

Una lectura de Heidegger en la España franquista. El caso de Manuel Sacristán

A Reading of Heidegger in francoist Spain. The case of Manuel Sacristán

María Francisca Fernández
*Universidad de Cádiz**

RESUMEN

Con la victoria del bando nacional en la Guerra Civil se institucionaliza la filosofía católico-tomista en España. Esta corriente filosófica antimodernista reivindicaba a Heidegger como el pensador profundo y sistemático que se oponía a la filosofía orteguiana, sospechosamente racionalista y agnóstica. Manuel Sacristán, un joven falangista orteguiano que en 1956 se afilia al Partido Comunista de España, realizará entre 1954 y 1958 una tesis doctoral crítica de Heidegger. Este joven, que se convertirá en los años sesenta en un referente para la izquierda española, consideraba la filosofía del pensador de Messkirch como un ataque directo al pensamiento racional y criticaba en su tesis los principios gnoseológicos y la metodología etimologizante de Heidegger. El presente artículo aborda esta lectura tan profunda e interesante como, hoy, poco conocida de la recepción de Heidegger en España.

PALABRAS CLAVE: Existencialismo, marxismo, positivismo, sociología de la filosofía.

* Este trabajo se ha realizado gracias a la financiación de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación, dentro del proyecto “Vigilancia de fronteras, colaboración crítica y reconversión: un estudio comparado de la relación de la filosofía con las ciencias sociales en España y Francia (1940-1990)”, referencia FFI2010-15196 (subprograma FISO).

ABSTRACT

With the victory of the national side in the Civil War, the Catholic-Thomist philosophy is institutionalized in Spain. This anti-modernistic philosophy stream reclaimed Heidegger as a deep and systematic thinker who was against the Orteguian philosophy, suspiciously rationalist and agnostic. Manuel Sacristán, a young Orteguian Falangist, who affiliates the Spanish Communist Party in 1956, would develop a doctoral thesis criticizing Heidegger between 1954 and 1958. This young man, who during the sixties would become a model for the Spanish left wing, considered the philosophy of the thinker from Messkirch as a direct attack to the rational thinking and criticized Heidegger's gnoseologic principles and his etymologizing methodology in his thesis. The present article addresses this not only deep and interesting reading, but also little known nowadays, about the reception of Heidegger in Spain.

KEY WORDS: Existentialism, Marxism, Positivism, Sociology of Philosophy.

INTRODUCCIÓN

Para explicar la recepción de Heidegger en España, y dentro de ella, la lectura particular que hace Manuel Sacristán en la segunda mitad de los cincuenta, nos enfrentamos a la problemática que tiene relación con ¿cómo abordar la recepción de un filósofo o de un conjunto de filosofemas? La sociología de la filosofía ha avanzado una reflexión atractiva que, considero, ayuda a comprender de mejor manera la filosofía. Repensar la filosofía desde los parámetros no solo textuales sino también políticos, sociales e institucionales no solo sirve para comprenderla en su dimensión histórica, es decir, en los contextos concretos en los que se gesta, sino que también ayuda a ver con mayor nitidez la particularidad de esta dimensión: la historicidad singular con que las ideas se transmiten, permanecen o mueren, se consagran o se olvidan.

En esta línea se encuentran los últimos trabajos de José Luis Moreno Pestaña (2008, 2009, 2013), Francisco Vázquez García (2009) y Alejandro Estrella (2011a; 2011b), en los cuales me apoyo para este artículo. Estrella (2011b), inspirado en Marc Bloch, plantea una interesante sistematización del problema de la recepción de ideas. Ella parte de la hipótesis de que todo proceso de introducción implica tanto un contexto receptivo, de importación, donde se acoge o introduce

un pensador, como un contexto creativo de origen. En el caso de Heidegger, pensador que ha sido objeto de tan diversas y a veces contradictorias interpretaciones, resulta aún más relevante atender a las particularidades del contexto en cuanto este condiciona la recepción. Cuando Sacristán se ocupa de Heidegger, su recepción en España había ya conocido dos etapas. La primera es la acogida inmediata y tensa que del filósofo hizo la Escuela de Madrid. La segunda, la recuperación tomista de Heidegger y el desarrollo de la lectura zubiriana —que emana de la primera recepción—. Como veremos, Sacristán rechazará la recuperación tomista de Heidegger y recogerá, en su crítica, problemas teóricos derivados de la primera recepción orteguiano-zubiriana. Sin atender a este contexto previo, en el que seguiremos de cerca a Moreno Pestaña (2013), no se comprende bien la posición de Sacristán frente a Heidegger.

