

Sobre la veracidad de Manuel Sacristán

Carlos Piera

Todo pensamiento decente tiene que estar siempre en crisis.

Manuel Sacristán¹

Importa suprimir hasta el más débil atisbo de que las auténticas cuestiones han quedado virtualmente eliminadas del sistema doctrinal.

Noam Chomsky²

La nostalgia es una enfermedad característicamente española, tanto peor tratada cuanto que apenas se admite. Las gentes de mi edad, criadas y sobradamente cumplidas en décadas de verdadera ignominia, te-

¹ «¡¡Una broma de entrevista!!», en Salvador López Arnal y Pere de la Fuente, *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996; la cita en p. 232.

² En muchos sitios. Esta cita concreta, en N. Chomsky, *Letters from Lexington*, Common Courage Press, Monroe (Maine), 1993, p. 106. Quisiera que las observaciones que siguen fueran leídas con esto por trasfondo. Y también con esto: «La manera tosca de asesinar la historia es mentir. Más eficaz es fijar los límites del discurso que se permite» (*ibid.*, p. 137), dado que «inculcar una línea propagandística presuponiéndola en lugar de afirmarla [es] siempre la técnica más eficaz» (*ibid.*, pp. 126-127).

nemos cierta obligación de no ceder a ella, por lo que en tal cosa habría de concesión a esas décadas y de cicatería en el reconocimiento de que, mal que bien, mucho de ellas ha quedado atrás y de que eso es un bien para todos. No es difícil detectar aun en personas mucho más jóvenes los efectos obnubiladores de estos vicios privados: así, cierto lamentarse del presente, con vindicación de un universal trastrueque, que ni resulta incompatible con la pronta obtención de cátedras y tribunas ni obliga al parecer, en lo más mínimo, a preparar las clases y respetar a los estudiantes. Por no hablar de callarse de vez en cuando. Puesto que en la (escasa) conmemoración que ha habido de la persona de Sacristán ha predominado el tono personal, a mí se me impone empezar de este modo, quizá para explicarme la dificultad que he tenido en cumplir con la enorme deuda de respeto, amistad y gratitud que tengo con él y, por cierto, también con Giulia Adinolfi. Pero no es dificultad que impida decir lo más evidente: por ejemplo, que no puedo imaginar unas circunstancias que forzaran a Sacristán a llevar la clase mal preparada. Y debe quedar dicho, porque poner algo en perspectiva implica estimar la distancia que nos separa de ello.

Ahora sólo puedo anotar unas observaciones, no para rectificar a nadie sino para sugerir unos cuantos puntos de referencia más que me parecen pertinentes para quien quiera ver a Sacristán con la debida perspectiva histórica. Porque son precisamente aquellos que se han visto más implicados en lo que pasaba alrededor suyo los que más necesitan de nuestra memoria y de nuestra capacidad de no engañarnos en la reconstrucción. No hay que justificar el respeto por Sacristán; basta darse cuenta de cuánto hay de verdad en estas palabras de Mosterín: «fue el filósofo español más brillante de su generación, uno de los pensadores marxistas más lúcidos de todos los tiempos, la figura descollante de la oposición intelectual al régimen de Franco y uno de los introductores de la lógica matemática en España»³. Y, a renglón seguido, considerar el

³ Jesús Mosterín, «Prólogo» a Manuel Sacristán Luzón, *Lógica elemental*, ed. al cuidado de Vera Sacristán Adinolfi, Barcelona, Vicens Vives, 1996, p. iii.

Carlos Piera (1942) es profesor de Lingüística en la Universidad Autónoma de Madrid. Es autor de *Contrariedades del sujeto* (1993).

silencio que le rodea. Con todo, hablar de alguien que ya no habla es siempre hablar por alguien, y es ese alguien, no uno mismo, el que tiene derecho a decir: «Fíjate en que entonces pasaba tal y cual cosa».

Hoy se puede ver fácilmente que a Sacristán le tuvieron limitado, si no alicortado, dos marcos conceptuales, y no uno: el del marxismo establecido, desde luego, pero también el de lo que entonces se hubiera llamado filosofía científica. Si ahora llama la atención, como señala Bozal, su relativamente frecuente mención de la dialéctica, también la llama el puesto que ocupa la lógica formal en sus consideraciones de la teoría científico-natural, la teoría social o la filosofía. Desde luego, cuando estos dos temas, el de la lógica y el de la dialéctica, se traen así, aislados, a colación, el más distraído nota que no son exactamente los menores para el pensamiento, según lo entendemos nosotros desde la plenitud del griego. Es inevitable que alguien interesado por cuestiones de fundamento dé pronto con ellas; empezar por ellas muestra perspicacia; es poco menos que admirable, al menos por lo infrecuente, el no querer que la una (mejor dicho, lo que su nombre insinuía) suplante a la otra (ídem) por completo. Pero por entonces había dos discursos establecidos para tratar de estas cosas, ninguno de los cuales ha envejecido muy bien. Estos envejecimientos son datos brutos de carácter práctico: lo primero que suscitan no es la cuestión de si están o no justificados, sino la del modo como, habiendo tenido lugar, nos fuerzan a adoptar un enfoque histórico para llegar a averiguar qué se expresaría en ellos que sea traducible a términos de nuestra contemporaneidad, esto es, qué es lo que en ellos no pertenece a un pasado reconstruible como tal. Vejez es, en cierto modo, lo contrario de historia: es la no conversión en verdadero pasado. Si por éste se entiende aquello cuya veracidad puede hacerse estribar en su cumplimiento, todo aquello que se nos presenta envejecido se nos manifiesta disconforme con la idea misma del acontecer histórico en cuanto tal conversión, y como manifestando que ese retrospectivo proclamar de que lo real ha sido racional, y aun sólo verídico, es la brutalidad de una fuerza aceptada; no aceptada con la nobleza con que debe aceptarse la necesidad, sino por el mero hecho de ser fuerza. Dicho de otro modo: lo envejecido señala el lugar de la violencia pura, la diferencia entre lo necesario y lo injusto, y por eso nos negamos siempre a mirarlo, porque nos aferramos a todo lo que sugiera que la violencia es necesaria. Sospecho que algo de esto, que traducido a una expresión menos churrigueresca que la mía es perfectamente de cajón, hay en lo que dice Benjamin de las ruinas y en su visión del ángel de la historia, pero no lo sé. Cada vez es más difícil rescatar a Benjamin de

sus exégetas, que lo van convirtiendo en cultura. Valga el recordatorio, sin embargo, y no sólo porque se trate de alguien que a Sacristán le gustaba mucho: el principio de la sabiduría política (quiero decir, del referirse al ámbito político de forma que éste no glorifique a cuanto se opone a la sabiduría) consiste en la no aceptación moral de la historia, que siempre ha incluido violencia injusta. Esto Sacristán lo tenía clarísimo, y en ello, con Benjamin (creo), con Simone Weil y otros poquísimos, se aparta del común de los intelectuales, que son, o somos, una casta de funcionarios del poder rara vez capaces de percibir de verdad los privilegios que nos alimentan.

