

## ***Sacristán y la filosofía española***

### *Sacristán and Spanish philosophy*

Pedro Ribas Ribas  
Universidad Autónoma de Madrid

**Resumen:** El artículo intenta mostrar el contexto social y político del que surge el filósofo Manuel Sacristán (1925-1985) en la España de la dictadura franquista y el proceso educativo e intelectual desde el que se hace marxista. Su formación en lógica y metodología de la ciencia favorecieron su original crítica del neopositivismo y su especial capacidad para compaginar una filosofía de carácter riguroso, sobrio y de fondo humanista

**Palabras clave:** crítica filosófica y literaria, Ortega y Gasset, marxismo, humanismo, escolástica, neopositivismo.

**Abstract:** This article attempts to show the social and political context in which the philosopher Manuel Sacristán emerged in the Spain of the Franco dictatorship and the educational and intellectual process from which he became a Marxist. His training in logic and methodology of science favored his original critique of neopositivism and his special ability to combine a rigorous, sober philosophy with a humanist background

**Key words:** philosophical and literary criticism, Ortega y Gasset, Marxism, humanism, scholasticism, neopositivism.

#### 1. **Sacristán en su contexto.**

Se ha escrito muchas veces que en el marxismo español no hubo intelectuales, que el partido obrero, el PSOE (Partido Socialista Obrero Español), fundado en 1879, fue, desde sus orígenes, un partido obrerista. Es cierto que hubo pocos intelectuales en el grupo fundador y que el único destacado, Jaime Vera, tuvo problemas con la dirección justamente a cuenta del obrerismo. En 1894 entró en el partido Unamuno, primer catedrático de universidad que se afiliaba al PSOE, pero su militancia duró sólo desde 1894 a 1897. Posteriormente, en la primera y segunda décadas del siglo XX, entraron algunos intelectuales como Besteiro, Araquistáin, Fernando de los Ríos y otros. En los años de la segunda República los intelectuales marxistas eran ya numerosos y, sobre todo, el marxismo se había hecho complejo: eran varias las orientaciones que proclamaban ser las representantes del marxismo “verdadero”: los distintos grupos del PSOE, los jóvenes socialistas con su prensa, los radicales de *Leviatán*, los centristas de Prieto, los comunistas, los poumistas.

Tras la Guerra Civil, el marxismo desapareció oficialmente del territorio

español. Pero el franquismo contribuyó indirectamente a agrandar su peso social y político al proclamar una y otra vez que su victoria había sido una victoria frente al marxismo, y no frente a la República.

El franquismo dominó sobre un páramo inicial en que la vida intelectual que pudiese manifestarse tenía que hacerlo dentro de los estrechos cauces de la dictadura. La Falange y la Iglesia fueron los dos principales cauces, aunque rápidamente la Falange tuvo que plegarse a lo que los militares establecieron como marco obligado de la política, de la cultura, de la expresión estética en cualquiera de sus manifestaciones.

Sacristán, que había estudiado el bachillerato en plena Guerra Civil, inició los estudios universitarios en Barcelona, en los años 40, la década más negra del franquismo. Desde su militancia en la organización juvenil de Falange, comienza a escribir en revistas como, *Estilo*, *Cuadrante*, *Laye* y otras, con trabajos que muestran ya la combinación de sensibilidad estética, ironía y sobriedad de lenguaje. Alejado de la Falange, militó en el PSUC (Partit Socialista Unificat de Catalunya), lo que le costó el ser perseguido por el régimen y el no poder hacer carrera académica normal. En estas condiciones puede considerarse un modelo del intelectual crítico con la dictadura, preocupado por la universidad y los estudios de filosofía, pero básicamente un intelectual comprometido con la lucha sindical, el papel del obrero en la Barcelona industrial y el papel de la misma universidad. Dicho así puede dar la impresión de que Sacristán considera estos asuntos desde la barrera, como espectador, al modo de Ortega. No. Lo propio suyo es precisamente el bajar a la arena, el compromiso que incluye un elemento esencial, el distintivo de los marxistas, que no sólo estudian, interpretan y teorizan, sino que practican.

¿Cómo se podría calificar su marxismo? Desde luego no es un marxismo ortodoxo. En los años 50, cuando él se convierte en militante comunista, el PSUC era, naturalmente, un partido clandestino y formado por obreros, con pocos intelectuales. La labor de Sacristán, juntamente con otros intelectuales, se insertaba precisamente en la discusión política dentro de la juventud universitaria, o más exactamente, en la educación comunista de universitarios. Sacristán llegó a convertirse en mito en la universidad española de los años 60. Por fin había llegado un teórico marxista de altura. Este mito o leyenda pudo favorecer el prestigio de Sacristán como intelectual marxista, pero para la dictadura constituyó una razón más para impedirle cualquier acceso a puestos académicamente relevantes en la universidad. Su prestigio de teórico marxista se convirtió así en motivo de férrea persecución por parte de la dictadura.<sup>1</sup>

Su actividad política, con cargo de dirigente en el PSUC, fue, claro está, importante en la labor de formación entre los militantes del partido, además de serlo en su docencia como PNN (profesor no numerario). Sacristán fue uno de los PNN de la época y sufrió las miserias que conllevaba esa condición en la universidad franquista, además de la represalia política que él padeció en

---

<sup>1</sup> En 1918 solicité al Archivo Histórico Nacional el expediente de Manuel Sacristán. Los pocos documentos que recibí, tras meses de espera y de pagar las tasas correspondientes, son realmente ridículos, teniendo en cuenta la persona política y socialmente significativa que era Sacristán. Seguro que el expediente relativo a sus actividades constituirá una abultada carpeta que tal vez hoy pueda consultarse, Capella se refiere a esta cuestión (Capella, 2005, 50).

