José María Castellet afirman desconocer las circunstancias del alejamiento de Sacristán de las organizaciones de Falange, aunque para Castellet este se habían producido entre 1946-1947; *op. cit.* p. 297 y 312 respectivamente. En la biografía política de Manuel Sacristán, Capella ha narrado su ruptura con el SEU como consecuencia de un intento de contactar con el anarcosindicalismo clandestino, intento que tuvo como consecuencia un suicidio, el de un estudiante de Madrid implicado; y una condena a muerte que no se llevó a cabo, la de Sacristán. Esta «especie de conspiración», de la cual Capella desconoce detalles y fechas, se habría producido aproximadamente durante el segundo año de Universidad de Sacristán, entre 1945-1946; J. R. Capella, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid, Trotta, 2005, p. 30.

De allí en adelante, hasta 1954, la relación con Falange se circunscribirá a la colaboración en el aparato cultural a través de las revistas del SEU, primero *Qvadrante* y luego *Laye*, vamos sobre ello.

2. *Laye*, espacio social de referencia

En efecto, *Qvadrante*, censurada en 1947, fue –en palabras de Esteban Pinilla de las Heras–, «la directa antecesora de *Laye*, en cuanto a gran parte de sus redactores»¹⁰. Entre los jóvenes que había participado en *Qvadrante* y que posteriormente pasaron a constituir *Laye*, se encontraban: Jesús Núñez, Jesús Ruiz, J. C. García Borrón, J. M. Castellet, Manuel Sacristán y el mismo Esteban Pinilla de las Heras. Por las páginas de *Laye* desfilaron algunos nombres de jóvenes intelectuales, como Jaime Gil de Biedma, Carlos Barral, los hermanos Ferrater, José Agustín y Juan Goytisolo, entre otros, que más tarde se consolidarían dentro del panorama cultural español. Sin embargo, *Laye* había nacido como un boletín informativo profesional, transitando durante su primer año de vida hacia la revista propiamente cultural de la mano de Castellet y de Sacristán¹¹. La segunda etapa de *Laye*, ya propiamente revista cultural –desde el número 11 (invierno de 1951) hasta el último número 24 (otoño de 1954)–, coincide con la llegada al Ministerio de Educación de Joaquín Ruiz-Giménez. Este católico acérrimo, que al comienzo de la guerra civil había burlado por poco una condena a muerte gracias a la intervención del entonces ministro de Gobernación Ángel Galarza¹², era en estos momentos representante de un catolicismo aperturista que habría permitido a *Laye* cuatro años de vida sin censura previa¹³, bien aprovechados por sus jóvenes para plasmar una visión de las cosas que apenas velaba su disconformidad con el régimen desde el punto de vista ideológico pero también estético.

Cuando el primer número de *Laye* sale a la luz, en mayo de 1950, el ámbito intelectual español se encontraba dividido, en líneas generales, por dos fracciones en pugna: un integrista católico –en el cual el Opus Dei iba ganando fuerza– que abogaba por la búsqueda de la «esencia» española en la tradición católica considerada como autóctona, tanto en el ejercicio del poder como en el ámbito intelectual –de este modo, la actividad intelectual quedaba restringida así mismo a las fronteras nacionales como a las doctrinas vaticanas¹⁴–.

10 E. Pinilla de las Heras, *En menos de la libertad. Dimensiones políticas del grupo Laye en Barcelona y en España*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 24.

11 L. Bonet, *La revista Laye. Estudio y antología*, Barcelona, Península, 1998; y especialmente el artículo «*Laye* y la escuela de Barcelona. (1950-1954). Hacia la construcción de una nueva mentalidad cultural», en: M. J. Ramos Ortega (ed.): *Revistas literarias españolas del siglo XX*, Vol. II, Madrid, Ollero y Ramos Editores, 2005, pp. 235-262, síntesis corregida y actualizada del primero.

12 F. J. Davara Torrego: «Joaquín Ruiz-Giménez, político y periodista», *Estudios sobre el Mensaje Periodístico* 2005, nº 11, pp. 259-277.

13 Castellet ha mencionado que la labor de Francisco Ferreras fue determinante en la aparición de *Laye*, y que habría sido la presencia de Ruiz-Giménez en el ministerio lo que habría permitido a *Laye* eludir la censura previa de los organismos pertinentes; en: S. López Arnal y P. de la Fuente (eds.) *op. cit.* p 315. Pinilla de las Heras ha comentado que esta condición particular de *Laye* se debió a «razones burocráticas todavía hoy no esclarecidas»; en: E. Pinilla de las Heras, *En menos de la libertad. Dimensiones políticas del grupo Laye en Barcelona y en España*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23.

14 Véase O. Díaz Hernández, *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2008.

Por otro lado, un grupo de falangistas europeístas, en gran medida socializados en las redes orteguianas de preguerra, que se encontraban en proceso de reconversión ideológica desde la derrota de Hitler¹⁵. Las transformaciones en las relaciones de poder que implicó la derrota del Eje se tradujeron en España en un doble proceso de sobrecatolización y de infrafascistización. Ante la evidencia de los acontecimientos de 1943 (Stalingrado y El Alamein) y el cada vez más probable triunfo de los aliados, la estrategia de Franco consistió en mudar los aires fascistas del régimen, por otros de talante eminentemente católico, más presentable ante el nuevo orden de los hechos¹⁶. La modificación en la estructura de las posiciones sociales está asociada a una modificación en las posiciones intelectuales: el declive del poder de Falange en la configuración del estado franquista, va acompañado de un cambio en el discurso respecto a los vencidos y respecto a la cultura española, que a fines de los cuarenta organizó el debate entre «excluyentes» y «comprensivos». En este contexto, la cultura de preguerra se transforma en el centro de un debate donde las diferentes lecturas del pasado funcionaban como una forma de legitimar el poder en el presente. Para los comprensivos, léase los liderados por el núcleo Laín, Ridruejo y Tovar, esto significaba que se podía recuperar de los intelectuales no ortodoxos como Unamuno o Miguel Hernández «la auténtica gema española de la escoria de sus desvíos políticos»¹⁷. Había que restablecer la «España como problema» de Primo de Rivera y Ortega, y reivindicar la actitud crítica del nacionalismo trágico de la generación del 98, para «reedificar» la cultura española integrando la herencia cultural y no política de los vencidos.