En el campo de las ideas lo envejecido difiere de lo antiguo en que es siempre a primera vista incomprensible. Volviendo a mi paralelismo entre el marco conceptual marxista y el científico-filosófico en que Sacristán estaba obligado a moverse: ahora *Lire le Capital* puede parecer más extraño que Paracelso, pero tampoco lo es menos la idea de Woodger de axiomatizar la biología. Manuel Sacristán mantuvo en ambos frentes una actitud crítica y, en lo que se me alcanza, atinada. Tanto su apuesta por la línea de Quine⁴ como su discriminación entre la tradición, digamos, emancipadora del movimiento obrero y las pretensiones de entender el marxismo como una doctrina filosófica o metacientífica son iniciativas que cualquiera puede hoy defender ante las alternativas que entonces se les oponían. No sucede mucho más sino que ambas parecen hoy en general insuficientes, como es insuficiente Quine y como lo es en buena parte la idea misma de marxismo. Ciertamente, todos resultaremos insuficientes algún día, pero no es ésa la cuestión. Sí lo es que, en lo que no haya de error en esta percepción, no se debe ésta a mérito nuestro, ni por tanto puede reprochársele su ausencia, sin más, a uno u otro de nuestros predecesores: son esclarecimientos que ha producido el tiempo,

⁴ A veces es fácil interpretar comentarios como si fueran premoniciones. Quizá cediendo a ello, yo tiendo a encontrarlas en Sacristán. Hace un rato, p. ej., en lo que dice de la posible recuperación de Dewey como precursor si es que se imponen ciertas distinciones de Quine, en la p. 213 de los *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984. O bien en la observación de que las páginas de Peirce sobre el concepto de lógica «se considerarán con interés creciente a medida que la investigación técnica vaya requiriendo, o permitiendo al menos, una mejor dilucidación filosófica» (*Lógica elemental, cit.*, p. 328); ese interés podría estar relacionado con la proximidad entre Peirce y «el principio marxista de la práctica (social en general) como criterio del sentido histórico y la fecundidad cognoscitiva de las formaciones culturales» (*Papeles de filosofía, cit.*, p. 402). Lo indiscutible es que, puesto que hubiera competido elucidar estas sugerencias a posibles discípulos, se revela en ellas lo que aquel sistema clerical-policiaco hizo perder al país con su ostracismo.

en ese efecto de despejar obstáculos que a veces tiene y que, extrapolado del terreno intelectual al de los hechos, suele usarse para legitimar (ilícitamente, como apunté) las operaciones de la historia.

Cuanto más garantiza un saber ese efecto de despejar obstáculos y esa continuidad esclarecedora más claro está para nosotros que pertenece a los que llamamos, entre otras cosas, saberes positivos. Condición de ello es, en la práctica, la inserción explícita de las aportaciones que se hagan en el discurso que en cada momento dado se ha establecido para ellas. Las invocaciones, abusivas a veces, que hoy se hacen al poder sancionador de las comunidades científicas recogen sobre todo esta condición, que es en parte de naturaleza retórica: lo intraducible al lenguaje de la comunidad no es perceptible por ésta, naturalmente, y tampoco es percibido aquello que queda al margen de lo que ésta ha definido como ámbito de pertinencia. El mundo de Sacristán era un mundo donde a Carnap lo prohibía la censura eclesiástica, pero este recuerdo imprescindible no debería ofuscarnos: la tarea universitaria que Sacristán se impuso no era, salvo cuantitativamente, diferente de la que todavía nos corresponde cumplir, en muchos de los terrenos que él tocaba, esto es, la de conseguir que nuestro ambiente no impida a quienes son capaces de ello aportar todo lo posible al conocimiento. Advirtamos que esta exigencia no deriva de que cuanto más conocimiento mejor, independientemente de que esto pueda ser verdad en alguna de sus interpretaciones. Deriva de algo más primordial, cuyo carácter es moral y político: la obligación incondicionada que todos tenemos de no poner obstáculos al desarrollo de las capacidades de otro ser humano. De ahí que hablar de la chapuza intelectual o de las clases dadas al buen tuntún, como hacía yo al principio de estas notas, no sea salirse del tema, y que sea absolutamente injustificable el compadreo sindical-corporativo que parece reducir el problema, cuando por ventura lo advierte, al de un evidente despilfarro de dinero público. Se trata de una exigencia ante la cual la única disculpa válida es la idiotez, la única también que jamás se dará.

El caso es, pues, que para poder contribuir a una disciplina formada (a diferencia, en concreto, de sólo hablar de ella) es preciso pasar por la ascética de asimilar su vocabulario y su repertorio de problemas pendientes. Ahora bien, es precisamente en estas disciplinas donde se patentiza la continuidad crítica de que hablábamos, es decir, algo que podemos con alguna certeza y sin sonrojo llamar progreso. Por consiguiente, quien se impone como Sacristán la responsabilidad de incorporar su país a disciplinas tales va a dejar una obra que envejezca

más visiblemente que la de un espectador. Ello tanto más cuanto que el punto de partida del entorno se encuentre más bajo, alargando así el espacio de la pura puesta al día e impidiendo al autor mismo llegar al lugar en que una crítica radical es posible (si es aconsejable) y, con ella, la posibilidad de hacer contribuciones verdaderamente importantes. Vista así, la contribución de Sacristán a la «ciencia española» es espectacular. Y porque así, aunque no sólo así, es como hay que verla, se justifica la fórmula que López Arnal y de la Fuente⁵ han elegido para recordarlo, en la que predominan los testimonios personales, a riesgo de suscitar nostalgias: son, fundamentalmente, testimonios de gratitud.