Por otro lado, aunque en estrecho vínculo con lo antes dicho, hay en la lectura que hace Manuel Sacristán de Heidegger dos momentos bien distinguibles. Ambos no son muy lejanos en el tiempo, sin embargo, muestran un profundo cambio de perspectiva relacionado con un momento de tránsito tanto político como intelectual. El primero de ellos tiene lugar en la revista *Laye* y data de abril-junio de 1953. El artículo *Verdad: desvelación y ley*, un trabajo de cuarenta páginas, de un estilo casi académico algo forzado para una revista de corte cultural, es un esfuerzo por compatibilizar el pensamiento heideggeriano y algunos desarrollos epistemológicos de la física subatómica. Al año siguiente, en noviembre de 1954, Sacristán inscribía en la Universidad de Barcelona un proyecto de tesis doctoral bajo el título *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, en el que presentaba al filósofo alemán como el más fiel representante del irracionalismo contemporáneo. En este periplo que finaliza con la lectura de la tesis a fines de 1958, acontecen cambios cardinales en la vida política e intelectual de Sacristán: entre 1954 y 1956 se especializa en Lógica simbólica en Münster, Alemania; en febrero de 1956 solicita su entrada al PSUC-PCE.

CONDICIONES DE UN TRÁNSITO

Hacia 1953 Sacristán era un joven recién licenciado en Filosofía que desde mayo de 1950 publicaba junto a varios amigos la revista *Laye*. Proveniente del falangismo, Sacristán se encuentra en este momento, como muchos de sus amigos de *Laye*, en una posición políticamente ambigua. Sacristán había sido un fervoroso falangista en su adolescencia y este falangismo joseantoniano había conocido un momento de exacerbación en su vertiente más revolucionaria precisamente como alternativa al franquismo, que se mostraba traidor de

aquellos ideales (Fernández, 2013). Algo de esta exacerbación permanece aún en los primeros números de *Laye*¹. No obstante, hacia 1953 Sacristán se encontraba *ad portas* del abandono definitivo de los residuos de su falangismo.

Paralelamente al desgaste del falangismo, el auge del marxismo tras la derrota de Hitler generaba gran atracción entre los intelectuales, también en aquellos que estaban abandonando el fascismo. El diálogo entre el marxismo y las corrientes intelectuales contemporáneas, que había comenzado en la década de 1920, se consolida tras el desenlace de la Segunda Guerra (Anderson, 1979).

En España en la década de los cuarenta, el nacional-catolicismo convierte a Heidegger en un modelo, contra el existencialismo comprometido de Sartre, pero sobre todo contra el heterodoxo interno, Ortega². Heidegger políticamente correcto, intelectualmente profundo y sistemático, era todo lo que no era Ortega, acusado de ser un superficial pensador de circunstancia, carente de sistema, que además ejercitaba la filosofía sobre productos no legítimos —como los toros o el amor—, era agnóstico, racionalista y políticamente sospechoso. La generación de Sacristán no podía compartir esta estigmatización, pues para ellos Ortega representaba la salud de la que gozaba la universidad española antes de la Guerra Civil. Esta generación que había vivido la guerra como niños que eran en ese entonces, se formó intelectualmente bajo el mito orteguiano, especialmente acentuado en el caso de Sacristán. En el contexto de crisis del falangismo, Europa y, vinculada a ella, la Escuela orteguiana de preguerra, se reivindicarán contra el modelo nacional. Europa era el gran mito, la meca intelectual, en la cual el existencialismo va a ser para estos jóvenes el más importante referente filosófico. Tanto en su variante francesa como alemana el existencialismo estará intensamente representado en las páginas de la revista *Laye*. Autores como Sartre, Martin Buber, Jaspers, Gabriel Marcel y Camus, serán comentados y reseñados en la revista. Heidegger, como bien recuerda Bonet (1988: 60), planeaba majestuoso por sus páginas. Heidegger y Ortega, los filósofos que el nacional-catolicismo pretendía genéticamente antagónicos, fueron los dos grandes referentes juveniles de Sacristán.

Este es, en general, el contexto del primer acercamiento de Sacristán a Heidegger. Ahora bien, para apreciar el cambio de perspectiva en los textos antes

¹ Véase «Magisterio Perenne», columna reivindicativa del imperecedero legado joseantoniano, cuya autoría, sostiene Jordi Gracia, alternaban Manuel Sacristán y Francisco Ferreras. Dos ejemplos de 1950 pueden leerse en Gracia (1994: 121-124).