Los jóvenes de *Laye* también buscaron sus modelos en los antecedentes de la guerra, no obstante esto parece obedecer a otras condiciones. Primeramente, porque estos jóvenes, que eran niños durante la guerra, no tenían necesidad de justificar su participación en ella y como en el caso de Sacristán, muchos habían abandonado las organizaciones de Falange. Sin embargo, el inconformismo ambiguo ante la «revolución inacabada» trasformada en experiencia de desengaño, que Manzanera apunta como una de las causas de la ruptura de Sacristán con Falange¹⁸, no se corresponde por completo con los escritos de Sacristán de comienzo de los años cincuenta. «El pensamiento político de José Antonio Primo de Rivera»¹⁹ –texto que Sacristán escribió alrededor de 1952– es un ejemplo de ello. El «desengaño» del ideal revolucionario joseantoniano, no quita a Sacristán la capacidad de presentar las polivalencias y ambigüedades de la ideología política del fundador de Falange, con un talante que más que el rechazo del desengañado tiene la contención de un intelectual que, formado en el falangismo, examina su propia tradición con ojos críticos. No obstante, creo que Manzanera lleva razón al mencionar la relevancia de la «educación falangista» en la adolescencia de Sacristán, a través de la cual, afirma Manzanera, había conocido «la radicalidad [en la] aspiración a los ideales (verdad,

15 J. L. Moreno Pestaña, *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez, genealogía de un pensador crítico*, Madrid, Siglo XXI, 2008. p. 18.

16 S. Juliá, *La España del siglo XX*, Madrid, 2007, pp. 170-175.

17 S. Juliá, *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, p. 360.

18 Véase M. Manzanera, *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*, tesis doctoral presentada en Madrid, UNED, 1993, en capítulo primero publicado en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=109616> el 14 de julio de 2010.

19 M. Sacristán, «El pensamiento político de José Antonio Primo de Rivera», en: A. Domingo Curto (ed.): *Manuel Sacristán. Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 71-79. Este artículo fue escrito para una proyectada Enciclopedia Política de la editorial Argos la cual no llegó a publicarse

libertad, conocimiento, humanidad, justicia, igualdad,...)»²⁰. Sacristán no debuta en política con el marxismo, llega a él con la herencia política falangista de su formación.

La exposición de Sacristán que comentamos, presenta un Primo de Rivera crítico del desarrollo del estado liberal de fines del siglo XIX —«en la misma línea que las críticas socialistas»: rechazo de la falsa libertad de unos derechos que «son meros lujos para los favorecidos por la fortuna»—; opuesto al totalitarismo —a pesar, de su retórica plagada de giros totalitarios y su admiración por Hitler y Mussolini—; y opuesto a la monarquía —la que J. A. Primo de Rivera declaraba «gloriosamente fenecida» en abril de 1931—, incluso, escribe Sacristán, de tendencia claramente republicana. Al mismo tiempo critica una concepción de la libertad fundamentada en la esencialidad de la religión, «el individuo como portador de valores eternos» que se integran políticamente en las instituciones nacionales, como fundamento ideológico del nacionalsindicalismo. La idea de la «substantividad de la patria» y el consecuente ideal corporativo, es para Sacristán una «mistificación» de las tesis de Ortega en *España invertebrada*. El proyecto orteguiano de «vida en común», enraizado en el liberalismo clásico, pasa a Primo de Rivera en la idea de patria «como una unidad de destino en lo universal». Pues «las razones del antimarxismo joseantoniano [escribe Sacristán] no son político-económicas, sino histórico morales». La exposición de Sacristán puede ejemplificar dos cosas. Por un lado, muestra a un Sacristán con la disposición y la capacidad de separar las pasiones políticas del análisis intelectual: no es la crítica dura del desengañado lo que aquí presenta Sacristán. El alejamiento del falangismo no implica una refutación dogmática de su conjunto teórico. Sacristán pone énfasis en el falangismo como una de las respuestas —aunque filosóficamente limitada y políticamente próxima al totalitarismo— frente a la evidencia de los efectos perniciosos del desarrollo del capitalismo a comienzos de siglo XX. Por otra parte, Sacristán intenta en este texto, conjugar su propia tradición intelectual joseantoniana y orteguiana, con los nuevos elementos que el personalismo y el marxismo le estaban descubriendo. Por último, este texto, junto a la voz «personalismo», escrito por estas mismas fechas y donde Sacristán critica al marxismo (el cual examinaremos más adelante), evidencian que el paso desde el falangismo crítico al marxismo se habría producido en un periodo de tiempo breve, aproximadamente entre 1952 y 1954 —en 1954 Sacristán realiza una primera estancia en Münster donde habría entrado en contacto con militantes marxistas-comunistas— (Castellet, 2010: 81).

Como ha mostrado José Luis Moreno Pestaña²¹, el falangismo crítico de Sacristán y de los jóvenes de *Laye* obedece a un momento del desarrollo del campo intelectual español, donde el populismo falangista ya había comenzado a perder fuerza como opción legítima en el mercado de los bienes simbólicos. El discurso que ofrecía el falangismo ortodoxo en extremo cerrado sobre sus dogmatismos, se contraponía a las aspiraciones intelectuales de este grupo de jóvenes donde «la simple acumulación originaria cultural tendía a poner al aprendiz de intelectual en conflicto con el régimen». Por lo demás, el modelo europeísta y el viaje de formación fuera de las fronteras nacionales «se convierte en condición de posibilidad de la ambición intelectual»²² y Sacristán no será la excepción.

20 M. Manzanera, *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*, tesis doctoral presentada en Madrid, UNED, 1993, en capítulo primero publicado en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=109616> el 14 de julio de 2010, p. 3.

21 J. L. Moreno Pestaña: «Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa. Hacia un sociología del éxito y del fracaso intelectual», *Telos*, Vol. XV, n° 2, 2006, p. 83.

22 *Op. cit.*, p. 82.

El grupo generacional del que Sacristán formaba parte es un grupo que comienza a tener conciencia de sí mismo y que quiere diferenciarse tanto de la burguesía «tradicionalista» como de la «reformista». Es una generación que carga con un pasado constituido sobre la nefasta experiencia de la segunda guerra, y de una guerra civil que había arrasado con gran parte de un pasado cultural que ahora los jóvenes de *Laye* reclamaban como suyo. Ese pasado era, en palabras de Laureano Bonet, «aquel enraizado en los años veinte de índole racionalista o formalista [...] limpio de humores en exceso emocionales [aquel] que descubren en los poetas-catedráticos, fundamentalmente, J. Guillén, P. Salinas, G. Diego»²³. Ese pasado era el del *novecentismo* y el de la generación del 27, aquella que Sacristán consideraba la «robusta tradición» de *Revista de Occidente*²⁴, era la tradición de Ortega con modelo estético en *La deshumanización del arte*, pues como bien sostiene Bonet «una lectura atenta de la colección *Laye* avisa sin la menor dificultad el empeño de sus redactores por purificar, y racionalizar el oficio literario, empeño que a la postre conlleva un formalismo riguroso y severo»²⁵. El retorno al sesgo más racionalista y formalista de las vanguardias de principio de siglo, se corresponde con una posición ideológica en el extremo más crítico dentro del falangismo, y con la necesidad de singularización de una generación con conciencia de sí. *Laye*, logra de la mano de Sacristán, procurarse un lugar privilegiado de producción simbólica prácticamente inédito por su densidad y calidad, en el contexto de represión y censura del primer franquismo. La subversión de *Laye* en lo estético tuvo un correlato político y filosófico, que podemos leer entreverado en los textos de Sacristán.