Aquí surge ya una dificultad cuya importancia suele advertirse mejor en el terreno de la acción política. Para facilitar la libre expansión de las capacidades propias y de otros se juzga preciso en un momento contribuir a algo que es, en cierto modo, una institucionalización: en nuestro ejemplo, la aceptación, por provisional y cautelosa que sea, del marco institucional de una disciplina dada. Pero no hay institucionalización que no suponga también establecer unos límites a la iniciativa. En torno a ese mayo francés que tan poco impresionó a Sacristán (a diferencia de algunos movimientos norteamericanos y centroeuropeos contemporáneos) se fue generalizando una actitud que hoy resulta más familiar a partir de la publicidad de bebidas de cola: la que expresaba hace poco el gran intelectual Philippe Sollers cuando reprochaba a Debray no haber entendido nada del 68. Ellos proponían (dice olvidando con esmero a su Mao) *la jouissance infinie*, mientras que el pobre Debray hablaba de sacrificarse por la revolución. Con eso de la *jouissance* sin más se va a muy pocos sitios que no sean multimedia, pero precisamente por su absoluta falta de conexión con las vicisitudes cotidianas de cada cual su popularidad es y va a seguir siendo avasalladora: la publicidad no es eficaz porque se parezca a nada, sino porque presenta un ámbito enteramente mágico de satisfacciones⁶. Para este tipo de reacciones, las dificultades de las postguerras no habían preparado a la generación de Sacristán: les parecieron sencillamente estúpidas, como les resultaba exótico el intento de diseño de una sociedad cuyos habitantes muestra-

⁵ Salvador López Arnal y Pere de la Fuente, *op. cit.*

⁶ Es importantísimo reconocer la capacidad de atracción que tiene lo demostrablemente imposible. «La presencia de una contradicción, cuando se percibe, aunque sea en sordina, corroe el sentimiento; cuando no se la percibe en absoluto, el sentimiento obtiene de ella mayor intensidad, pues se beneficia a la vez de móviles incompatibles», escribe Simone Weil, a propósito de las contradicciones del patriotismo en la URSS (*L'Enracinement*, París, Gallimard, 1949; cito la ed. en Folio/Essais, p. 196).

ran en su mayoría visible todos los dengues de las marquesas⁷. En el ámbito del pensamiento consecuente, como en el de la actividad política, la decisión de actuar rarísima vez equivale a la de actuar solo, y las posibilidades de materializar en esa acción el hipotético deseo libre del individuo son escasas. La figura del intelectual⁸ (que importa deslindar de las contribuciones intelectuales, susceptibles de valoración y juicio) obtiene su prestigio oficial de que reconcilia imaginariamente con la actuación a ese libre individuo, de suerte que la actividad de quien como tal se presenta queda bautizada con el agua redentora de la pura inocencia (de nuevo, tanto más atractiva cuanto más desmentida por los hechos). De esta argucia retórica extrae su valor en la plaza: la cotización de lo que dice será proporcional a la blancura de su supuesto lavado; así, cuanto más engañoso sea el mensaje más oportuno será que venga avalado por alguien provisto de semejante carta de presentación.

Sacristán, pues, trataba de no ser un intelectual, ni en su quehacer político ni en el universitario, y en la medida en que lo fue trató de mitigar los excesos de la figura con las virtudes que acabaron condenando-

⁷ Y sin embargo encuentra una observación como la siguiente, rarísima entonces: «... la sociedad irracional tiene todavía una salida irracional para preservar el poder de la clase dominante: puede recurrir al gigantesco despilfarro de mantener a los antiguos trabajadores mecánicos en una situación de proletariado parasitario, alimentándoles, divirtiéndoles y lavándoles el cerebro gratuitamente a cambio de tenerlos alejados de la dirección de la sociedad. Es importante precisar que esta noción de «proletariado parasitario», aunque laxa y especulativa, no es absurda» (escrito en 1963, en el excelente «Studium Generale para todos los días de la semana»; cito la p. 48 de *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelona, Icaria, 1985). Como sería el primero en reconocer este autor de «materiales» (esto es, de textos cuyo objeto es suscitar debates orientados a la práctica), hoy es manifiesto el intento de lograr algo semejante, y también que cabe alcanzar en ello un éxito considerable, pero no lo son menos las limitaciones que conlleva (el «desorden» que suscita, por usar el vocabulario conservador, a menudo más revelador que el de los teóricos críticos).

⁸ «Una de las cosas más indignas y hasta repulsivas que se puede ser es un intelectual», en Jordi Guiu y Antoni Munné, «Una conversación con Manuel Sacristán», en *Mientras tanto* 63, otoño de 1995, 115-129; también en el libro de López Arnal y de la Fuente, pp. 97-130. Cito del libro, p. 100. Se refiere, no al «físico nuclear», sino al «intelectual supuestamente crítico», «incluido el teórico marxista, el intelectual de tipo tradicional, incluido, desde luego, Ilich y todos éstos». Puede que el tono corresponda al de quien, en 1979, estaba explicando su «inhibición» y su «pérdida de convicción», pero me consta que el mensaje no era improvisado (Sacristán fecha el haber sacado esta conclusión en los años «66-68»). Quizá le interese saber a alguien que le he oído decir exactamente lo mismo a Noam Chomsky; a mí, desde luego, me interesa muchísimo, pues se trata de las dos personas más inteligentes que he tratado en mi vida, con gran diferencia.