primera línea. Por lo que se refiere a su actitud en situaciones de conflicto dentro del partido (expulsión de Claudín y Semprún), no siempre estuvo afortunado, al menos visto desde la evolución posterior de los acontecimientos (ya sé que ésta es una manera fácil de convertirse en juez de la historia). La situación de clandestinidad del PSUC le llevó a ser reticente, o al menos a no exigir con claridad la democratización interna del partido con el pretexto de que el conocimiento por cualquier militante de las propuestas y organización de todo el partido podía ser fácilmente aprovechado por la policía del régimen en caso de detención:

Ensanchar el ámbito de la democracia interna exigía un cambio en el sistema de comunicación que resultaba imposible para una organización clandestina y perseguida. Los cuadros intermedios eran reclutados desde arriba; de ellos se esperaba que como militantes discutieran tanto como quisieran en sus células y como cuadros actuaran con iniciativa, pero sin discutir demasiado. El resultado era una tendencia a no construir *hacia dentro* los resultados exteriores de la política, o la falta de proyección de la iniciativa política hacia el interior del partido; y también la ausencia real de *cultura de la democracia en su seno*. Esta situación, que los militantes consideraban un mal inevitable, explica la posición de Sacristán, que era la comúnmente compartida siempre que se planteaba este tema en la organización comunista de entonces. A la larga, sin embargo, la falta de democracia interna resultó una pesadísima carga que inhibió la capacidad de análisis y de iniciativa del conjunto del partido, en buena medida dependiente, además de la información que se le facilitaba *desde arriba* (Capella, 2005, 77).

Lo cierto es que Sacristán contribuyó enormemente a la implantación de una cultura comunista en España. Por un lado, realizó una importante labor como traductor de obras de Marx y de marxistas como Gramsci, Labriola, Lukacs, pero, sobre todo, de Marx y Engels. Por otro, colaboró en revistas como *Realidad* o *Nous Horizons*, y creó él mismo otras como *Materiales*, *Mientras tanto*. En esta última publicó escritos tan importantes como “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, que es un clarificador análisis del modelo de ciencia con el que operaba Marx y, a la vez, una buena guía acerca de su deuda con Hegel a este respecto. Asunto este que había tratado ya en el prólogo a su traducción del *Anti-Dühring*, de Engels, y en otros trabajos.

Lo que Sacristán refleja en sus textos es un comunismo muy en la línea de Gramsci: se trataba de formar un partido de masas en el que los trabajadores desarrollaran una cultura solidaria, capaz de superar la desigualdad, la opresión y la miseria; se trataba de lograr la hegemonía comunista, es decir, conseguir el consenso que convierta el comunismo en una opción deseable y deseada, en una meta a la que se aspira, no en una imposición basada en una doctrina dogmática, como ocurrió en la Unión Soviética de Stalin. A dicha meta se podrá llegar por pasos que comienzan con la organización de sindicatos, la difusión del comunismo mediante la prensa, la literatura y el cine, la construcción de ciudades concebidas para una vida agradable, con un diseño humanista capaz de hacer atractiva la convivencia entre personas y el contacto con la naturaleza.

Sacristán debe mucho a la concepción comunista de Gramsci y del PCI. Según esa concepción, el comunismo no es algo a lo que los obreros aspiran

espontáneamente, contra lo que algunos marxistas creyeron, por ejemplo, Lukacs en *Historia y conciencia de clase*, sino algo que se consigue tras mucho esfuerzo de educación y de trabajo. Y el marxismo es un pensamiento que intenta hallar el camino que conduce al comunismo. Así lo define él en el prólogo a la mencionada traducción del *Anti-Dühring*, de Engels, en 1964:

El marxismo es, en su totalidad concreta, el intento de formular conscientemente las implicaciones, los supuestos y las consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunista (Sacristán, 1983, 50).

El marxismo de Sacristán no es sólo novedoso y original por venir de un hombre de formación lógica y de filosofía de la ciencia, lo que proporciona ese especial sello de rigor y precisión a sus planteamientos, sino que posee un singular toque vivo, nada libresco, no obstante la inmensa cultura que poseía, que le permitía moverse en registros diversos y le hacía capaz de dialogar con filósofos, novelistas, poetas (admiraba a Goethe y a San Juan de la Cruz, siendo tan distintos), críticos literarios.

Su rigor se expresaba en un lenguaje que rehuía la ampulosidad y buscaba la elegancia en la concisión, a la vez que su pensamiento rechazaba el dogmatismo. En una época en la que proliferaban la sacralización de Marx y el seguimiento incondicional de alguna de sus lecturas, propias del *diamat* estalinista, el rigor y el antidogmatismo de Sacristán fueron una excelente pedagogía para educar en la seriedad, la autoexigencia y el repudio de la frivolidad. Su crítica implacable a una lectura del *Anti-Dühring* como enciclopedia del marxismo (es lo que decía de esta obra de Engels la introducción que figura en la edición alemana de Dietz, en los tomos azules, de tanta difusión en los años 50-80 del siglo XX, y es lo que muchos marxistas de primera generación habían visto en el libro) es una buena muestra del distanciamiento crítico de líneas que normalmente circulaban como “doctrina oficial”.

Al desarrollar su actividad en Barcelona, Sacristán fue muy sensible a la cultura catalana. Por ello consideró abominable la persecución de esa cultura por la dictadura. La revista *Nous Horitzons*, en la que él puso tanta ilusión en los años 60 debía ser una reivindicación comunista de esa cultura reprimida por la dictadura. El proyecto, pensado desde Barcelona, no tuvo, sin embargo, el apoyo del grupo dirigente de París, por lo que no alcanzó la altura esperada por sus iniciadores.