3. Sacristán en *Laye*

En aquellos trabajos previos a su estancia en Alemania, que dejaron huella en las páginas de *Laye* y en los artículos preparados para la fallida *Enciclopedia Política Argos*²⁶, se advierten tres rasgos característicos afines a la experiencia generacional y al capital cultural del joven Sacristán: sobre la base de un modelo filosófico (y estético) europeísta de raigambre orteguiana, un existencialismo en diálogo con las ciencias y un juvenil interés por el personalismo de Simone Weil, que le conectará más tarde con el humanismo marxista y la aspiración gramsciana de hegemonía cultural. Veremos como estos rasgos aparecen con menor o mayor fuerza en los textos de Sacristán de esta época.

3.1. Weil y Ortega

En un texto que Sacristán publicó en mayo de 1950, titulado «Comentario a un gesto intrascendente»²⁷, relata la experiencia de estudiantes universitarios alemanes que acuerdan

23 L. Bonet, «*Laye* y la escuela de Barcelona, (1950-1954). Hacia la construcción de una nueva mentalidad cultural», en: M. J. Ramos Ortega (ed.): *Revistas literarias españolas del siglo XX*, Vol. II, Madrid, Ollero y Ramos Editores, 2005, p. 247.

24 M. Sacristán, «Martin Heidegger. *El ser y el tiempo*. Prólogo y traducción de José Gaos...», en: *Laye*, nº 17, 1952, p. 57.

25 L. Bonet, *op. cit.*, p. 249.

26 Algunos de ellos han sido publicados bajo la edición de Alberto Domingo Curto *op. cit.*

27 Hoy puede leerse en M. Sacristán, *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelona, Icaria, 1985, pp. 11-16.

intercambiar labores con algunos obreros. Los estudiantes sustituyen a los obreros en las fábricas durante sus vacaciones, y estos, escusados del trabajo durante este periodo, asisten a la universidad. Esta iniciativa alabada por Sacristán, era muy cercana al camino emprendido por Simone Weil en los años treinta. Como el mismo Sacristán relata²⁸, esta «escritora política y religiosa francesa» había dejado un puesto de maestra de filosofía de liceo para trabajar como obrera en una fábrica de Renault entre 1934 y 1935, posteriormente participó junto a un grupo anarquista en la guerra civil española. A su regreso a Francia, fue perseguida por el gobierno «antisemita y antiizquierdista» de Vichy, luego emigra a Nueva York y más tarde a Inglaterra donde muere en 1943. El interés de Sacristán por Weil, más que el limitado desarrollo de sus teorías, y sin duda, más que su doctrina religiosa, fue la atracción que ejerció sobre él la fuerza moral y la disposición política de su propio ejemplo vital. Una vocación política que Sacristán entiende íntimamente relacionada con la experiencia concreta de vivir la vida del «otro», del proletario, del obrero²⁹. Pues para Sacristán, de los principios religiosos que nutren la filosofía de Weil, sólo una moral rigurosamente personalista tiene influencia directa en sus ideas políticas. El personalismo de Weil, explica Sacristán³⁰, se sostiene sobre dos pilares: la consideración del valor sustantivo de la persona y el principio religioso del amor. Más aún, lo que a Sacristán interesa de Weil, es cómo ella plantea la posibilidad del desarrollo integral de la persona en la sociedad a través del concepto de *l'enracinement*³¹ (enraizamiento o arraigo). Las formas sociales, es decir, la familia, los grupos sociales y las organizaciones del estado, se definen, más allá de sus características específicas, por su capacidad de dar a la persona la base necesaria para desarrollarse plenamente. Pues bien, para Weil, en sintonía con el marxismo, el desarrollo de los estados capitalistas modernos ha producido un «ser forzosamente desarraigado [...] casi cerrado hacia el camino de su constitución en persona auténtica»³²: el proletariado. Si el existencialismo en el cual Sacristán se movía en estos momentos se proponía explicitar la posibilidad de la existencia del hombre en la comprensión del estar, del ser del hombre en el tiempo, y declaraba una existencia abierta y en último caso arbitraria; Weil, y como veremos también Ortega, aunque de forma diferente, aterrizan los preceptos existencialistas de Sacristán a las problemáticas sociales de su tiempo.

La presencia de Weil en los textos de Sacristán de los primeros años cincuenta es innegable, sin embargo, es fundamental recordar que el interés por el mundo de los obreros organizados está presente también en la tradición falangista que es la tradición desde donde parte Sacristán. No sólo en la ideología joseantoniana nacionalsindicalista, sino especialmente en el contexto convulso de fines de los cuarenta y comienzos de los cincuenta, donde surgen iniciativas como el Sindicato Universitario del Trabajo (SUT) que promovido en 1951 por el

28 M. Sacristán, «Simone Weil», en: A. Domingo Curto, *op. cit.*, pp. 59-62. Véase igualmente la voz «Personalismo» *op. cit.*, 63-69. Sacristán publicó recensiones de la obra de Weil (*Le péseigneur et la grace*, París, Plon, 1948; *Attente de Dieu*, París, Éditions du Vieux Colombier, 1950; *L'enracinement*, París, Gallimard, 1949) en *Laye* n° 14, 1951, hoy puede leerse en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 468-479.

29 M. Manzanera ha puesto énfasis en esta influencia de juventud, véase el capítulo II de su tesis doctoral publicada en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=110058> el 21-07-2010.

30 M. Sacristán, «Simone Weil», en: A. Domingo Curto, *op. cit.*, p. 60.

31 *L'enracinement*, es el título del libro de Simone Weil que se publicó en 1949 por la editorial parisina Gallimard.

32 M. Sacristán, «Simone Weil», en: A. Domingo Curto, *op. cit.*, p. 61.

jesuita José María Llanos –falangista de primera hora–, se proponía un objetivo muy similar al impulsado por la universidad alemana, que Sacristán comentaba con tanto entusiasmo: acercar a los estudiantes universitarios falangistas a la experiencia del trabajo en las clases populares, a través de la asistencia de estos a «campos de trabajo en flotas pesqueras, la minería, servicio de reconstrucción forestal o la construcción de viviendas»³³ durante una etapa de su formación. Claro está que Sacristán que no era religioso y que para estas fechas ya se había alejado de las organizaciones de Falange, no participó de esta iniciativa, sin embargo, creo, es importante recordar que el acercamiento hacia las clases trabajadoras no es exclusivo de las izquierdas³⁴.