la a sus ojos. De éstas la principal es la modestia (mejor, la «voluntad de modestia»), que se nutre de la percepción de la muerte⁹, un acontecimiento que ciertamente detiene lo *infini* de cualesquiera ilusiones. Desde luego, la modestia es condición imprescindible de toda averiguación seria, cuya importancia será proporcional al grado de ignorancia que el investigador admita; ahora bien, esa ignorancia ha de darse por sentada también en los demás, de forma que nada acaba irritando tanto al opinador profesional como la firme negativa del intelectualmente modesto a aceptar que ya sabe lo que hay que saber. Así que Sacristán, como otros, podía adquirir fama de arrogante, aunque desde fuera no sea difícil distinguir justos de pecadores comparando cómo les fue a unos y a otros en la vida. Aquí me interesa más recordar otro aspecto de esa modestia: el que supone aceptar que existe la necesidad y que la realidad, sea lo que sea, es por esencia resistente. Si he insistido en el carácter mágico de las lucubraciones publicitario-sesentayochistas es, primero, por su universal y negativísima vigencia entre izquierdas y derechas, y, segundo, por contraponerlo a este otro espíritu, que requiere un marco de análisis, un análisis y una propuesta necesariamente insegura antes de pasar a la acción. Una de las cosas más difíciles de recuperar hoy día, cuando escritos como los de Sacristán pueden resultar de extraordinario radicalismo, es la universal algazara que, rodeándolos, hacía suponer a todo el mundo que en ellos se expresaba una alternativa tímida y conservadora: la alternativa, muchas veces, sencillamente del enemigo. Si buen número de los que así juzgaban han pasado apaciblemente a la derecha que toque es porque muchas de sus ideas, de puro basadas en el deseo, se alimentan de expectativas (por necesidad personales) y no topan con realidades jamás. Vale decir, porque en esas ideas había ya algo reaccionario en extremo desde el primer momento: quienes las tenían empezaban por no ver, ya que era de otros, el sufrimiento con el que decían querer acabar. Y siguen sin verlo¹⁰.

Es siempre posible, y de hecho justificable, recusar el marco institucional en que se produce una determinada actividad, por crítica que sea. Lo difícil es reconocer la obligación que eso impone, que es la de sentar las bases del que le ha de servir de alternativa, y cuya viabilidad va a ser la única medida de su éxito; a falta de esto, la crítica no puede pasar de ser una advertencia sobre dificultades previsibles, en el mejor

⁹ Ver las páginas 102-103 de la entrevista citada en la nota anterior.

¹⁰ «La idolatría es una armadura: impide que el dolor entre en el alma» (Weil, *op.cit.*, p. 286).

de los casos, y, en el peor, una queja, es decir, una forma de autoafirmación de las más bajas. Otra cosa es el tiempo, y su medida de las viabilidades en cuestión. Como veíamos, hoy puede parecer claro que algunas de las opciones de Sacristán acabaron limitándolo; en el caso más visible y doloroso, nadie fue más consciente de ello que el propio Sacristán. He querido subrayar, ante este hecho, que el intento de combinar el espíritu crítico con la asunción de tales opciones, a diferencia de mirarlas desde fuera, y que es lo que propiamente envejece en la obra de Sacristán, no es una peculiaridad psicológica suya sino la única manera que hay de hacer las cosas. Si esa manera nos parece anticuada es por lo mismo que entonces podía parecerles conservadora a muchos: porque no somos capaces de calibrar nuestra propia pasividad.

No debo dar la impresión de que eludo la palabra marxismo. Se me ocurren, sin embargo, razones para ello, como la de que los catorce años que Sacristán (creo) estuvo en el PSUC clandestino, por importantes que fueran en su vida y en la de otros, no son suficientes para cifrar su existencia. Pero no son aquí razones válidas ni oportunas, pues ni estamos cifrándola ni a nosotros nos rodea el vacío: el paréntesis en torno a Sacristán existiría aunque jamás hubiera sido marxista, porque siempre quiso ser «incómodo» y lo logró, pero es con ese marxismo como oficialmente se justifica. «Nadie, me parece, puede discutirlo: una dogmática intenta instalar su hegemonía mundial bajo unas condiciones paradójicas y sospechosas [...]. Este discurso dominador tiene con frecuencia la forma maníaca, jubilosa e incantatoria que Freud asignaba a la fase llamada triunfante en el trabajo del duelo [...]. Al ritmo de un paso cadencioso clama: Marx ha muerto, el comunismo está muerto, con sus esperanzas, su discurso, sus teorías y sus prácticas»¹¹. El ámbito disponible para ese discurso no hubiera podido, aun de habérselo propuesto, albergar un recuerdo de Sacristán más que contraponiéndolo al marxismo, como algo que sobrevive de entre él. Pero tal conmemoración y duelo específicos¹², que, cuando menos, implicarían una supervivencia, se contrapondrían a su vez al alborozado funeral de la totalidad.

¹¹ Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, p. 65. Los términos «sospechosas» y «paradójicas», así como el de discurso «dominante» y el correspondiente de «hegemonía», se aclaran en la misma página y las siguientes, pero no puedo entrar aquí ni en estos ni en otros términos de la contribución de Derrida. Es preciso dejarlo dicho, por lo mucho que esa contribución hace al caso.

¹² Por lo demás, la obra de Sacristán no toleraría esta extracción, pero este orden de incompatibilidades no ha obstaculizado jamás la labor de los reconstructores.

No en vano nombra Derrida las esperanzas: es esencial que queden enterradas, y extraer a cualquier ser humano de un conjunto es arriesgarse a señalar que ese conjunto expresaba unas esperanzas. Pues lo que está instalando su hegemonía es el determinismo histórico, y ante él, como nosotros sí sabemos, no cabe acepción de personas.

En una de las reuniones que tuvimos con posterioridad a la invasión de Checoslovaquia¹³, Giulia Adinolfi vino a decir, exasperada, que no veía razones para seguir pensando que la palabra marxismo sirviera para designar nada útil. Sacristán, cuya exasperación no era menor pero sí menos manifiesta, repuso que algo era: el nombre del conjunto de lo que se había dicho y hecho bajo ese nombre o el de Marx, y que en ello entraba todo, tanto Luxemburgo o Kautsky o Ho Chi Minh como Pannekoek y Trotski y el padrecito Stalin, con independencia de que nos gustara o no. Sacristán, al parecer, tardó poco en estar casi totalmente de acuerdo con Adinolfi, pero lo cierto es que en ese intercambio (aparentemente no muy significativo) se enfrentaban dos discursos contrapuestos: el primero, técnico, señalaba lo innecesario de algo que ya no revelaba, sino encubría; el segundo, histórico, recordaba la necesidad de advertir que no se parte de cero y que en algunos casos, como el de las herencias, no hay buena conciencia que valga¹⁴. Uno, pues, corresponde a lo que en sentido amplio se ha llamado siempre lógica; el otro, a la dialéctica. Estas voces (ciencia de la razón y discurso de la medida, o ciencia de las palabras y del decurso del dialogar) reaparecen para, en cuanto también heredadas, mostrar el *pathos* de una situación que, ésa sí, es eminentemente sacristaniana, pero también, pues tal es el mérito de los que son como él, cotidiana por entero¹⁵. Por esa cotidianidad es tan fácil olvidar a éstos que son así y tan fácil, para quienes los recuerdan, que queden como indicio de lo que es verdaderamente la vida. Hemos vuelto a otro punto, el que fundaba la modestia en la aceptación de la muerte y la voluntad de arrostrar el olvido. A las consecuencias de ese gesto en alguien cuyos actos respetamos venimos llamando vida verdadera, de toda la vida.