## 2. ¿Habló Sacristán de la filosofía española?

En este año 2025 se conmemora el centenario del nacimiento de Manuel Sacristán. El presente texto es parte de mi colaboración en la jornada celebrada en la Universidad Autónoma de Madrid, el 12 de marzo de este año, a iniciativa de Jorge Riechmann. Desde hace bastantes meses he podido leer gran cantidad de escritos de Sacristán gracias al inmenso trabajo y generosidad de Salvador López Arnal y colaboradores. Debo confesar que me siento abrumado por la avalancha de documentos que han enviado y siguen enviando. Quien crea que conocía todo Sacristán empezará a tener dudas. Yo pensaba que lo conocía, pero después de esta masa de información, comienzo a tener alguna inseguridad y a ver bastante más complejidad en su legado. Jorge Riechmann, organizador de la jornada, me pidió que hablara sobre Sacristán y la filosofía española. La verdad es que

Manuel Sacristán es importante en la historia de la filosofía española por su actuación como intelectual comprometido, por lo que escribió y por la gran resonancia que tuvo su obra escrita y su actividad militante. Esta obra no se distingue precisamente por su perfil español, en el sentido de haber trabajado sobre la historia de la filosofía española o sobre autores españoles. Si no escribió ninguna historia de la filosofía española, ni tampoco especialmente sobre autores españoles, ¿qué se puede decir sobre Sacristán y la filosofía española? Creo que, una vez que se conoce su biografía y las circunstancias de la España de la dictadura, en la que tuvo que moverse, no resulta difícil entender que él no disponía de libertad para plantear, pongamos por caso, un programa de investigación desde un puesto para ello. Sabemos que, siendo en 1962 el hombre más preparado para ocupar una cátedra de lógica en la Universidad de Valencia, no consiguió esa cátedra por su militancia comunista. Sacristán se ganaba la vida traduciendo y dando clase cuando le dejaban. También del precario puesto de PNN le expulsaron. Es cruel tener que recordar la mezquindad de cargos políticos del régimen, cuyo cinismo llegó hasta pedir a las editoriales que no dieran trabajo a un comunista (Capella, 2005, 80). Con esto no quiero decir que si no se dedicó a la filosofía española se debe a esas circunstancias y que, por tanto, su contribución a ella es irrelevante. No, no se trata de esto. La relevancia de Sacristán para la filosofía española es él mismo y su obra. Él como maestro ejemplar y su obra como enriquecimiento, como aportación de un bagaje, que permitía a España conocer y debatir temas de la filosofía universal. Como señaló Fernández Buey, si Sacristán no hubiese escrito más que su monografía sobre Heidegger y su *Introducción a la Lógica y al análisis formal*, ya bastaría para considerarlo un filósofo español importante (Fernández Buey, 2006, 41-51). Si se añade que tradujo al español más de 100 obras y unas 30.000 páginas, su aportación a la cultura española parece todavía más evidente.

Sacristán encarna de forma modélica el nacimiento de un intelectual educado desde dentro de la España franquista, lo cual nos lleva necesariamente a ver las miserias y limitaciones que conllevaba esa situación política, social e intelectual. Sacristán, hijo de una familia burguesa, pasa por los escalones de los nacidos en ese tipo de familia: bachillerato, estudios universitarios y, normalmente, ocupación de cargos o puestos de trabajo bien remunerados. Para cargos bien remunerados no es Sacristán precisamente un modelo. Capella, en la ya mencionada biografía que escribió de Sacristán, indica que

Manolo fue escolarizado en un centro de la Institución, la organización laica que pretendía modernizar la educación y que tanta influencia ha tenido en la cultura española del siglo XX (Capella, 2005, 28).<sup>2</sup>

Probablemente no es ninguna anécdota este detalle institucionista en la educación de Sacristán, que de todas formas se encontró con las interrupciones y dificultades que conllevaba la guerra que a él le tocó vivir justamente en sus años de bachillerato. Sabemos que después estudió derecho, aunque interrumpió esta especialidad para pasar a filosofía y,

<sup>2</sup> García Borrón cuenta que Sacristán sugería la necesidad de “montar una institución libre de enseñanza a nuestra medida” (Méndez Baiges, 2021, 391).

finalmente, terminó también derecho.

El ser falangista, desde los años de bachillerato y después en la universidad permitía, en los años 40 y 50 del siglo XX, acceder a revistas o periódicos en los que jóvenes inquietos como él mismo podían expresar su personalidad y comunicar ideas sobre asuntos culturales relativo al teatro, la novela, el arte. Sacristán escribió una buena cantidad de artículos en esas revistas de Falange, hasta que se apartó del falangismo y adoptó una línea cada vez más claramente comunista. No hay que dar muchas explicaciones para hacer entender a cualquiera que las posibilidades de hacer carrera académica en la España de Franco quedaban entonces bloqueadas. Los que accedían a cátedras en los años 40 y 50 del siglo XX lo hacían normalmente desde la Falange o desde tribunas católicas como la Acción Católica o el Opus Dei. Creo que por poco que se sepa de Sacristán, casi todo el mundo sabe la historia de esa cátedra de lógica a la que él se presentó en 1962, cuando era el hombre más preparado en España en aquel momento, y que no ganó por motivos políticos, por ser comunista. De todas formas, las cosas, por ejemplo, esta misma oposición, suelen tener sus matices y no ser tan simples como para despacharlas de un plumazo. En la oposición a la cátedra había probablemente razones muy propias de la moral académica predominante en aquella etapa: según esa moral, el candidato no debía expresar un ideal o modelo de conducta del profesor universitario que incluyera una conexión entre saber y vida o entre ciencia y moral. Sacristán expresó claramente esa conexión y no sólo la expresó, sino que puso por encima del saber el situarse moralmente en el mundo (Méndez Baiges, 2021, 436-437). Esto es algo que han subrayado mucho los que lo conocieron de cerca, su compromiso inquebrantable con una moral cívica, incompatible con el cinismo obligado de gremios que sacrifican la moral personal a las exigencias del grupo, un cinismo que Sacristán denunciaba en el prólogo a su traducción de *Socialismo y filosofía*, de Labriola.<sup>3</sup>

Sacristán fue muy activo en esas revistas publicadas bajo el escudo de Falange. No sé si hace falta decir, para la generación de jóvenes estudiantes de hoy, que la Falange había sido fundada durante la República como partido, pero que tras la victoria de Franco en la Guerra Civil, era parte del Movimiento Nacional, es decir, del partido en que tenían que integrarse todos los partidos de derechas (monárquicos, tradicionalistas, católicos de la CEDA), o dicho de otra manera, el Movimiento Nacional fue un partido creado por la dictadura para evitar que hubiese partidos, igual que creó la Organización Sindical para evitar que hubiera sindicatos.