El examen de los textos de Sacristán de los primeros años cincuenta resulta aclarador respecto a su postura político-filosófica de aquel entonces. La voz «Personalismo», que Sacristán escribió aproximadamente en 1952³⁵, es una excelente síntesis de aquello. En este texto hay varios elementos importantes. Primero, Sacristán evidencia aquí que su interés por el personalismo es histórico-político, es decir, como «una reacción contra el in-humanismo al que parece haber conducido el capitalismo liberal». Luego, en base a este comienzo, realiza un desarrollo crítico del concepto de libertad individual, el cual, sostiene Sacristán, supone una visión falsamente igualitaria de la diversidad social y supone la capacidad de elección indiferenciada, es decir, la supuesta igualdad de condiciones de elección para todos los individuos a través del juicio práctico³⁶. Por último, Sacristán expone las dos principales reacciones antiliberales: de un lado, la reacción europea conservadora, organicista, que había fundamentado a la monarquía prusiana, y una variante de ella, que en ese entonces daba sentido al estado franquista, aquel de la integridad patria, del retorno a las raíces propiamente españolas donde el hombre libre es aquel portador de valores eternos y divinos. Por otro lado, el marxismo, el cual afirma Sacristán, ha desarrollado «casi la totalidad del terreno» del tema de la persona, eso sí, apoyado en un análisis que Sacristán critica desde sus supuestos político-económicos y filosóficos. ¿Qué es lo que aquí Sacristán critica del marxismo? Fundamentalmente dos cosas: una concepción igualmente determinista de la persona pero está vez subordinada a la infraestructura económica³⁷: «realmente, lo que hace

33 J. Gracia, *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo (1940-1962)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1996, p. 46. Véase igualmente la experiencia de Jesús Ibáñez en el SUT en sus tiempos de estudiante en el Colegio Mayor César Carlos, comentada por José Luis Moreno Pestaña en: *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez, genealogía de un pensador crítico*, Madrid, Siglo XXI, 2008, p. 61.

34 Manzanera se pregunta «¿Conocía el padre Llanos a Simone Weil y los artículos de Laye? ¿O es que la idea surge en las cabezas españolas naturalmente como una continuidad de la propia tradición cultural en las nuevas condiciones sociales? [la cursiva es mía] En todo caso, lo que resulta también significativo es que estos hombres, Llanos, París, Sacristán, acabaran todos en el Partido Comunista de España. Recordemos de paso que el padre Llanos se fue a vivir a uno de los barrios de chabolistas más pobres de Madrid para compartir su vida con los desheredados; también que posteriormente se produjeron movimientos de sacerdotes hacia el trabajo en las fábricas tanto en España como en otras partes de Europa y que en los años 70 hubo grupos de estudiantes que abandonaron la Universidad española para enrolarse en el mundo del trabajo fabril.»; capítulo II de su tesis doctoral publicada en <http://rebelion.org/noticias.php?id=110058> el 21-07-2010, p. 12.

35 Para la mencionada enciclopedia política de la editorial Argos que no llegó a publicarse. Hoy puede leerse en la edición de A. Domingo Curto antes citada, pp. 63-69.

36 Véase igualmente la voz «Libertad», en: A. Domingo Curto, *op. cit.*, pp. 45-57.

37 Respecto al desarrollo de esta idea, Capella comenta un texto de Sacristán de 1957 «concebido para introducir a la lectura de Marx entre estudiantes y trabajadores, [en] ‘Para leer el *Manifiesto del partido comunista*, [...] se advierte ya una lectura de la obra de Marx en absoluto dogmática; así, en lo tocante a la relación entre ‘base’

el marxismo con la persona es también sacarla de la confusión individualista para atornillarla, tan solidamente como la injertaba el tradicionalismo, en una máquina que esta vez se rige por principios económicos»³⁸. La otra crítica se dirige hacia los fundamentos filosóficos del marxismo, Sacristán crítica aquí –eso sí, sin mayor desarrollo e incluso diría, tomando en cuenta su desarrollo posterior³⁹, subestimando un terreno aún por explorar completamente–, la incapacidad del marxismo de «asimilar las dos opuestas influencias ejercidas sobre él, limitándose a vivir una incorrecta suma algebraica de materialismo e idealismo»⁴⁰. Las razones por las que la reacción marxista al liberalismo no satisfacían a Sacristán, que están brevemente expuestas en este texto, no creo deben leerse como un cambio ideológico radical en relación con su militancia posterior, pues en ellas está el germen de lo que será el desarrollo del marxismo crítico de Sacristán. Si Sacristán no es aún marxista a comienzos de los años cincuenta, es –además de por las razones generacionales que ya hemos mencionado–, en parte, por la fuerte influencia del existencialismo y de una antropología orteguiana que Sacristán leía en clave personalista: «la antropología de Don José Ortega y Gasset está llena de implicaciones personalistas, en el sentido político que hemos venido dando al término», ese sentido es el que deja lo político en un cierto grado de indefinición, que entiende la política «antes que nada como suministro de material circunstancial» al servicio del desarrollo integral de la persona. Sacristán comparte con Ortega la crítica a una forma de existencia limitada en sus posibilidades, inconsciente de las condiciones históricas que la posibilita, presente, aunque en un lenguaje fuertemente elitista, en *La rebelión de las masas*. Mas, lo que Sacristán destaca de Ortega es su preocupación por integrar una cultura disgregada, por hacerla asequible a un ámbito más amplio de la sociedad, por esto vio en su Liga de Educación Política española un proyecto cargado de personalismo.

Por lo demás, si Sacristán es aquí políticamente ambiguo (es decir, crítico tanto del falangismo como del marxismo) es porque para él no hay aún –y me atrevería a decir que nunca– una fórmula política que pueda satisfacer esta necesidad de una vez y para siempre. De la mano del «Concepto kantiano de la historia» había llegado a la misma conclusión, si «el hombre es dinamismo por esencia [...] no puede fundarse teoría política alguna sobre la base del estado del hombre en un momento determinado de su desarrollo»⁴¹. Entonces ¿cómo puede ser útil este principio filosófico en la práctica política concreta? El pensador político, sostiene el joven Sacristán, debe tomar como punto de partida esta situación filosóficamente abierta, debe partir del «*planteamiento problemático en su totalidad*»⁴² lo que implica que la filosofía como disciplina puede informar a la acción política, sin embargo, ésta siempre

y 'sobreestructura' [...] Sacristán pone de manifiesto el carácter inconcluyente de la tesis de Marx al respecto, la determinación de la sobreestructura cultural de una sociedad por su base material y económica, lo que no se encuentra en los escritores marxistas de la época» (J. R. Capella. *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid, Trotta, 2005, p. 51).