La situación que digo es de aquéllas en que se manifiesta una necesidad a la vez que se sabe que no se cuenta con instrumentos para abor-

¹³ Aprovecho para recordar que la expresión «invasión de Vietnam» sigue sin aparecer en la prensa norteamericana.

¹⁴ Ver Derrida, *op. cit.*, por ejemplo pp. 67-68 y 125-128.

¹⁵ Recordemos las observaciones de Sacristán sobre la cotidianidad de inducción y dialéctica en López Arnal y de la Fuente, *cit.*, p. 182.

darla. Piénsese que toda ciencia es ciencia de la necesidad y que tales crisis, si son conscientes, son crisis de ciencia. Para quien ha optado por el pensamiento racional y, por tanto, hoy en día al menos, ha aceptado la necesidad de institución a que antes me refería, esa crisis de instrumentos es una crisis de instituciones: no están sirviendo para lo que tienen que servir, y todo el esfuerzo de modestia que va en ellas aparece vano en proporción a lo inflado de esas instituciones a que contribuía. ¿Cuánta razón da eso a los que nos miraban desaprobándonos? No debiera importarnos, pero sí el que, antes de ser capaces de partir de otras bases, se nos haya impuesto actuar.

En ciencia, estas situaciones son motivo de reflexión e innovación. Es bueno, y definitorio de la Ilustración, saber que si vamos a conocer algo es «dentro de lo poco posible»¹⁶. En la vida práctica, en cambio, no existe un solo caso en que no saber sea bueno, salvo que contemos el saber que no se sabe. La actitud ilustrada clásica recibe de la ciencia su paciencia ante el futuro y ahí le es fácil traicionarse a sí misma, sea inventando un progreso o un mercado que garanticen teológicamente los frutos de la paciencia, sea resignándose a no actuar cuando la necesidad no es perentoria para el interesado. Pero alguien más coherente, impaciente o sensible no puede quedarse sentado en virtud de ese consuelo. Es típico de la época de Sacristán que éste no planteara nunca explícitamente hasta qué punto la situación en que se encontraba fue característica del Romanticismo, aunque su Goethe y su Heine, y seguramente más aún el Rimbaud con que prometía acompañarlos, no son referencias engañosas: hablo del tiempo en que había una «veracidad que luego ha perdido para siempre, desde 1871 y aun más desde 1917, la espiritualidad burguesa»¹⁷. Lo cierto es que la vinculación entre práctica y dialéctica viene a nombrar inevitablemente a Marx, e inevitablemente tras él a otros hijos de la post-Ilustración, pero lo que directamente señala es el punto en que la necesidad topa con una insuficiencia de razón, lo que he llamado pudorosamente «estas situaciones».

La palabra «compromiso» (que en casi todas sus versiones recordadas es un disparate, y que no puede tener sentido más que si no implica una valoración positiva) servía al menos para señalar que estas situaciones existen. Se ha usado sobre todo para evitar argumentos razonables, pero

¹⁶ Manuel Sacristán, *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, p. 344.

¹⁷ «La veracidad de Goethe», en *Lecturas. Panfletos y materiales IV*, Barcelona, Icaria, 1985, p. 130.

lo que pretendía aportar era esto: que en momentos clave es preciso efectuar una apuesta en el vacío, por falta de tales argumentos o de utensilios con que formularlos; que esa apuesta no es una apuesta por lo irracional, sino una respuesta a la precariedad de lo racional, y que debería por tanto disminuir su envite a medida que esa precariedad disminuyera; que esa apuesta, a la manera de la que Pascal proponía¹⁸, es condición de su propio éxito, pues quien no apuesta por que la humanidad puede y debe alcanzar determinadas condiciones de vida está de hecho contribuyendo a que nunca se alcancen. La tesitura de nuestra infinita postguerra (una tesitura, en lo intelectual, menos marxista que marxista-existencialista-gramsciana) no permitía eludir tan fácilmente como ahora se eluden las exigencias de responsabilidad que esta palabra señalaba.

La palabra «dialéctica» (estoy insistiendo, nada más) puede o podía servirnos para indicar el proceso de razonabilidad que no se interrumpe ni se da por derrotado cuando el pensamiento propiamente «lógico», el de carácter potencialmente técnico en cuanto por sí mismo sirve de ayuda, entra en crisis. Es uno de los términos más estrictamente «filosóficos» de nuestro vocabulario, y lo es por su vinculación al lenguaje llamado natural¹⁹. Si lo propio del lenguaje científico-lógico es ir difiriendo cada vez más del cotidiano, llegando en ocasiones a la condición de puro cálculo, lo propio del lenguaje común es, notoriamente, no poder amoldarse a esa tecnificación, adquiriendo sin cesar ambigüedades, acepciones, valoraciones y cargas históricas. «Dialéctica» es un nombre de lo que puede intentar hacerse con ese lenguaje. Y si la medida de la viabilidad de un lenguaje técnico es la empiria, esto es, la práctica, y si lo que queremos hacer con el lenguaje común no es distinto de lo que quisiéramos hacer con el técnico (si queremos, por ejemplo, seguir siendo razonables), entonces también tomaremos la práctica por guía de si vamos o no bien encaminados. Pero sabiendo esta vez que no habrá nunca encaje entre nuestros propósitos y lo que se consiga, porque (entre otras cosas) las formas que tenemos para expresar propósitos y logros no son formas que designen de manera controlable.