Pues bien, en sus interesantes intervenciones en las revistas *Cuadrante* y, sobre todo, *Laye*, se observa que es Ortega el filósofo español al que más admira y al que más menciona. No se olvida de Unamuno, pero en el editorial del número 3 de *Cuadrante*, en mayo de 1947, escribe:

En Roma se ha celebrado una reunión de pensadores. Se pretendía lograr una toma de contacto fecunda por sincera, entre representaciones auténticas del pensamiento de cada país. El nuestro estuvo «representado». Y no acertamos a

---

<sup>3</sup> “¿Por qué leer a Labriola?”, en Antonio Labriola, *Socialismo y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1969. Reproducido en Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, 1983, 116.

comprender por qué no formó parte de nuestra representación el hombre – único, muerto Unamuno– que encarna los principios de una escuela filosófica española: José Ortega y Gasset.<sup>4</sup>

Unamuno era, por tanto, también un autor importante, pero muerto el vasco, el más representativo era Ortega, que había retornado a España en 1945. En la revista *Quadrante* comenta el libro de Julián Marías, *Introducción a la filosofía* y escribe:

Ortega alcanza plena importancia como punto de partida para la filosofía actual. Bajo ningún aspecto pueden considerarse sus concepciones –ni ninguna otra– como punto de arribo (*Quadrante*, 4, 1947, 19).

Vale la pena recordar esto de “punto de arribo”, que es una manera de expresar la independencia de pensamiento, la no sumisión de éste a ninguna doctrina como dogma. No hay punto de arribo para Sacristán, es decir, no hay ningún absoluto cuando tratamos de nuestro mundo, y mucho menos si se intenta tratar de más allá de él.

Esta admiración procede seguramente de su etapa de bachillerato. En Madrid era muy evidente la preeminencia de Ortega entre personas como Fernando Vela, Antonio Espina, Benjamín Jarnés y, después, Laín Entralgo o Julián Marías. En Barcelona no lo era tanto en aquel entramado formado por los Castellet, Barral, Jaime Gil, Pinilla de las Heras, los hermanos Ferrater. Sacristán, que se halla en Barcelona desde 1944, frecuenta las tertulias de la intelectualidad barcelonesa en el Ateneo Barcelonés, o en los bares Canarias, Boliche, Cristal City, o el de la Universidad. La revista *Laye* es producto de grupos como el de Alberto Oliart, Jaime Gil de Biedma, los hermanos Ferrater, aunque Capella indica que la revista fue

una publicación cultural inventada fundamentalmente por Manolo a partir de un boletín del intervenido colegio oficial de doctores y licenciados barcelonés (Capella, 2005, 31).

Siguiendo el hilo de Ortega, la admiración que Sacristán sentía por el filósofo madrileño se trasluce, unos años más tarde, en el homenaje que *Laye* le dedica en su número 23 (1953), en el que la presencia de Sacristán es visible no sólo en varios artículos, sino en el editorial de este número. Sacristán distingue en él entre

el sabio y el que sabe muchas cosas ...El sabedor de cosas cumple con comunicar sus conocimientos. El sabio, en cambio, está obligado a más: si cumple su obligación, señala fines. Dos modos hay de señalarlos: poniéndolos fuera de la vida de cada hombre, sin tomar muy en cuenta los trabajos de éste por alcanzarlos y dando por bueno su logro casual, o preocupándose, más que por su consecución, porque los hombres se la propongan. Esta última fue la preocupación de Sócrates, que su nieto Aristóteles expresó de este modo: seamos como arqueros que tienden a un blanco. Tal es la divisa de Ortega (*Laye*, 23, 1953).

El filósofo madrileño era leído por los falangistas, empezando por José Antonio Primo de Rivera, en clave falangista. Efectivamente, Primo de Rivera hablaba del ideal de una España vertebrada como objetivo de la revolución

<sup>4</sup> Los que representaron a España fueron: Eugenio D’Ors, los sacerdotes Zaragüeta, Ramírez y Ceñal, además de Calvo Serer, González Álvarez, Millán Puelles y J. Corts Grau.

que proclamaba la Falange. En las revistas *Estilo* y *Cuadrante*, de los años cuarenta es perceptible un rechazo del conservadurismo del ala de la Falange condescendiente con la política de Franco y que implica desacuerdo con muchas cosas de aquellos momentos. Pinilla de las Heras hablaba del inconformismo, de rebeldía de aquel grupo en el que se hallaba Sacristán:

- a) Éramos lo bastante jóvenes para no haber tomado parte de la Guerra Civil.
- b) Éramos lo bastante maduros para no aceptar acríticamente los mitos y los argumentos ideológicos del Régimen,
- c) Lo bastante rebeldes para no aceptar la interiorización de su poder ni de su autoridad,
- d) Lo bastante cosmopolitas para no asumir un nacionalismo retórico, carpetovetónico, castellano-imperial, divorciado de las angustiosas realidades económicas, sociales, y humanas, del subdesarrollo,
- e) Lo bastante enterados de las realidades del mundo para no creer la propaganda del Régimen,
- f) Lo bastante escépticos para no compartir el espectacular y aparente fervor religioso, ni ser subyugados por su pompa, ni creer en la necesidad de la unión de la Iglesia y el Estado,
- g) Lo bastante perdedores con el resultado de la Guerra Civil como para estar amargados por la comparación de una situación de mayor prosperidad y mayor libertad, con otra de mayor mediocridad y de menor libertad (Pinilla, 1989, 19).