38 M. Sacristán, «Personalismo», en A. Domingo Curto, *op. cit.*, pp. 63-69.

39 Véase especialmente «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia» publicado en 1980 en la revista *mientras tanto*. Hoy se puede leer en Manuel Sacristán, *Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 317-367.

40 M. Sacristán, «Personalismo», en A. Domingo Curto, *op. cit.*, p. 66.

41 M. Sacristán, «Concepto kantiano de la historia», en A. Domingo Curto, *op. cit.*, pp. 99-120 (anteriormente publicado en *Laye* n° 22, 1953).

42 M. Sacristán, «Libertad», en A. Domingo Curto, *op. cit.*, p. 56.

conllevará una opción, una toma de partido que no puede explicarse única y exclusivamente a través de sus supuestos racionales. Un concepto de libertad existencial que debe adecuarse a la realidad histórica si pretende servir a un fin político o, a una libertad política: esto es lo que late en el subsuelo pre-marxista de Sacristán. El escepticismo ante todo dogmatismo político es un sesgo característico de su filosofar, y un elemento fundamental del desarrollo posterior de su marxismo crítico, la concepción de dialéctica sacristaneana tiene sus raíces en estas cavilaciones juveniles⁴³.

Con respecto a la incapacidad del marxismo de absorber las herencias del idealismo y el materialismo, sólo mencionar que a partir de esta crítica Sacristán desarrolló una de las más luminosas revisiones de la teoría marxista en «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia» (conferencia de 1978), pero su examen nos apartaría demasiado del periodo que tratamos aquí.

3.2 *Laye: crítica y teoría del arte*

En «Una lectura del *Alfanhuí* de Rafael Sánchez Ferlosio» Sacristán escribía: «no disponemos de una naturaleza absoluta que se pueda revelar sin industria»⁴⁴. En esta reseña-ensayo que Sacristán dedicó a la novela de Sánchez Ferlosio, nuestro filósofo nos propone investigar en el «subsuelo» de la obra donde se esconde un «enigma». Investigación que nos lleva a vislumbrar los diversos «estratos» o capas que se encuentran enlazadas con la primera visión de la que nacen a través de «vetas y filones que atraviesan [la obra] en profundidad». Sacristán nos habla aquí del despertar de la conciencia del artista a su condición de «constructor» utilizando concientemente este vocablo mucho más prosaico que el de «creador». La condición del artista y del arte es saberse «artificio», pues «la naturaleza del arte estriba en la naturaleza del hombre que es el artista, el cual no es naturaleza absoluta», la naturaleza del arte estriba en «la natural necesidad de no ser natural en sentido absoluto, la obligación [del artista] de ser laborioso, artificioso, constructor»⁴⁵. Por eso para Sacristán el mayor tesoro del *Alfanhuí* son sus ojos, su habilidad de «ver» o apreciar de una forma particular aquello que normalmente se presenta con la pasividad de lo cotidiano. «Era un mendigo robusto y alegre, y me contó que le germinaban las carnes de tanto andar por los caminos, de tanto caerle el sol y la lluvia y de no tener nunca casa [...] Luego me explicó como era la flauta [...] había que tocarla en medio de un gran estruendo, porque en lugar de ser, como las otras [...] en ésta el ruido hacía de fondo y el silencio la melodía»⁴⁶. Sánchez

43 Sacristán entiende la dialéctica primeramente como síntesis, integración de conocimiento positivo en una cosmovisión provisional, pero también, como dinámica que anima el conocimiento en su misma realización. Un principio dialéctico así entendido puede ayudar a tener mayor conciencia de los principios implícitos desde los que parte y donde se retroalimenta el conocimiento. Que todo acto de conocimiento parte de una disposición «afectiva» que permite al hombre definirse como tal, no es restrictivo del valor y la influencia que el conocimiento positivo tiene y puede tener en esta misma «disposición existencial». Véase una recopilación de textos sobre este tema bajo la edición de Salvador López Arnal, en: M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, Barcelona, El Viejo Topo, 2009.

44 M. Sacristán, «Una lectura del *Alfanhuí* de Rafael Sánchez Ferlosio», *Laye*, n° 24, 1954. Hoy puede leerse en, *Lecturas. Panfletos y materiales IV*, Barcelona, Icaria, 1985, pp. 65-86.

45 *Op. cit.*, p. 86.

46 *Op. cit.*, p. 83.

Ferlosio, señala Sacristán, nos está diciendo que sólo podemos contemplar la belleza natural en los «silencios» de ésta, cuando logramos tomar distancia de su naturalidad y reconstruirla en una belleza que es más humana precisamente porque ha dejado de ser «lo comúnmente humano», abriendo un punto de vista inédito, un mundo que es sólo un reflejo del «mundo real», un mundo que es construcción del hombre que es el artista de sí mismo. La idea de que la experiencia estética se fundamenta en la conciencia de la irrealidad del arte y la configuración de un espacio propiamente artístico, había sido expuesta por Ortega en el celebre ensayo *La deshumanización del Arte*, publicado en *Revista de Occidente* en 1925. A pesar de no haber referencias explícitas a este ensayo en la reseña de Sacristán, lo expuesto por él a través de la «lectura» de Ferlosio, coincide en lo esencial con la tesis orteguiana. Por lo demás, sabemos de sobra que la influencia de Ortega fue fundamental en el filosofar de Sacristán y que éste, como ha recordado Capella, conocía al detalle la obra del madrileño, del que sus obras completas contenía la biblioteca juvenil de Sacristán. Que los escritos sobre arte de Ortega de 1924-1925 conforman una de las más tempranas formulaciones en español de la estética vanguardista⁴⁷ no es tema a desarrollar aquí. Sea dicho de paso que muchos de estos elementos –como el de la reciprocidad entre fondo y forma en el arte «auténtico»– son desarrollos de premisas que habían sido expuestas en las *Meditaciones del Quijote* y que aparecen, por ejemplo, en la páginas que Sacristán escribió a propósito del teatro de Eugene O'Neill⁴⁸. Retomando el *Alfanhuí*, era esa forma particular de «ver», esa disposición creativa o «sensibilidad penetrante» –que permite crear un nuevo nivel de realidad que es propiamente artístico–, lo que guiaba la visión de Alfanhuí en los campos de Castilla, pero también, sostiene Sacristán⁴⁹, era la visión que guiaba a Galileo en Pisa. Si Sacristán consideraba a Galileo un creador, análogo al artista ¿qué opinión podía tener nuestro joven existencialista respecto del conocimiento científico?