Dicho sea de paso, es precisamente porque los términos iniciales de todo razonamiento formalizable son términos técnicos por lo que todo

¹⁸ También esta es una analogía que Chomsky ha usado varias veces, p. ej. en *Crónicas de la discrepancia*, Madrid, Visor, 1993, pp. 241 y 338.

¹⁹ Cf. en la «Entrevista con Manuel Sacristán (*Dialéctica*)» en López Arnal y de la Fuente, *op. cit.*, las pp. 212-216. Habrá que tener también en cuenta lo que se dice en las pp. 109 y 117-119 del mismo libro.

razonamiento de este género es en última instancia hipotético, esto es, consiste en explayar las consecuencias de una hipótesis. Es el acuerdo en la referencia (ideal) de los términos, y sobre todo el hecho de que éstos *nunca* pertenecen al lenguaje común, lo que permite confiarnos a la deducción. La forma que suele adoptar dicho acuerdo, más que la de una convención, es la de la aceptación (provisional, desde luego) de un *fiat*, de una institución en sentido literal²⁰: «Sea x...». En ello hay varias moralejas conocidas, algunas dignas de recordar aquí. Una es que cabe entender todo desarrollo «científico», por cuanto es condicional, como desarrollo de una esperanza: hay un punto en que no se contraponen el orden de la esperanza (en cuanto es más que relación afectiva con un por venir), ni por tanto el orden de la acción, con el orden del conocimiento que solemos calificar de más puro. Otro es que la veracidad, comoquiera que se entienda, no puede residir en los términos (o, mejor dicho, no puede residir en ellos más de lo que resida en el *fiat* decisorio, por cuanto éste implica el camino tal vez instantáneo del «debe de ser» al «debe ser» mediante el «sea»). Lo que solemos entender por pensamiento religioso²¹, el vinculado a una fe doctrinal, se caracteriza siempre entre nosotros por atribuir alguna estabilidad de significado irreductible y operativa a ciertos términos y formulaciones al margen de su, llamémosle, contexto. Por ello va llenándose de escolios y engendrando esa inconfundible manifestación de la mala fe que es la escolástica, la figura exterior del discurso destinado a ocultar que se ha consentido en ponerle límites al afán de verdad. Para Sacristán «la quintaesencia de la esco-

²⁰ «*Injonction*» es la palabra de Derrida que, entre otras muchas cosas, alude a este lugar común del conocimiento y la acción, así como a sus peligros. Ver el capítulo 1 del libro citado.

²¹ Se puede contrastar esta acepción de lo «religioso» con la que usa Sacristán: «Me parece mucho menos falso decir que el marxismo es una religión que «El marxismo es una ciencia». Porque una religión tiene numerosos elementos de conocimiento científico; una religión tiene que absorber la visión del mundo físico de su época, si no, no funciona. Entendido como religión, religión en sentido clásico, como culminación de una cultura; no lo que pueda llegar a ser religión en un futuro, cuando las culminaciones de la cultura no sean de tipo religioso [...]. No me refería por tanto a una religión en cualquier momento, sino a lo que ha sido clásicamente una religión, el piso más alto de una cultura. Entonces, en este sentido, el marxismo ha sido y es mucho más una religión que una ciencia. Esto es obvio: es obvio para cualquiera que tenga dos ojos y quiera mirar. La aplastante mayoría de los militantes marxistas han sido fieles de una religión; no han sido cultivadores grises de unos teoremas, en absoluto. Es el vicio de los intelectuales, ignorar un hecho tan evidente» («Una conversación...», en López Arnal y de la Fuente, *op. cit.*, p. 113).

lástica» es «la falacia de la falsa exactitud», introducir «falaciosamente la exactitud de la ciencia donde no la hay», y ésta es también «la esencia de todo cientifismo marxista, de todo intento de presentar el marxismo como una ciencia sistemática»²². Otro nombre de esto es «academicismo»: cualquiera con un mínimo de experiencia de estas cosas percibirá hasta qué punto es éste también el género de la inmensa mayoría de los artículos y las tesis doctorales que se escriben hoy en nuestras facultades de letras y ciencias sociales. Quería recordar que las raíces de esto se encuentran en determinada actitud ante el lenguaje, que sencillamente no permite semejante cosa. Aparte, claro está, de cómo pueda favorecerlo la escasa talla moral de un colectivo y la necesidad que éste tiene, para no enfrentarse a si cumple o no con aquello por lo que la población lo mantiene, de producir, activa y explícitamente, no ya conocimientos poco útiles, sino una nube de tinta: una deliberada ocultación de los principios mismos por los que se accede al conocimiento. Tal era la función de la escolástica cristiana o marxista y tal sigue siendo la principal dedicación de los funcionarios que, sea cual sea su ideología, prestan servicios equivalentes. Si hay algo que caracteriza exteriormente al conocimiento es su independencia última del lenguaje concreto en que aparece, su capacidad de someterse a «transposición»: «La transposición es un criterio de la verdad. Lo que no puede ser transpuesto no es una verdad, por lo mismo que lo que no cambia de aspecto según el punto de vista no es un objeto sólido, sino un trampantojo. También en el pensamiento hay un espacio con tres dimensiones»²³. La relación que se pueda establecer entre el lenguaje y esa multiplicidad (más que tridimensional) de perspectivas es otra de las cosas a que se trata de hacer referencia cuando se recurre a la palabra «dialéctica».

Sea como fuere, el lugar de la historia en todo esto es dos lugares: al principio, porque las palabras vienen con historia, y al final, porque de la inevitable inadecuación de éstas se sigue que hay un futuro, y abierto y sin término²⁴. De lo segundo deriva la trivialidad de cualquier determi-

²² «Una conversación...», en López Arnal y de la Fuente, *op. cit.*, pp. 117-118.

²³ Weil, *op. cit.*, p. 92. Desde el punto de vista moral, un criterio paralelo a éste y en última instancia subsumible en él es el de la aspiración a determinada unidad, cosa que hay que valorar con sumo cuidado pero que desde luego es pertinente a la hora de considerar lo que luego señalamos sobre la «dialéctica». Así en esta formulación clásica: «Si de veras quieres saber hasta qué punto estas gentes están en condiciones de enseñar moral, repara en la ausencia de relación que hay entre todas las cosas que estudian; si enseñaran una sola cosa la relación saltaría a la vista» (Séneca, carta LXXXVIII a Lucilio).