² Para una reconstrucción detallada de los diferentes sentidos de la ofensiva antiorteguiana véase Moreno Pestaña (2013).

señalados, procederé primero presentando una síntesis de cada uno, en la que se mostrarán sus principales argumentos teóricos. Con ellos a la vista podremos realizar un análisis sociológico de los mismos.

VERDAD COMO DESVELACIÓN

En *Verdad: desvelación y ley*, Sacristán quiere mostrar la compatibilidad entre la ontología existencial de Martin Heidegger y ciertos desarrollos epistemológicos de la física subatómica. Para lo cual, en la primera parte del texto se centra en exponer la doctrina heideggeriana de la verdad como desvelo o descubrimiento, para confrontarla, en una segunda parte, con la concepción científica de verdad como ley.

Sacristán parte por definir la concepción heideggeriana de verdad basándose en *Ser y tiempo*³. La inclinación antropológica de la exposición se evidencia de inmediato. Sacristán explica en primer lugar, que el fenómeno de la verdad es la comprensión del ser. Pero el ser «solo “es” en su comprensión por aquel ente a cuyo ser pertenece tal comprensión del ser» (*S.u.Z.*: 183) (16). Este ente que se caracteriza por ser el poseedor de «la comprensión primaria y oscura del ser» (16) es el hombre, y esto ha sido establecido por Heidegger, resalta Sacristán, repetidamente en *Ser y tiempo*. Sacristán es consciente de que de esta manera solo se evidencia la relación primaria, como fundamento de la verdad, entre el ser y su vehículo -el hombre (como ser localizado o ser-ahí)-, y que Heidegger no responde a la pregunta sobre el ser. Pero esto está para él justificado por el carácter preparatorio de la investigación, que metodológicamente, es decir desde la metodología fenomenológica, debe centrarse primero en la dilucidación ontológica de la verdad y su relación con el ser-ahí como dato primario, para luego proseguir con el análisis del problema del ser en general (17). Que lo anterior tuviese como consecuencia que en *Ser y tiempo* Heidegger pudiese hablar de la simultaneidad de verdad y no verdad, para más tarde en *De la esencia de la verdad* sostener que la no-verdad o el recubrimiento es condición

³ Las citas de *Verdad: desvelación y ley* (Sacristán, 1984: 15-55) que aparecerán en lo sucesivo irán entre paréntesis indicando solo el número de página. Las referencias de *Ser y tiempo* que son parte de citas textuales de *Verdad: desvelación y ley*, se citan de la misma manera que en él aparecen, seguidas del número de página del texto de Sacristán: (*S.u.Z.*: pág.) (pág). Estas corresponden a una edición de la traducción de Gaos que Sacristán no especifica, probablemente la primera.

necesaria para el desvelo de la verdad (39), no significaba para Sacristán contradicción alguna. Volveremos sobre esto.

Inmediatamente Sacristán aborda la verdad heideggeriana desde la crítica de Heidegger a la concepción tradicional de verdad. El fenómeno de la verdad es la comprensión del ser y este solo puede *mostrarse* a través del hombre⁴. La verdad es de esta forma una «percepción inmediata» (21), hecho concreto y por lo tanto asequible al análisis, la verdad se presenta sin intermediarios: «el sujeto que está enunciando un conocimiento está *siendo* [destacado en original] con referencia a esa cosa» (20). No hay aquí confrontación con idea ni estructura alguna, sino con la «cosa» misma, con «el ente tal como este es» (21). Esta concepción se opone, como es sabido, a la «verdad como adecuación del entendimiento a la cosa» (18). La concepción objetivista del ser, para Heidegger dominante en la filosofía europea desde Aristóteles, ha obnubilado el fenómeno primario de la verdad al tratar al ser como un objeto más, susceptible de una observación externa, «originada en el estudio del ser físico» (22). Sacristán parece compartir plenamente la autoconsideración de Heidegger como adelantado de una concepción inédita de verdad, aquella que logra escapar del idealismo y del gnoseologismo, como de cualquier «hipótesis constructiva del conocimiento», y que redescubre críticamente y supera así la tradición, nada menos que desde Aristóteles a Kant (20).