47 La génesis del concepto moderno de «arte» como un proceso de depuración, que se había venido gestando desde el renacimiento y que tiene su punto álgido en el romanticismo y su filosofía del «arte por el arte» donde las vanguardias de comienzos de siglo, pero también las experimentales posteriores a la segunda guerra, constituyen la arista más radical de este proceso, ha sido ampliamente desarrollado por Bourdieu. Las transformaciones de una serie de condiciones que permitieron el paso del «artesano» al «artista» conllevan una transformación en la estructura de las posiciones sociales «a las cuales están asociadas posiciones intelectuales [...] excluidos del poder político y económico [...] los artistas encuentran en la contestación simbólica del orden burgués [...] una manera de invertir simbólicamente su situación objetiva», dominado al interior de la clase dominante, «¿no pone [el artista] a todos los espectadores en igualdad, al excluir los que excluyen y al arrojar en la barbarie las fracciones no intelectuales de las clases dirigentes [...]? Es la indignación escandalizada del burgués excluido al menos por un tiempo de ese derecho de burguesía, que es el acceso al arte, lo que expresa Ortega y Gasset cuando denuncia como 'impopular o incluso anti-popular' un arte que es ininteligible para los burgueses: 'El arte nuevo, por su sola existencia, obliga al buen burgués a confesarse lo que es: un buen burgués, un ser indigno de los sentimientos estéticos, ciego y sordo a toda belleza pura [...] Habitada a dominar en todo la masa se siente ofendida en sus derechos de hombre, por el arte nuevo, arte de privilegio, de nobleza de vigor, de aristocracia del instinto'; citado de *La deshumanización del arte* (Madrid, Revista de Occidente, 7 edición, 1962, p. 7) en P. Bourdieu, *Creencia artística y bienes simbólicos, elementos para una sociología de la cultura*, Buenos Aires, Aurelia Rivera, 2003, pp. 70-71.

48 M. Sacristán, «En la muerte de Eugene O'Neill», *Laye*, n° 24, 1954; y «*El deseo bajo los olmos*, de Eugene O'Neill», *Laye*, n° 21, 1952. Hoy puede leerse en, M. Sacristán, *Lecturas. Panfletos y materiales IV*, Barcelona, Icaria, 1985, pp. 59-63 y pp. 29-38 respectivamente.

49 M. Sacristán, «Una lectura del *Alfanhuí* de Rafael Sánchez Ferlosio», *Laye*, n° 24, 1954. Hoy puede leerse en, *Lecturas. Panfletos y materiales IV*, Barcelona, Icaria, 1985, p. 75.

3.3 *Laye: filosofía y ciencia*

Desde el punto de vista filosófico, como muestran los trabajos de José Luis Moreno Pestaña⁵⁰, entre el fin de la guerra y mediados de los cincuenta, España vive una etapa de maduración que en gran medida se organizó en torno a la figura y la cátedra de Ortega. Muchos intelectuales falangistas se habían formado en la red orteguiana, Julián Marías, Zubiri y sus discípulos Laín Entralgo y Javier Conde, por ejemplo. Este espacio de posibilidades, en el que se había formado Sacristán, implicaba una reflexión importada por Ortega desde Alemania, sobre la relación entre la filosofía y las ciencias humanas⁵¹, que a su vez era una de las aristas de la encrucijada en que se encontraba la filosofía desde la eclosión de la ciencia moderna. Esta reflexión había introducido a Sacristán el interés por los cuestionamientos epistemológicos que implicaba. La diferencia de nivel epistemológico entre las ciencias humanas y las ciencias naturales, y la pregunta sobre cuál podría ser el papel de la filosofía respecto de ambas, condujo el interés de Sacristán desde la filosofía de la existencia, y sin dejarla nunca por completo, hacia la reflexión sobre los fundamentos racionales y por tanto filosóficos de todo conocimiento. Manzanera lleva mucha razón al afirmar que el existencialismo del joven Sacristán estaba filtrado por la «racionalización» orteguiana⁵² y que el alejamiento de éste se debió al desprecio del existencialismo respecto de la ciencia. La consideración de la ciencia como construcción humana, como herramienta al servicio del entendimiento, es particularidad de un existencialismo que en Sacristán no reniega del conocimiento científico. Veámoslo en un texto de Sacristán. En «Tres grandes libros en la estacada» (*Laye* 21, año 1952)⁵³ Sacristán comenta y compara *La bomba increíble* de Salinas, 1984 de Orwell y el *Doctor Fausto* de Tomas Mann. En esta crítica podemos leer, de una

50 Véase J. L. Moreno Pestaña, «¿Cómo continuar con la filosofía? Manuel Sacristán y la vía orteguiana de crítica a la escolástica», en: F. J. Martín, J. Muñoz, *Razón y emancipación (Debate sobre Manuel Sacristán)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010; y «Los usos del concepto de generación en la filosofía española de los años 1940: racionalizaciones biográficas, trayectorias académicas y tradiciones teóricas», *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (en prensa).

51 En, *En torno a Galileo* (las doce lecciones de un curso dictado en 1933 en Madrid, que se publicaron parcialmente en 1942; más tarde, en 1947, se publicó el curso entero en sus *Obras Completas*), ya podemos leer a Ortega entrando en estos cuestionamientos: «Pues bien, yo tengo la convicción de que se acerca un espléndido florecimiento de las ciencias históricas debido a que los historiadores se resolverán a hacer *mutatis mutandis*, frente a los hechos históricos, lo mismo que Galileo inició frente a los físicos. Se convencerán de que la ciencia, se entiende toda ciencia de cosas, sean éstas corporales o espirituales, es tanto obra de imaginación como de observación, que esta última no es posible sin aquélla –en suma, que la ciencia es construcción. Este carácter, en parte al menos, imaginativo de la ciencia, hace de ella una hermana de la poesía. Pero entre la imaginación de Galileo y la de un poeta hay una radical diferencia: aquélla es una imaginación exacta. El móvil y el plano horizontal que con su mente concibe son figuras rigurosamente matemáticas. Ahora bien, la materia histórica no tiene nada esencial que ver con lo matemático. ¿Tendrá por ello que renunciar a ser una construcción, es decir, una ciencia y declararse irremediamente poesía? ¿O cabe una imaginación que, sin ser matemática, preste a la historia el mismo servicio de rigor constructivo que la mecánica presta a la física? ¿Cabe una cuasi-mecánica de la historia? No vamos a desarrollar ahora esta cuestión. Pero sí quisiera dejar en el aire, como una insinuación, los supuestos más generales que, a mi juicio, hacen posible una historia verdaderamente científica.» (J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo: (esquema de las crisis)*, Madrid, Revista de Occidente, 1956. pp. 7-8).