El enemigo al que se enfrentaba esa revolución joseantoniana era el liberalismo, a pesar de buscar apoyos en un liberal como Ortega. En el número 15 de *Estilo*, mayo de 1945, aparece “Pregón universitario: Universitas, Universitatem, Universitatis”, artículo en el que Sacristán pone como contraste y modelo de juventud al líder fascista rumano Corneliu Zelea Codreanu. La base filosófica orteguiana desde la cual Sacristán leía a José Antonio era una base en clave falangista, como se ve en el artículo que escribió para la enciclopedia Argos sobre el fundador de Falange, probablemente de 1952 (Sacristán, 2007, 71-79). Según este artículo, José Antonio aceptaba la crítica de Marx al capitalismo: el obrero no es libre; las crisis son una antropofagia entre los propios capitalistas; el marxismo, cuya exposición científica de la explotación capitalista del obrero se sostiene, falla, en cambio, en su interpretación materialista de la historia y en su proclamación del “dogma de la lucha de clases”. Sacristán cita el artículo de Primo de Rivera, en *ABC* de 1935, en el que éste indica que el marxismo venía a destruir “la civilización occidental cristiana; es la señal de clausura de una civilización que nosotros, educados en sus valores esenciales, nos resistimos a dar por caducada” (Ibid., 75).

leyendo este artículo de Sacristán parece claro que él tenía discrepancias con la Falange en 1953, pero que seguía considerando a José Antonio Primo de Rivera como un hombre de ideas muy aprovechables, a pesar de su admiración por Hitler y, sobre todo, por Mussolini. Probablemente, Sacristán, como otros falangistas que fueron alejándose progresivamente de la organización fascista, no rompió de golpe con las bases que él mismo señala en la doctrina de José Antonio: que el hombre es portador de valores eternos, que el hombre es libre, aspectos considerados desde una perspectiva cristiana; la propiedad, aunque debe ser transformada su forma jurídica, es un atributo humano, por tanto, legítima; el Estado va ligado al concepto de patria como unidad de destino. Sacristán afirma que esta teoría de Primo de Rivera se basa en la España invertebrada de Ortega y Gasset; el proyecto de vida en común del filósofo madrileño se mistifica en el creador de Falange



transformándose en valores que son los cristianos, o más exactamente, los católicos. Pero la revolución que pide José Antonio es obra de una minoría selecta (Ibid., 79). En este mismo texto, rescatado por Albert Domingo Curto, cita Sacristán unas líneas de Primo de Rivera que recuerdan mucho al Unamuno de *Vida de don Quijote y Sancho*; en ellas resalta la importancia del gesto, de manera que Ortega influiría en la teoría de Primo de Rivera, mientras que Unamuno influiría en la estilística, en el “sentido amplio y profundamente espiritual del término”.

No me atrevería decir que Ortega constituyó un referente para toda la vida de Sacristán, pero en los años de su militancia en el SEU (Sindicato Español Universitario) y su cercanía al falangismo es muy perceptible esta proximidad y magisterio del filósofo madrileño. En el número 23 de *Laye*, publica “Verdad, desvelación y ley”. Se trata de un artículo sobre la verdad según Heidegger, en el que analiza *Sein und Zeit*, traducido por Gaos en 1951. Sacristán lo cita del alemán, pero conoce la traducción de Gaos, ya que la cita, a pesar de que los libros del Fondo de Cultura Económica, una editorial fundada en Méjico por exiliados españoles de la Guerra Civil, llegaban a España con cuentagotas, clandestinamente.<sup>5</sup> En ese artículo alude a Ortega varias veces y en uno de los pasajes, hablando de la verdad, lo elogia de la manera siguiente:

el fenómeno de la verdad originaria se encuentra tan bella y originariamente descrito en ese monumento miliar que es el opus orteguiano en la historia de la cultura española y en la de la lengua castellana (Sacristán, 1984, 31).

Cita también, entre otros pasajes, “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo a mí” (Ibid., 35, 38, 42-43), un texto que repite en varios lugares. Recoge igualmente la tesis orteguiana según la cual el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia. En todos esos artículos Sacristán muestra una madurez sorprendente para un joven de 26-27 años y exhibe un gran conocimiento de la historia de la filosofía y de la ciencia, con un envidiable manejo de los clásicos, en griego, en latín, en alemán. Conoce y admira a Garcilaso y a otros clásicos castellanos, pero también a poetas catalanes en catalán, como la poesía de Joan Brossa (a comentar la cual dedica bastantes páginas, y no sólo la comenta directamente, sino que cita a varios comentaristas: Cabril, Cirici i Puig, Gimferrer, Cabral de Melo), al cantante valenciano Raimon (Sacristán, 1985, 217-242, 243-250 y 251-267).

Conviene recordar que su maestro de filosofía en el bachillerato, José Rodríguez Martínez, publicó una antología de Ortega para la editorial Doncel. La trayectoria de este maestro es paralela a la del propio Sacristán: de la ideología joseantoniana al marxismo.