²⁴ Cf. Derrida, *op. cit.*, pp. 31 y 41.

nismo y, por ende, de casi todo el marxismo que rodeaba a Sacristán y contra el que éste estaba reaccionando. Y, por cierto, también lo precario de toda forma de ingeniería social, por necesaria que sea. De lo primero, a su vez, procede la pesada carga de tradición y comunidad que acarrea la dialéctica: la radical ausencia de inocencia de todos nosotros.

La específica forma de mala fe y buena conciencia que conllevaba el marxismo oficial (y mucho del marxismo ha tenido siempre vocación de oficial, pues en otro caso no acabaría en *ismo*) consistía en invocar el compromiso y la dialéctica, invocando con ello inevitablemente todas las dificultades a que me he referido, sin reconocer ninguna de éstas, pues no podía reconocer, como no puede ninguna doctrina de poder, que algo externo a sí mismo lo afectara. El modo como lo conseguía era, fundamentalmente, presentándose como un instrumento de orden no dialéctico, sino lógico. Según suele suceder y ya hemos visto, esta clamorosa contradicción lo hacía muy poderoso, y la responsabilidad que la tesitura de la acción suscitaba quedaba así hipotecada a un engranaje²⁵. Es, como digo, una situación perfectamente cotidiana, sólo que es más fácil verla en relación con una doctrina envejecida que, por ejemplo, en las familias, o en los partidos políticos actuales; eso por no hablar de las instituciones religiosas, cuya buena conciencia es profesional, o de tantas otras cosas que no son cosas. ¿No es el principal atractivo de «la economía», como instancia que de-termina lo político, el que parezca situar las relaciones humanas en un terreno preciso, delimitan-

²⁵ «El centro de la contradicción inherente al patriotismo es que la patria es una cosa limitada cuya exigencia es ilimitada» (Simone Weil, *L'Enracinement, cit.*, p. 200). Así exactamente podía suceder con «el Partido» o cualquier cosa parecida, estableciéndose esa relación que Weil denomina, con gran exactitud, idolatría: «el objeto del verdadero crimen de idolatría es siempre algo análogo al Estado» (*ibid.*, p. 150). Ahora bien, esa contradicción de los diversos patriotismos «es sólo aparente. O, más exactamente, es real, pero vista en su verdad se reduce a una de las contradicciones fundamentales de la condición humana [...]. La obligación es un infinito, el objeto no lo es [...]. Esta contradicción gravita sobre la vida cotidiana de todos los hombres, sin excepción, incluidos los que serían por completo incapaces de formularla aun confusamente. Todos los procedimientos que los hombres han creído encontrar para salirse de esta contradicción son mentiras» (*ibid.*, pp. 200-201). Lo peculiarmente atractivo de las idolatrías que aquí consideramos es, por supuesto, que fingen encarnar, y así hacer *manejable*, esa infinitud: su modelo último es siempre el «no hay salvación fuera de la Iglesia». Por eso es esencial discernir exactamente cuál es el objeto de la obligación y cuál su naturaleza: toda mala fe y toda buena conciencia nacen siempre de haberse engañado a este respecto. Anotemos al margen que la noción de idolatría de Weil y la de fetichismo de Marx, además de ser evidentemente homólogas, presentan una amplia zona de solapamiento tanto en lo conceptual como en lo empírico.

do así, a la vez, lo obligado, lo factible y la responsabilidad? Al igual en esto que Marx (pero también que otros economistas clásicos), a Sacristán le correspondía, por una parte, tratar de entender la abstracción, sin la cual no hay posibilidad de hablar de nada a ciencia cierta y de la cual hizo una larga defensa en su tesis²⁶; por otra, le era preciso negarse a la operación siguiente, que es la que convierte al analista en un «experto», en un «técnico» (como dice Miguel Boyer), en un comisario²⁷: la operación que supone que aquello de que se habla con alguna exactitud constituye aquello de que se puede hablar y define el territorio en que se actúa, sea determinándolo sea erigiéndolo en privilegiado, convirtiéndolo, por ejemplo, en «la dura realidad» del capitalismo o en la «infraestructura» marxista. Quien se apunta a la dura realidad sabe que ha limitado sus responsabilidades, igual que quien se apunta a la «utopía» (esa palabra tan significativamente reivindicada por los pecios de la izquierda) declara alegremente que las remite al Día del Juicio.

La tarea de Sacristán con relación al marxismo tal vez fuera una tarea negativa: negar en ambos sentidos el supuesto principal de su buena conciencia. De ahí sus trabajos sobre (o contra) el *Anti-Dühring* o la *Dialéctica de la naturaleza*, de ahí su reivindicación de Mach, de la separación entre el ámbito lógico y el ámbito en que normalmente tienen lugar la historia y la acción; de ahí que su condición por lo menos bifronte, la de lógico y, si se me permite, dialéctico, no fuera en primera instancia la tensión de contrarios que muchos percibían, sino la asunción, hasta el extremo de personificarlo, de que es sólo en los seres humanos donde tienen un punto de encuentro la necesidad de racionalizar

²⁶ *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, 2ª ed., Barcelona, Crítica, 1995. Ver en particular el capítulo cuarto. Pero recuérdese también que todavía en 1980 calificaba Sacristán a Heidegger de «pensador grande y profundo», tiempo después de haber visto en él a un «genio del lenguaje como acaso ningún otro filósofo lo haya sido, incluyendo a Platón» (cit. en el prólogo de Francisco Fernández-Buey a la obra mencionada, pp. 21 y 22). La referencia al lenguaje es particularmente oportuna en nuestro contexto.

Este lugar no es peor que cualquier otro para recoger una muestra más del antidogmatismo de Sacristán: su opinión de que el *Ensayo de metodología* de Milton Friedman era «buenísimo» («Hablando con Manuel Sacristán sobre la traducción», en López Arnal y de la Fuente, *op. cit.*, p. 170).

²⁷ Cf. Weil, *op. cit.*, p. 259: «Con carácter totalmente general, en cualquier clase de terreno, es inevitable que el mal domine allí donde la técnica es entera o casi enteramente soberana». De hecho, lo atractivo de la guerra y de la violencia (véase la televisión) tiene mucho que ver con la simplificación, de este mismo orden técnico, que introducen en las relaciones humanas, una simplificación a la que es fácil atribuir carácter estético.

dad y el logos de la acción responsable. Él no hubiera podido buscarse condición más llevadera ni permitirse menor intensidad en la averiguación: era, como quien dice, alguien que se comprometía con las cosas.