A continuación, Sacristán se pregunta, si una consideración como la heideggeriana, que vincula de forma tan radical verdad y ser, no se acerca acaso a una concepción transcendental de verdad, a la «*verum transcendentale* explicada por Santo Tomás en la primera cuestión de la *Veritate*» (22). La respuesta negativa se presenta señalando la escasa urgencia de la cuestión, si se recuerda que para Heidegger la concepción filosófica tradicional de verdad encubre la verdad originaria. La verdad originaria descubre al ser como tal, en su verdad y estructura, porque prescinde del prejuicio de la objetividad que establece una forma exclusiva de relación con el ser, ocultando cualquier otra. De esta forma Sacristán quiere evidenciar no una contraposición entre la verdad heideggeriana y la verdad tomista, sino la preeminencia ontológica de la primera sobre la segunda. Lo mismo ocurre con la verdad científica: puesto que hay modos de conocimientos diversos —el modo de la objetividad, «de apropiación, de utilización, de conexión funcional, etc.» (22)—, estos son posibles

⁴ Entendido este, apostilla Sacristán, no desde una perspectiva «antropológica o eticista sino por ser el ser del hombre el único cuyo análisis es plena y directamente asequible» (17).

«comportamientos del ser-ahí» que Heidegger describe, son modos «derivativos de verdad» (28). Para Sacristán la analítica heideggeriana demuestra «que la verdad del juicio es derivativa: [porque] deriva de una verdad originaria y lo parece ella ordinariamente sólo porque el hombre *conoce* normalmente en la vida cotidiana *cuando ya* dispone de juicios de conocimiento que le han sido comunicados [destacado en original]» (19). Lo que Heidegger descubre es que el fenómeno originario de la verdad radica en la existencialidad de ser-ahí, en su patencia. Esta puede darse fundamentalmente de dos modos. «El *modus* verdad cuando el ser-ahí es por sí mismo en él», es decir, cuando es independiente de cualquier interpretación previa; y en el modo no-verdad «cuando el ser-ahí es [...] en la pública interpretación», y agrega Sacristán, «verdad y no-verdad son los dos modos (auténtico e inauténtico) del existencial⁵ apertura» (27).

Llegado este punto Sacristán introduce a Ortega en la exposición con el objeto de mostrar las concomitancias entre éste y Heidegger. La referencia a los textos de Heidegger se amplía a *¿Qué es metafísica?, De la esencia de la verdad y La doctrina platónica acerca de la verdad*. La primera correspondencia dice relación con la naturaleza del ser del hombre. En el planteamiento de Heidegger el ser del hombre es localizado en el mundo, donde descubre a los entes intramundanos, mas es esta una relación primaria y radical, pues, al ser *inmediatamente* con las cosas es que se realiza como tal ser-ahí. La apertura⁶ es la forma en que el ser-ahí, forma característica del ser del hombre, es en el mundo. Ortega, señala Sacristán (24), había mostrado por primera vez, en las *Meditaciones del Quijote* (1914), la diferencia del modo de estar del hombre respecto al modo de estar de las cosas. La concepción de hombre para Ortega pasaba por el encuentro de este con su circunstancia, es solo en ella que el hombre puede definirse, encontrarse a sí mismo y ser auténticamente hombre. De aquí deriva la segunda concomitancia. La que Sacristán establece entre los términos *proyección* (heideggeriano) y *futurición* (orteguiano). Destacando en este caso de forma aún más explícita la anterioridad de Ortega en el planteamiento⁷. Ambos filósofos, siempre según

⁵ Un existencial es «un elemento estructural del ser-ahí» (27).

⁶ En la tesis doctoral Sacristán describe esta estructura existencial como «la localización misma del estar»; no como apertura *al* mundo sino como «apertura *de* mundo»; «el fenómeno en que el estar no es cerrado en sí mismo, ante todo porque el sí mismo del estar ya incluye el mundo»; «la estructura ontológica del estar más inmediatamente fundamentadora del poder-ser del conocimiento» (Sacristán, 1995:42).

⁷ «Ya en 1914 (*El ser y el tiempo*” apareció en 1927), Ortega había descrito muy precisamente el fenómeno originario de la verdad» (31).