En “Tres grandes libros en la Estacada”, publicado en *Laye* en 1952, comenta Sacristán una fabulación de Pedro Salinas, *La bomba increíble*, así como *1984*, de George Orwell, y *Doktor Faustus*, de Thomas Mann.<sup>6</sup> Aunque

<sup>5</sup> No sólo conoce Sacristán la traducción de Gaos, sino que la reseña en *Laye*, núm. 17. Está recogida en *Panfletos y Materiales II*, 491-497. Además, Sacristán reseña en este mismo número de *Laye* el libro de Gaos *Introducción a El ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

<sup>6</sup> Véase “Tres grandes libros en la estacada”, en *Laye*, núm. 21, nov.-dic. de 1952; reproducido en *Panfletos y materiales IV*, 17-28.

Sacristán traza algún paralelismo entre las tres obras de ficción, lo que interesa destacar es que muestra claramente su distancia cuando se culpa a la ciencia de males sociales o de falta de sentido moral. Por ello recuerda, refiriéndose especialmente a Salinas, que, si es verdad que la bomba atómica lanzada por Estados Unidos sobre Hiroshima mató a más gente de la que podía matar un faraón egipcio, esto no ocurrió porque ese faraón tuviese más escrúpulos morales, sino por falta de capacidad técnica y científica. En el caso del personaje Winston, de *1984*, la degradación moral a la que se ve sometido tampoco es peor que la sufrida por Giordano Bruno o por Galileo, quien fue obligado a retractarse de su heliocentrismo y obligado, además, a “jurar que denunciaría a quienes siguieran profesando el heliocentrismo.” Conviene observar que Sacristán critica a Salinas y a Orwell aduciendo hechos. Los hechos que aportan Salinas y Orwell son desmentidos por otros hechos. En cambio, la tesis de Mann es otra cosa: no se trata de hechos que se puedan contraponer a otros. Se trata aquí, “no de las ramas, sino del tronco.” En efecto, Mann tiene concepto de la crisis, es decir, Mann ha captado que no debe continuar el orden dado, sino que ese orden debe cambiar. Y me parece muy interesante lo que en esta misma reseña de las tres obras mencionadas dice sobre el “cursi” progresismo del siglo XIX y sobre la necesidad, especialmente en España, de revalorizar la honradez de nuestros liberales padres, así como el “simplista racionalismo” de nuestros grandes abuelos del siglo XVIII, auténticos definidores de nuestra cultura (Sacristán, 1985, 22). No sé si las comillas de “cursi” progresismo y de “simplista nacionalismo” aluden a alguien conocido de los lectores de *Laye* (¿Laín Entralgo?). Desde luego, Laín hablaba muy negativamente de los ilustrados españoles del siglo XVIII en su libro *La Generación del 98*, siguiendo el esquema de Menéndez Pelayo, para quien el siglo XVIII es el siglo del materialismo, del sensualismo, del racionalismo y de la heterodoxia, todo ello nefando y reprobable.

Sacristán publicó en la Enciclopedia Espasa el extenso texto “Filosofía”, que abarca el periodo de 1918 a 1958, es decir prácticamente desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta el momento en que Sacristán escribe, 1961. En él hace figurar a Ortega al lado de Jaspers, Sartre, Heidegger, Marcel, Mounier, Abbagnano, situando al filósofo madrileño como “final del vitalismo”.

En estos días he vuelto a leer algunos textos de Sacristán sobre clásicos, como por ejemplo lo que escribió sobre Kant en 1953, dos trabajos titulados “Kant”, que debía salir en la Enciclopedia Política Argos y que, finalmente, no salió, y “Concepto kantiano de la Historia”, publicado en *Laye* en 1953. Escribió, además “Sobre la doctrina trascendental del juicio en la Crítica de la razón pura de Kant”. En el primero de esos trabajos, el titulado “Kant”, es muy evidente la influencia de Ortega. Sacristán proyecta sobre Kant, muy acertadamente a mi entender, la idea de que el hombre es futuro, es hacerse, es proyecto, proceso o desarrollo, no algo terminado o pautado, a diferencia de los animales. El hombre es progreso, es libertad o apertura a distintas posibilidades. Como lo que quiere subrayar Sacristán es la dimensión moral y política, sobre todo política, del planteamiento kantiano, intenta dejar a un lado los hilos religiosos en los que está envuelta la ética kantiana para destacar el postulado de la libertad y la conexión de política y moralidad. Considero muy importante lo que dice en *Lecturas de filosofía moderna y*

*contemporánea*: partiendo de que la persona es desarrollo, el derecho tiene que posibilitar y favorecer ese desarrollo. De manera que en la filosofía kantiana las formulaciones de *La paz perpetua*, según las cuales la humanidad tiene que llegar a un pacto entre naciones que posibilite la paz y el derecho, en lugar de la guerra entre los pueblos, tienen su reflejo en las formulaciones de Ortega sobre la exigencia de comunidad.

Por la política, por la comunidad organizada, supera el hombre la limitación de su vida: la comunidad evita que cada generación tenga que emprender de nuevo desde el principio el desarrollo de las disposiciones humanas (Sacristán, 2007, 88).

Los escritos de Sacristán sobre Kant tienen, como siempre en él, un tono, sí, de admiración por el filósofo regiomontano, pero sin perder nunca el sentido crítico. Así, por ejemplo, en el mencionado artículo “Kant”, escribe:

La revolución científica que se proponía la CRP es el resultado de esta doble actividad: crítica y constructiva. Su presupuesto, el problema cuya resolución lleva a aquella revolución, puede ser resumido brevemente del siguiente modo: La ciencia de la Naturaleza ha logrado en la época de Kant unos progresos que la constituyen en disciplina casi perfecta –hoy todavía, en el siglo XX, la llamamos ‘Física clásica’. Las formulaciones de la naturaleza reclaman una validez general y exigen que los principios en que aquellas formulaciones descansan sean absolutamente ciertos, sin excepción. Ahora bien: puesto que esas ciencias son ciencias de hechos, la reclamación metódica de que aquí hablamos es quizá un poco desorbitada; pide absoluta universalidad para principios referentes a hechos (Ibid., 83).