52 M. Manzanera, *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*, tesis doctoral presentada en Madrid, UNED, 1993, en capítulo II publicado en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=110058> el 21 de agosto de 2010, p. 2.

53 Hoy puede leerse en, M. Sacristán, *Lecturas. Panfletos y materiales IV*, Barcelona, Icaria, 1985, pp. 17-28.

parte, la consideración de la ciencia como «posibilidad», es decir, no fatalmente negativa, ni como una característica intrínseca de la contemporaneidad, como la presentan Orwell y Salinas en sintonía con la crítica existencialista: «no es admisible [escribe Sacristán] como querría la lógica interna de *La bomba increíble* que la destrucción y el homicidio masivo sean característicos de la era científica», por lo demás, la destrucción de la personalidad de la que es víctima Winston Smith –el protagonista de la novela de Orwell–, es comparada por Sacristán con la «coacción espiritual» que habían sufrido Giordano Bruno y Galileo Galilei obligados por la iglesia a renegar de la razón científica. Si para Salinas y Orwell, la ciencia y su técnica son las causas de la destrucción material y moral de la sociedad; para Mann, dirá Sacristán, «la crisis moral» es la consecuencia «ante el fracaso del ansia de poder infinito». En una música que en su ansia por encontrar «el último absoluto» sólo apresa el sonido puro, la nada, la mera vibración; en una pintura que no trasciende nuestra experiencia más allá de los límites del cuadro; en una filosofía que tanto desde su ángulo lógico (Russell, Círculo de Viena) como antropológico (Ortega, Scheler y Heidegger especialmente) maneja primordialmente contenidos formales. El exceso de formalismo en lo estético que rompe el vínculo del arte con la médula material de la que nace, es a la vez, una de las primeras manifestaciones de una denuncia que, trasmutada al ámbito del conocimiento, Sacristán subrayará con ahínco en reiteradas ocasiones. Esta es la denuncia de un relativismo que puede ser tan científico como metafísico dependiendo de su dogma de base: «en el límite [de está marcha depuradora de las continuas renunciaciones materiales] está sin duda la nada y, humanamente hablando una vida hecha de naderías. Esto no es utopía futurizante: las naderías se llaman en filosofía relatividades y ellas son el único contenido de la mente del siglo». Aunque estas palabras están escritas explícitamente contra Heidegger –al que más tarde, al regreso de sus estudios de lógica en Alemania dedicará su tesis doctoral, preguntándose precisamente, qué puede aportar la teoría heideggerina al pensamiento racional– Sacristán no dejó de advertir el peligro de una ciencia que disuelta en su positividad, encuentra unos límites autoimpuestos paradójicamente por la confianza desmesurada en la efectividad de sus métodos y sus resultados.

Pero anteriormente a esto, en un texto de 1953 del penúltimo número de *Laye* titulado *Verdad: desvelación y ley*⁵⁴, el joven Sacristán intentaba conjugar la concepción existencialista de verdad como desvelación, con la concepción científica positiva de verdad como ley. En este texto, uno de los más importantes del periodo que nos ocupa, Sacristán confronta los presupuestos existencialistas con la teoría de la correspondencia de Russell, el principio de indeterminación de Heisenberg y la interpretación gnoseológica de Reichenbach, y el neopositivismo. Las conclusiones de Sacristán a este respecto son significativas: la física subatómica de Heisenberg y la argumentación epistemológica de Reichenbach y Russell, podían ser interpretadas como un tratamiento de las mismas problemáticas existencialistas desde el interior del trabajo científico positivo.

Con respecto al principio de indeterminación de Heisenberg y la necesidad de establecer un grado de adecuación o probabilidad en la física subatómica Sacristán sostiene que ésta es una perspectiva que desde la misma ciencia, establecía un supuesto análogo a la tesis heideggeriana que arguye que el descubrimiento, y por tanto la verdad, se da en el «dejar

54 M. Sacristán, *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, p. 15-55.

ser al ente en su anonadamiento», pues es sólo en la admisión de todos los parametros en su complejidad y su relativa indeterminación, que la ciencia puede alcanzar la «verdad formal».

Con respecto a la teoría de la correspondencia de Russell, Sacristán destaca que ella implica una gradación de dos modos de verdad: una verdad originaria «la verdad de las creencias expresadas» de la cual, afirma Sacristán, Russell no se ocupa; y una verdad de correspondencia: la verdad como correspondencia entre «una proposición (forma expresiva de una creencia) y un hecho». Al ser el problema de la correspondencia «sistemáticamente posterior al de fundamentación de toda relación en general» y más aún, al estar sujeta la verdad como correspondencia a unos límites más bien indeterminados y relativos al cálculo probabilístico, entonces es necesario un concepto (epistemológico) de verdad que permita «definir y graduar» estos límites.

Con respecto al positivismo y al existencialismo la analogía estaría dada por la autoconciencia de los propios límites. El existencialismo: como un «verse a través de sí mismo el comportamiento»: «el análisis ontológico no necesita de una previa fundamentación epistemológica [...] sino que su rigor metódico debe fundarse en la permanente autoconciencia de la investigación». El neopositivismo: por su concepción objetivista que le autolimita a los márgenes de la verificación o falsación empírica. La confianza y la autosuficiencia de los «propios medios críticos» es, sostenía Sacristán, «la más rigurosa consecuencia del concepto del ser propia de nuestra tradición filosófica y científica».

4. Lógica y Marxismo

Hemos pasado revista a algunos de los elementos que consideramos significativos de la trayectoria y de las temáticas que ocuparon a Sacristán anteriormente a su estancia en Alemania. Podemos esbozar a continuación una interpretación probable de las circunstancias que le llevaron a tomar la decisión de especializarse en lógica simbólica. Varias condiciones deben ser tomadas en cuenta. Primeramente, habría que tener en consideración que la lógica era una disciplina prácticamente inédita en la España de los años cuarenta, y que, por lo demás, su estudio no era precisamente el postgrado que mejor colocaba en la academia española. Ahora bien, no hay duda de que la especialización obedecía, en parte, a la necesidad de diferenciación generacional por desmarcarse del contexto español a través del viaje de estudio al extranjero⁵⁵: al elegir el destino de estudio, no se pensaba tanto en la rentabilidad dentro de la institución española, como en el rentabilidad simbólica dentro de una vanguardia europeísta. En el caso de Sacristán, el interés por la lógica podría pensarse como disposición de un *habitus* de joven burgués de brillante trayectoria académica y *primus inter pares* de su grupo, que se manifiesta en la «certeza en sí mismo» necesaria para tomar decisiones de más riesgos, pero también de mayor ambición intelectual.