Sacristán, desde organizaciones sistemáticas heterogéneas, concordaban en que existe una íntima relación entre la verdad y la naturaleza indefinida del hombre ante el «mundo» y su exclusiva capacidad para proyectarse en él. Ambas concepciones implicaban un «comportamiento descubridor» como sinónimo de posibilidad ontológica de la verdad y una circunstancia en la que esos comportamientos puedan desarrollarse (23). La *proyección* como «la comprensión que el ser-ahí tiene de su ser» que «lejos de estar definido por una idea significativa de un estado siempre presente, se define por abrirse a sus posibilidades de ser» (30). La *futurición* consiste en el poder ser del hombre en su circunstancia y de esta forma coincidir consigo mismo, como fundamento más originario del fenómeno de la verdad, que es la verdad de la existencia. La cercanía entre los dos planteamientos reside, para Sacristán, en la proximidad de las nociones de ser que manejaban el «maestro de Friburgo» y el «maestro de Madrid» (33). En este momento Sacristán ya puede proponer el concepto de *inmanentismo de la libertad* (37), como síntesis de lo antes expuesto: el fenómeno de la verdad radica en la libertad inmanente del hecho de la existencia.

Otro elemento destacable en la exposición, es que Sacristán quiere dejar muy en claro que para él no hay elemento ético-moral en la doctrina de Heidegger. Por una parte, Sacristán considera aquí que la noción de verdad como *inmanentismo de la libertad* es previa a cualquier consideración «superficial (moral) de la libertad» (38), o en otras palabras, que por el hecho de que «la verdad es una necesidad ontológica del hombre [es que] le es imposible constituir la como subjetiva» (29). Derivado de ello es que para Sacristán no hay valoración entre los diferentes modos de ser, o modos de darse la verdad. Por lo tanto, no ve, en este momento, ninguna carga jerárquica o política en las parejas de términos sobre los que trabaja Heidegger, como verdad/no-verdad, auténtico/inauténtico, público/privado, etc. De hecho considera que «el pensamiento de Heidegger es tan poco mítico, tan poco místico y tan poco moralista que resulta perfectamente posible llevar estas definiciones hasta su aplicación más concreta» (38). Esta aplicación concreta entiende la verdad existencial como el fundamento de la historia en un sentido radical. La existencia auténtica, la apertura al anonadamiento no solo constituye la esencialidad humana, sino también la verdadera historicidad, pues,

como ha dicho Ortega la “verdad es histórica” (¿Por qué se vuelve a la filosofía?, O. C., IV, 99). La verdad es el fundamento de la historia; pues sólo el fenómeno de la verdad abre “por vez primera posibilidades de ser, arrancando al hombre pre-histórico (en sentido riguroso) de lo que Kant

llamó la cascara natural, para lanzarlo a la historia, al comportamiento que realiza posibilidades (38).

Después de esta larga exposición, que ocupa dos tercios del texto, Sacristán está en condiciones de plantear la pregunta sobre la compatibilidad de la concepción de verdad como *inmanentismo de la libertad* y aquella de la cual se predica su oposición, la verdad de las ciencias de la naturaleza con su modelo en la física desde Galileo. Ambas, reconoce Sacristán, son valiosas y tiene una tradición, más lo propio de «los físicos teóricos» y los lógicos especializados en el estudio de la física», a quienes está dirigida la pregunta de Sacristán, es que estos pueden trabajar sin una explícita teoría (léase filosófica) de la verdad (43). El esfuerzo por comparar ambas perspectivas, en lugar de decantarse *a priori* por una de ellas y aceptar su crítica al opuesto, tiene una evidente inspiración orteguiana. Es «el saber a qué atenerse» (42) de Ortega el que reclama Sacristán para calibrar algunos avances de la epistemología contemporánea bajo el filtro de la analítica existencial. La pregunta queda planteada en los siguientes términos:

Si reconocemos la profundidad última y la rigurosa construcción de esta teoría de la verdad, que designamos como inmanentismo de la libertad, ¿nos vemos obligados a abandonar el concepto de verdad de nuestros sabios, aquel concepto que subyace a la verdad del saber del que ha vivido Europa durante cuatro siglos, y del que vive todavía por más diversas que sean las formulaciones que hoy recibe?(41).

VERDAD COMO LEY

Para responder a esta cuestión, en la segunda parte del texto, Sacristán plantea tres «situaciones sugeridoras de un paralelo» (43) entre existencialismo y ciencia: el principio de indeterminación de Heisenberg y el problema del observador, la teoría de la correspondencia de Bertrand Russell, y una analogía amplia entre el existencialismo y el neopositivismo en su formulación estricta. Muy sucintamente las analogías son las siguientes.