Los hechos nunca ofrecen regularidades o leyes absolutas, sino leyes provisionales, y esta provisionalidad es lo propio de la ciencia. La absolutez es propia de las ciencias formales. Aquí tenemos al Sacristán experto en metodología de la ciencia (fue profesor de esta materia durante años) y lector crítico de los clásicos.

Siguiendo con el papel que desempeña Ortega en la filosofía de Sacristán, ya hemos sugerido que hay diferencia entre los escritos del joven de los años 40 y 50 y el Sacristán más maduro. En primer lugar, su creciente militancia comunista, a partir de mediados de los años cincuenta, le distanció del elitismo orteguiano, de manera que la tesis de una España invertida, debida a que ha sido el pueblo el que ha configurado lo que es España, en lugar de haber sido una minoría selecta la configuradora, es una tesis orteguiana difícilmente conciliable con dicha militancia. Pero el Ortega de las *Meditaciones del Quijote*, del buen gusto, de la elegancia filosófica, si puede llamarse así, nunca será abandonado. Nadie puede imaginarse a Sacristán en una tertulia donde los tertulianos se interrumpen y gritan a los que intervienen. Y hay otro ingrediente orteguiano que siempre será parte de la devoción de Sacristán por Ortega, el laicismo. El carácter laico de la filosofía de Ortega siempre será un aspecto apreciado por él. No conozco de la correspondencia de Ortega más que las cartas escritas a Unamuno, a su novia y algunas más, pero no aquellas en que supongo que dirá algo del Padre Ramírez, de González Caminero y, en fin, de los jesuitas y dominicos que querían evitar que Ortega fuese un maestro en la educación de los españoles, A Unamuno consiguieron ponerlo en el *Índice* por hereje. A Ortega no

pudieron ponerlo en esa lista negra porque no hablaba de religión, con lo cual resultaba difícil acusarlo de hereje.

Lo llamativo es que Sacristán no despotriqué directamente sobre la situación de la filosofía en las universidades españolas de los años 40-60. Me refiero a esa escolástica trasplantada del siglo XIII al siglo XX, la oficial de la España de la dictadura. Carlos París, que tiene cierto paralelismo con Sacristán por haber nacido también en 1925 y haber pasado del falangismo al comunismo, ironiza muy oportunamente sobre esa filosofía en *Bajo constelaciones burlonas*. Sacristán no dedicó mucha energía a criticarla. Al menos no recuerdo que él destaque especialmente por su enfrentamiento a ella. En “Tópica sobre el marxismo y los intelectuales”, publicado en 1959, en la revista *Nuestras Ideas*, se nota, como en tantos otros artículos, que desea responder a los que escriben en revistas como *Papeles de Son Armadams* y a quienes dicen vulgaridades sobre el marxismo, entre ellos Julián Marías, al que acusa de pitagorismo por considerar el número 15 (periodo diferenciador de generaciones) como motor de la historia. Es curioso que Sacristán no atienda, en cambio, a las torpezas que sobre el marxismo escribían policías como Comín Colomer o clérigos como el agustino Teodoro Rodríguez. Sigue valorando mucho a Ortega y poco a Marías, pero sí alude de cuando en cuando a la escolástica, como se ve en la implacable crítica que escribe sobre el libro del jesuita francés Jean Ives Calvez, *El pensamiento de Karl Marx*.<sup>7</sup> Sacristán muestra los prejuicios escolásticos con que el jesuita aborda el pensamiento de Marx, suponiendo una “*forma essentialis* de la especie humana” y una “coextensividad del pecado original a dicha especie”, lo que le impide ver que el comunismo, como meta a la que aspira Marx, ni equivale al paraíso cristiano, que es algo exterior al mundo y a la historia, ni atañe sólo a la esfera económica, sino que implica transformaciones en ámbitos múltiples, siempre mundanos y siempre en proceso histórico. Esto es, según Sacristán, lo que significa dialéctica en el vocabulario de Marx, proceso histórico en que se generan cambios que el marxismo quiere convertir en cambios que no sean producto de la fatalidad, sino cambios orientados por la razón humana.

Por lo que se refiere a la escolástica, creo que puede observarse el ya mencionado soslayo de ella, intencionado, sirviéndose de la ironía y que simplemente quiere mostrar que esa escolástica no merece siquiera ser objeto de debate, porque no representa más que un fósil al que difícilmente se puede dar vida. Lo que escribe en *Laye*, en otras revistas y en las enciclopedias, no alude directamente a la filosofía que se enseña en la universidad española, a los Bofill, González Álvarez, Millán Puelles, Muñoz Alonso. Que él no entre siquiera en discusión con esa filosofía se debe seguramente a que busca una filosofía viva para cultivarla y estudiarla de forma creativa en las instituciones del Estado, en la universidad, ante todo. Y ahí están escritos suyos como “El lugar de la filosofía en los estudios superiores”, probablemente el texto de Sacristán que provocó más debate, y las propuestas y comentarios de planes de estudios, temas sobre los que escribió extensamente, y también aquí teniendo a Ortega en el horizonte.

---

<sup>7</sup> En “Jesuitas y dialéctica”, *Nuestras Ideas*, núm. 8, julio de 1960, 64-69. Incluido en “*Sobre dialéctica*”, Barcelona, El Viejo Topo, 209, 47-56.

Sacristán se ganó la vida a base de traducciones y de un precario empleo como PNN, que significaba trabajar con un contrato que no tenía derechos laborales. De este trabajo de profesor no numerario fue expulsado, como tantos otros que pasaron por esa situación, que siguió siendo normal en los años 60 y 70. Como traductor le tenemos que agradecer ese castellano sobrio, nada ampuloso, pero claro y preciso. Debe señalarse la pulcritud y rigor de sus traducciones. Yo recuerdo haber leído una versión que Jesús Aguirre había hecho de *Justificación de la filosofía*, de Adorno (Cuadernos Taurus, 1964). Esa traducción me pareció un galimatías. Después leí la que hizo Sacristán de *Prismas*, del mismo Adorno. La diferencia era abismal. Aunque Adorno, como los frankfurtianos en general, sean autores nada fáciles de leer, el texto traducido por Sacristán resulta un libro muy legible (Adorno, 1964).