«Las cosas»: de «la única manera de hacerlas» se hablaba más arriba. La cuestión es, ya lo vemos, cómo hacer las cosas cuando no hay manera de hacerlas. Quizá así quede claro, de una vez, que la cuestión de Sacristán es la nuestra:

Si hablaba razonablemente, según lo veía,
la contradicción sonaba mucho más fuerte²⁸.

Con ello se iría aclarando también que si no lo vemos así es porque hay algo que no vemos. «De manera general, los errores más graves, los que falsean todo el pensamiento [...] son indiscernibles. Pues tienen por causa el hecho de que determinadas cosas escapan a la atención»²⁹. No podemos saber lo que elude nuestra atención, pero sí reparar en cómo, en torno nuestro, se asienta la costumbre de que algo que todavía percibimos oscuramente vaya desapareciendo. Y podemos también examinar, sin dejarnos tentar por la ansiedad y el masoquismo, en qué se fundan nuestras buenas conciencias. Siempre será en algo que damos por consabido: en un saber o creer saber que nos permite el lujo de no mirar.

Sólo un vacío de saber, razonablemente procurado, da lugar al saber y a la acción eficaz³⁰; este es uno de los criterios por los que cabe asentir a la idea de la prioridad de la «práctica». Una «práctica» a la que hoy en día solemos contraponer la dificultad de darnos ya objetivos claros, o la de encontrar dónde ejercerla. Lo primero, hablando personalmente ya, no lo entiendo. Quisiera que alguien me explicara qué objeción se le puede poner, o qué alternativa se le puede dar, al objetivo de que cada uno dé según su capacidad y reciba según sus necesidades. Si no es este el objetivo (por asintótica que fuera la marcha hacia él) ¿cuál puede ser? ¿No es cuestión de simple sentido común?³¹. ¿Acaso cualquier otra finalidad más modesta en lo colectivo no habría de justificarse mostrando

²⁸ Goethe, *Fausto*, segunda parte, acto primero, *Una galería oscura*. Citado en «La veracidad de Goethe», *cit.*, p. 130.

²⁹ Simone Weil, *L'Enracinement*, *cit.*, p. 280.

³⁰ «¿No he debido frecuentar el mundo, aprender el vacío y enseñar el vacío?», decía Fausto justo antes de la cita anterior.

³¹ Cf. Noam Chomsky, *Year 501. The conquest continues*, Boston, South End Press, pp. 76 (capítulo 3, sección 2) y 286 (capítulo 11, sección 2).

convincientemente la imposibilidad de ésta? Nadie se ha ocupado ni de lejos en demostrar semejante cosa. Todo lo que llamamos política, y aún más economía, es cháchara sobre medios cuyos fines se desconocen, cuando no son por entero mitológicos. Curioso que a los descontentos nos achaquen irracionalidad, y difícil entender tanta ceguera si no es suponiéndola, en algún punto, fruto de la autojustificación.

Y sí, para darse fines es preciso que haya un lugar donde se formulen. En teoría, aunque sólo así, ese lugar era el estado. Desde que el estado ha pasado, en buena parte, a subsidiario de esas burocracias sin adscripción territorial que son las compañías transnacionales, suscitarse el problema de los fines es nombrar lo innombrable: la ausencia de control sobre las decisiones que nos afectan a los seres humanos. Por parte de todos, incluidos los que las toman, pues no las toman en tanto que seres humanos, sino como servidores y beneficiarios de la máquina³². Hay pues, en efecto, una crisis. Es también verdad que la llamada izquierda estaba tan mal preparada para abordarla que hasta puede ser necesario olvidar la palabra «izquierda», para romper, no con su recuerdo histórico, sino con las deliberadas limitaciones que sus variantes se impusieron, sobre todo, en torno a la Guerra del 14 al 18; además, es seguro que ese olvido deba arrastrar consigo el de palabras como «dialéctica», y otras que aquí han sido recordadas. Pero ni esa crisis es sólo crisis de «la izquierda», ni percibirla y percibir que hay que enfrentarse a ella requiere en principio más doctrinas ni certezas que las que, supuestamente, todos abrazamos: las que entraron en la conciencia pública, según la historización común, en torno a la Ilustración³³. Basta tratar de ver, aunque sea oscurísimamente, que ningún ser humano tiene mayor valor intrínseco

³² «Las directrices de la política económica se determinan en secreto; por ley y por principio, la participación popular en ellas es nula. Las 500 compañías de *Fortune* tienen más variedad que el Politburó, y los mecanismos del mercado proporcionan mucha más diversidad que una economía de ordeno y mando. Pero una compañía, una fábrica o un negocio son el equivalente económico del fascismo: las decisiones y el control proceden estrictamente de arriba abajo. La gente no está obligada a comprar los productos o a alquilarse para sobrevivir, pero éstas son las únicas elecciones que se ofrecen a la mayor parte de la población» (N. Chomsky, *Letters from Lexington*, cit., p. 127).

³³ «Pues, hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangélizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad [...]. No despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos

que otro. Me consta por experiencia personal que esto es muy difícil de ver y que nunca se consigue verlo con carácter definitivo. Y agradezco a Sacristán que nos ayudara a atisbar algo de ello y que se esforzara por entender y transmitir una tradición agobiada de crímenes y errores y mil veces traidora de sí misma, pero que partía de proclamar, muy oportunamente, que el género humano es internacional.

hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, condenados al hambre o exterminados» (J. Derrida, *op. cit.*, p. 99).

Permítaseme acabar citando a otro rojeras con el que me he encontrado por casualidad: «Hubo un tiempo en que las limitaciones del poder del gobierno significaban un aumento de la libertad para el pueblo. En el día de hoy, la limitación del poder gubernamental, de la acción gubernamental, significa la esclavización de la gente por parte de las grandes compañías» (Theodore Roosevelt, citado en *The New York Times Magazine*, 16-X-1995). Seguramente no hay que ser tan exagerado, pero conviene recordar, por lo menos, qué poderes son electivos y cuáles no.