El principio de indeterminación había mostrado la imposibilidad de medir con precisión posición y velocidad para una partícula subatómica. Al introducir la luz necesaria para proceder a la observación, la energía de esta modifica la trayectoria del electrón observado o altera su velocidad, no pudiéndose medir con exactitud ambos parámetros a la vez. La interpretación epistemológica de Hans Reichenbach mostraba que la incapacidad de la física para alcanzar un resultado unívoco, no residía solo en las posibles «insuficiencias de los medios de

observación» (46), sino en las características propias del fenómeno observado. Por lo tanto, el conocimiento de este podía alcanzarse solo a través de grados de adecuación o probabilidad que mitigaran la relación de indeterminación, pero «sin que pueda darse el límite en que esta sea cero» (46). Así, hasta que la investigación física no revele nuevos antecedentes, la verdad se define como probabilidad, «*verdad de coherencia*» de la investigación con el fenómeno, aceptando la «complejidad de los datos paramétricos» (47). Sacristán consideró que por este camino, la epistemología se aproximaba bastante, «casi a punto de enunciar por sí misma» (47), la tesis heideggeriana que argüía que la verdad solo tiene lugar en el enfrentamiento directo con la indeterminación originaria, con la nada: pues solo «dejando ser [al ente] en su anonadamiento es posible la verdad existencial» (43). Sacristán interpretaba el principio de indeterminación como el reconocimiento por parte de la misma ciencia, de su impotencia para captar al ente como tal, cuando se le deja en su complejidad, y esta, remarca Sacristán, es una «expresa tesis heideggeriana» (47).

La segunda analogía se establece entre Heidegger y la teoría de la correspondencia de Bertrand Russell. Russell, destaca Sacristán, se singulariza frente a la corriente mayoritaria del positivismo lógico, por argumentar «muy sólidamente contra la exclusión del concepto de verdad en la gnoseología probabilística» (48). En efecto, en el positivismo de Russell existen dos niveles de verdad: «la verdad como propiedad de creencias, y derivativamente de proposiciones que expresan creencias» (49). El campo de investigación de Russell se circunscribe a la segunda acepción, a aquellas proposiciones que corresponden o no a un hecho, esto es la verdad como correspondencia. Pero la verdad como propiedad de creencias, «como se dice insistentemente en toda la obra gnoseológica de Russell, es más originaria que la verdad de las proposiciones expresivas de aquellas» (48) Más aún, Russell apostilla al positivismo lógico, que la verdad no se expresa exclusivamente en la proposición verbal o juicio, sino que se da en todo comportamiento en tanto que este «puede ser expresión de una creencia y, por consiguiente [...] correspondiente o no a un hecho» (49). De esta forma, para Sacristán, ambos filósofos van a coincidir en la derivatividad de la verdad, aunque desde perspectivas muy diferentes. Russell puede considerar que «la verdad de creencia [...] es más originaria que la del juicio», y que el conocimiento científico se da, evidentemente, en el nivel de la verdad como correspondencia. Para Heidegger, por su parte, «la una es tan poco originaria como la otra» (49), porque para él la verdad como apertura es la fundamentación ontológica de «la verdad de cualquier relación» (49). Así, concluye Sacristán, se

evidencia el límite aún intransitado entre la analítica heideggeriana y la epistemología contemporánea.

Por último, respecto al positivismo lógico, la analítica existencial puede ofrecer una explicación de aquel. En su insistencia en el criterio empirista de verificabilidad, el positivismo lógico, en su versión estricta, se acerca a una «situación de anonadamiento parcial», se acerca a un «“verse” a sí mismo el conocimiento objetivo, conocerse en su limitación» (52). Mas sin poder alcanzar un anonadamiento total, por el límite autoimpuesto que niega cualquier diálogo con la ontología. Así, el positivismo lógico es, para Sacristán, «la más rigurosa consecuencia del concepto [objetivista] del ser propio de nuestra tradición filosófica y científica» (51). Por contraparte, la gnoseología probabilística y la teoría de la correspondencia de Russell muestran un mayor respeto por los parámetros fenoménicos y son en este sentido más «verdaderas» que el positivismo lógico (52).

En definitiva, si Sacristán considera que las teorías científicas de la verdad antes vistas pueden explicarse desde la ontología existencial, ello se debe a que Heidegger no rechaza el concepto objetivista de verdad de la ciencia, sino más bien lo está fundamentando en un sentido vasto y primario:

lejos de estar rechazada la verdad “vorhandenes” [de presentación], eidética, lógica en sentido clásico —la verdad científica no ontológicamente originaria— está siendo fundamentada por Heidegger como cualquier otra. Esta verdad de la que ahora nos ocupamos, es la que va acompañada de un dejar-ser a los entes como meramente “ante los ojos” objetivos [...], como se dice en “El ser y el tiempo” [...] La verdad de la ciencia [...] es la verdad de un ser de los entes que sólo viene a ser cuando es liberado por una determinada proyección: la objetivante (54).