Sacristán maneja a menudo la ironía, pero no suele ser hiriente, sino respetuoso con las posiciones que no comparte. Sirva como ejemplo la crítica que le hace al teólogo Stolz en la reseña que escribe del libro *Teología de la mística*, en *Laye*, núm.19, 1952 (Sacristán, 1984, 501-504). Sacristán critica al benedictino Stolz, pero le llama “genial” y simplemente muestra la debilidad de su libro al considerar la mística como un fenómeno exclusivamente cristiano, y no un fenómeno común a otras religiones. En el mismo sentido escribe sobre el cristianismo, como se ve en la presentación del libro de Alfonso Comín *Cristianos en el Partido, comunista en la Iglesia* (Sacristán, 1985b, 208-210).

No me voy a detener más en esta faceta de articulista en revistas de Falange como *Laye* porque creo que esto es bastante conocido por los trabajos de Carlos Mainer, de Laureano Bonet, de Jordi Gracia, Salvador López Arnal y otros. Pero sí quiero señalar que Sacristán es un autor imprescindible a la hora de historiar la filosofía española en el siglo XX. Lo es, sobre todo, para historiar el marxismo, tema al que dedicó su afán intelectual y que define el quehacer de toda su vida desde mediados de 1950 hasta su fallecimiento en 1985. Aunque publicó pocos libros en su vida, debido a su discontinua actividad docente en la universidad y su dispersa labor traductora y de escritor de artículos, introducciones de libros, comentarios, conferencias, cursos que se han recuperado, todo ello constituye un conjunto de impresionante riqueza.

La leyenda de un Sacristán de lúcida inteligencia, de rigor envidiable, tanto hablando como escribiendo, no sólo se sostiene al repasar hoy todo ese legado, sino que se agranda. Sorprende especialmente que, teniendo en cuenta las condiciones en que tuvo que trabajar (no sólo políticas, sino de precaria salud) pudiera producir esa obra que hoy, gracias al esfuerzo de Salvador López Arnal y colaboradores, puede consultarse y leerse en su proceso de creación. Cuando se conocen artículos como “La alianza impía”, en el que se analiza, con tanta sagacidad como ironía, la confluencia de metafísicos y teólogos con neopositivistas del corte de Carnap o Feigl, se valora mucho más su atenta crítica a la filosofía del momento. En ese artículo se leen textos como el siguiente: “Todo lo que no sea representación pura es entonces teología o más bien mística. Lo que no es sensación es religión. La «alianza impía» es la enterradora de la razón filosófica burguesa”. Para los neopositivistas tipo Herbert Feigl el marxismo es «metafísica», es decir, opera con doctrinas y teorías inverificables, esto es, sinsentidos. Por ello recuerda

Sacristán, apuntando al irracionalismo de esta posición, que el escolástico Santo Tomás era más riguroso en lo que se refiere a la experiencia y la razón. En efecto, para el santo dominico, ni una ni otra sugerían la idea de creación: «*mundum non semper fuisse demonstrari non potest, sola fide tenemur*», no se puede demostrar que el mundo no fuera siempre; solo por fe llegamos a ello. Semejante alianza la ve Sacristán en ciertas posiciones religiosas aparecidas en la revista *El Ciervo* o en *Serra D'Or* que aprueban o coinciden con los pretendidos sinsentidos positivistas. Fernández Buey señaló, con mucha razón, que el artículo “La alianza impía” debería leerse con especial cuidado, ya que su contenido es de los que requieren incluso una relectura. Además, “La alianza impía” es, entre otras cosas, toda una lección para aquellos que consideran a Sacristán un neopositivista. Aunque él apuntaba, sin duda al irracionalismo y la falacia en que quedaba convertido el proyecto marxista dentro del reductor verificacionismo neopositivista, no podía dejar de señalar el refuerzo que tal irracionalismo recibía al ser acogido por los teólogos católicos.

### **Bibliografía:**

- Adorno, Theodor (1964). *Justificación de la filosofía*. Madrid, Taurus.
- Calvez, Jean-Ives (1958). *El pensamiento de Carlos Marx*. Madrid, Taurus.
- Capella, Juan R. (2005). *La práctica de Manuel Sacristán*. Madrid, Trotta.
- Fernández Buey, Francisco (2006). “Manuel Sacristán en la historia de las ideas”. En Salvador López Arnal e Iñiqui Vázquez Álvarez (Eds.), *El legado de un maestro*, Barcelona, FIM/El Viejo Topo.
- Gaos, José (1951). *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. México, FCE.
- Labriola, Antonio (1969). *Socialismo y filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (1951). *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. México, FCE.
- Méndez Baiges, Víctor (2021). *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española (1843-1973)*. Madrid, Tecnos.
- Pinilla de las Heras, Esteban (1989). *En menos de la libertad, Dimensiones políticas de Grupo Laye en Barcelona*. Barcelona, Anthropos.
- Sacristán, Manuel (1983). *Sobre Marx y el marxismo*. Barcelona, Icaria.
- Sacristán, Manuel (1984). *Panfletos y materiales II*. Barcelona, Icaria.
- Sacristán, Manuel (1985b). *Panfletos y materiales III*. Barcelona, Icaria.
- Sacristán, Manuel (1985). *Panfletos y materiales IV*. Barcelona, Icaria.
- Sacristán, Manuel (2007). “Pensamiento político de José Antonio Primo de Rivera”. En *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Madrid, Trotta, 71-79.