Otro punto a tomar en consideración es que el modelo intelectual de Sacristán era el modelo Alemán, enraizado, como mencionamos siguiendo a Moreno Pestaña, en la problemática introducida por Ortega relativa a la relación entre filosofía y ciencias

55 Véase el reciente trabajo de Xavier Serra, *Historia social de la filosofía catalana. La Lógica (1900-1980)*, Valencia, Editorial Afers, 2010, pp. 171-206

humanas, con la física como telón de fondo. La preocupación juvenil de Sacristán por hacer dialogar existencialismo y ciencia positiva, está en gran medida derivada de lo anterior. Que a Sacristán –como afirma Capella– «le había alcanzado la onda de reflexión lógica y epistemológica anterior a la segunda guerra [...] a través de la lectura de Russell», y que ésta era leída desde el existencialismo, queda en evidencia en *Verdad: desvelación y ley*; como también evidencia este texto, un discurso filosófico apoyado en el conocimiento del desarrollo concreto de la ciencia. Si en la biblioteca juvenil de Sacristán⁵⁶ encontramos muchos más textos de ciencia y filosofía de la ciencia –Einstein, Heisenberg, Shödinger, De Bloge, Reichenbach, Russell, H. Rickert– que el único ejemplar netamente de lógica –*Lógica* de Manuel Granell, 1949–, no resulta descabellado suponer que el interés de Sacristán por la lógica derivaba de la aspiración de profundizar en la problemática que supone la diferencia a nivel gnoseológico y epistemológico entre filosofía y ciencia como formas de conocimientos (divergentes pero complementarias, reclamará más tarde Sacristán). Por lo demás, en una conferencia de 1954, «Hay una buena oportunidad para el sentido común»⁵⁷, Sacristán dejaba claro que para él, en esos momentos, la lógica era «la entraña de la filosofía» y como tal, fundamento y condición de posibilidad de todo pensamiento racional. Si hay algún apriorismo epistemológico en estas declaraciones juveniles será el mismo estudio de la lógica el que enseñe a Sacristán los límites de ésta⁵⁸.

Un tercer punto a tomar en cuenta, es que la actividad cultural de *Laye* se estructuraba en torno al «descubrimiento –a todas luces selectivo– de una tradición racionalista avivada también por la propia cultura de la época»⁵⁹ (Valery, T. S. Eliot, Joyce, Stravinski, Picasso, Gris, Kandisky). Una estética que quería apartarse de las visiones pegadas a la realidad –antirromántica y más bien fría con un surrealismo «que cuestionaba la funcionalidad [racional] del lenguaje»⁶⁰–, organizaba la libido formalista que nutría la energía emocional del grupo. Evidentemente la constatación de estas afinidades no termina de explicar la decisión de Sacristán de especializarse en lógica, sin embargo, no por eso, creo, deben desecharse. En los textos de Sacristán, los cuestionamientos estéticos aparecen íntimamente ligados a los filosóficos y políticos. Como sostiene Bonet, Sacristán fue un pensador «tentacular» y la exploración de sus trabajos implica ir deshilando el significado polivalente de sus palabras. En el contexto de las opciones subjetivas que pueden proyectarse desde el trabajo concreto de producción cultural de *Laye*, donde Sacristán jugaba decisivo, los estudios de lógica constituían una «real posibilidad».

Con todo, hay que tener en cuenta un último elemento fundamental para comprender las condiciones del desarrollo de la lógica como disciplina en esta etapa de la trayectoria

56 A. Domingo Curto, «La biblioteca juvenil de Manuel Sacristán», en: S. López Arnal, P. de la Fuente, A. Domingo Curto y Manuel Pau Villa (coords.): *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón «Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores»*, Barcelona, EUB, 1999, pp. 43-51.

57 M. Sacristán, «Hay una buena oportunidad para el sentido común», en: E. Pinilla de las Heras, *En menos de la libertad*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 226-274.

58 Puede verse «Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz», en: M. Sacristán, *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, p. 56-89.

59 L. Bonet, «*Laye* y la escuela de Barcelona, (1950-1954). Hacia la construcción de una nueva mentalidad cultural», en: M. J. Ramos Ortega (ed.): *Revistas literarias españolas del siglo XX*, Vol. II, Madrid, Ollero y Ramos Editores, 2005, p. 248.

60 *Op. cit.*, p. 253.

de Sacristán. Lógica y marxismo llegan en el mismo momento. Según relata Capella⁶¹, fue en Alemania en el contexto de su estancia de estudio de especialización, cuando Sacristán entra en contacto directo con la militancia comunista. En su estancia en Alemania Sacristán participó junto a otros estudiantes españoles e italianos de las reuniones dirigidas por un trabajador alemán que les introducía en el universo sindicalista y en el marxismo. Más aún, determinante en su entrada en el ámbito marxista, fue la relación que allí entabla con Ettore Casari, filósofo y militante del partido comunista italiano, a través del cual Sacristán entra de lleno no sólo en la teoría marxista –la lectura de Antonio Gramsci y el ejemplo de Palmiro Togliatti–, sino también en las redes sociales que le conectan con el Partido Comunista Español en París. A su regreso de Münster en 1956, Sacristán ya es un militante comunista y el mismo año es elegido miembro del comité central del PSUC. Que la entrada en el partido condiciona su práctica intelectual y el desarrollo en ella de la lógica, ha sido expresado con pesar por el propio Sacristán. Así da cuenta el texto de autorreflexión⁶² que escribió a fines de la década del sesenta: «la vida que empezó a continuación tiene varios elementos que obstaculizaban no ya el estudio de la lógica, sino el intento general de mantenerme al corriente en filosofía. Los elementos predominantes de aquella vida eran las clases y las gestiones» (eufemismo con el que Sacristán se refería a la tareas políticas organizativas). El regreso a España en 1956 y las razones éticas y políticas que llevan a Sacristán a rechazar la plaza que le ofreciera la Escuela de Lógica de Münster, implicaba, en sus palabras, «la imposibilidad de seguir haciendo lógica y teoría del conocimiento en serio, profesionalmente».

61 J. R. Capella, «Manuel Sacristán. Esbozo de una biografía política», en: S. López Arnal e I. Vázquez Álvarez (eds.): *El legado de un maestro. Homenaje a Manuel Sacristán*, Madrid, FIM, 2007, pp. 31-39.

62 Recogido por Salvador López Arnal (ed.) en, *M.A.R.X.*, FIM/El Viejo Topo, 2003, pp. 57-60.