Por su parte, las consideraciones de Heisenberg, Reichenbach y Russell, precisamente por su sensibilidad «ante la cuestión histórico-existencial» constituyen «un avance de la epistemología en su autocrítica» (53). Para Sacristán la analítica existencial recuerda al científico que en los límites de la ciencia, ante lo inabarcable, en los momentos de crisis de paradigma, debe detenerse y preguntar a la ontología. Esta, considera Sacristán, no reniega de «las conexiones legales» de la ciencia, al contrario, ayuda a *desvelarlas* siempre que se tome en serio la constricción primaria del *inmanentismo de la libertad* (55).

UNA CIENCIA EXISTENCIAL

HEIDEGGER Y ORTEGA

La asimilación del pensamiento orteguiano y heideggeriano en el texto que acabamos de revisar, ha sido en parte ya explicada. Ambos filósofos eran referentes ineludibles para Sacristán. Ortega representaba una rica tradición nacional arbitrariamente interrumpida; Heidegger era la figura del momento y la potencia intelectual de *Ser y tiempo* transcendía la implicación fascista del filósofo. El énfasis en los lugares comunes, en los puntos de encuentro, insistiendo incluso en la anterioridad⁸ de Ortega, era una forma de pensar desde el existencialismo un contexto más racionalista y en vínculo con la ciencia empírica. La gnoseología orteguiana (cf. por ejemplo, *En torno a Galileo*, Ortega, 1956) era mucho más consistente y racional que la heideggeriana. Ortega sostuvo en general una visión constructiva de la ciencia, que solo se decanta hacia el irracionalismo después de la eclosión del probabilismo en la física contemporánea. Por lo cual, la referencia al madrileño permitía sostener, bajo la fórmula de una “ciencia existencial” —lo veremos enseguida—, el respeto por la abstracción científica sin abandonar los fundamentos existenciales. Por otra parte, la referencia a Ortega era una forma de oponerse a la lectura tomista de Heidegger, que propugnaba la superioridad del alemán frente al español (Vázquez García, 2009: 341-342). Esta invectiva antiorteguiana, como ha mostrado Moreno Pestaña (2013: 127-159) obedecía a motivaciones religiosas e ideológicas, pero fundamentalmente al rechazo coordinado de un modelo intelectual historicista y racionalista, no compatible con la escolástica que impulsaba el nuevo Estado. Si bien es cierto que los caminos que tomaron Heidegger y Ortega, sobre todo a partir de la década de 1930, serán muy diferentes, esto no es directamente asimilable al uso que se hizo de Heidegger para anatematizar a Ortega en los años cuarenta y cincuenta. Por lo demás, no pocos factores unían a Heidegger y Ortega. Ambos filósofos compartieron durante su formación un conjunto de problemáticas comunes, efervescentes en la Alemania de las primeras décadas del siglo XX: las distintas ramas del neokantismo, desde la epistemológica a la filosofía de los valores, pasando por la fenomenología y una nascente sociología del conocimiento, fue el suelo nutricio en el cual se formaron muchas de las estrellas de la filosofía continental, Heidegger y Ortega —también Lukács— aunque desde posiciones diferentes, compartieron este contexto formativo altamente exigente (Gil Villegas, 1996). A

⁸ Sobre la conocida reclamación de Ortega de anterioridad a algunos planteamientos de *Ser y tiempo* véase Gil Villegas (1996: 31-46).

pesar de la heterogeneidad de los planteamientos y estilos, la cercanía de algunas de sus ideas resulta evidente y obedece a este origen común. Heidegger y Ortega compartían, con matices, una posición crítica respecto al positivismo, que apuntaba por otra parte, tanto a una superación de los residuos del idealismo, como de la epistemología neokantiana excesivamente subjetivista, de la mano de la fenomenología y con «voluntad de sistema», de llegar a una filosofía sistemática (Gil Villegas, 1996: 288). Más concretamente, sobre la base de la diferenciación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias históricas, el proyecto pasaba por la fundamentación de estas últimas desde la filosofía (Moreno Pestaña, 2013: 166). En este contexto de concurrencia entre la filosofía y las ciencias históricas, el objetivo propiamente fenomenológico de fundamentación se radicalizará en el caso de Heidegger. Como señala Moreno Pestaña (2013: 166) refiriéndose al Heidegger del *Informe Natorp* (1922), «la historia se convierte, desde su perspectiva, en la destrucción de las falsas interpretaciones de la historia [...] permitiendo o no que el ser acceda a nosotros». Ortega, por su parte, tomará el camino de la hibridación de la filosofía con las ciencias históricas. Estas adolecían de un adecuado concepto filosófico de vida en la que apoyarse (razón vital) y necesitaban de una teoría que comprendiese la naturaleza dinámica y contextual de la experiencia humana (razón histórica). Con esta última y su teoría de las generaciones Ortega se sitúa en el límite entre la filosofía y las ciencias sociales (cf. Moreno Pestaña, 2008: 17-42). No es baladí, por conocida, señalar aquí esta diferencia, pues será importante en el cambio de perspectiva intelectual de Sacristán expuesta en el proyecto de tesis doctoral, que revisaremos en lo sucesivo.

EL INTERIOR DE LA FILOSOFÍA

En 1953 Sacristán, como dijimos más arriba, se encontraba en un momento de indefinición política, ya no era el falangista de su adolescencia, de hecho había ensayado una revisión crítica del pensamiento de José Antonio, pero esto no significa que hubiese abandonado por completo los residuos de su reciente falangismo (Fernández, 2011: 34). Laureano Bonet (Juncosa, 2007) llama la atención sobre la impregnación léxica de la retórica falangista presente en la revista *Laye*. La identificación orteguiano-heideggeriana de Sacristán en este texto es, en parte, evidencia de ello: que Sacristán no considerase carga moral, ni misticismo alguno en la mixtura de las filosofías de sus dos maestros, tiene aunque Sacristán no lo creyera así, un correlato ideológico bastante evidente. Sacristán, como vimos, justifica filosóficamente estas positivas ausencias; ellas

obedecían a una desvelada radicalidad ontológica tan primaria como enigmática y fundamental.

Recordemos que según se dijo en “El ser y el tiempo” la no verdad es tan originaria como la verdad. Ahora se añade aquí, en “De la esencia de la verdad”, que la no-verdad, el recubrimiento, es la esencia previa, la presencia de la verdad. La no verdad, el recubrimiento, es anterior a la verdad, al des-cubrimiento. Éste es el misterio (Geheimnis) del ser-ahí (39): que en su verdad está su no-verdad, en su libertad su necesidad [...]. El ser-ahí, en su vivir inauténtico, se olvida de la constrictión necesaria de su ser [...] su misterio. Y al olvidarse del misterio se lanza y se pierde en “lo corriente y sus fuerzas”. Está el ser-ahí entonces en el error, que es errar: errar de un ente a otro de los que le son accesibles en la vida corriente, con olvido no sólo del ente en su totalidad, sino también del misterio, de la constrictiva necesidad según la cual no puede estar en la verdad (de un ente) sin estar en la no-verdad (del ente y del ser). Errar es insistir sobre los entes en vez de ek-sistir al ente en su totalidad [...]. Por eso es necesario para ser hombre (no para ser mejor hombre) conseguir que “a veces” [...] se concrete el existencial apertura en el modo auténtico de la verdad, que es libertad, que es ser en el misterio de la necesidad de la constrictión (40). El modo de la inauténticidad, el olvido del misterio, se cumple cotidianamente, recubriéndose así al ser por impedir su comprensión. Pero el ser sólo es en la comprensión. Por eso el ser no es verdaderamente en el modo inauténtico, incomprensión del ser: por eso, y no por un eticismo subrepticio, vale la tesis de que el ser del hombre, para ser, necesita ser libre, ser verdadero, ser en el misterio, en la necesidad de la constrictión (41).

La *diferencia* está aquí expresada en su explícita ambigüedad: en la simultaneidad entre verdad y no-verdad versus no verdad como esencia previa del desvelamiento, o en otras palabras, en la simultaneidad entre libertad y constrictión, inclinada finalmente hacia la libertad *como* constrictión y misterio, que se presenta al mismo tiempo como presupuesto de toda verdad, y también como privilegio de la autenticidad frente a la interpretación corriente, pública, inauténtica y errada en la dinámica de la existencia. Con ello la jerarquía se justifica y ubica a un nivel ontológico, la apertura a la existencia en su modo auténtico no es condición para «ser mejor hombre», sino simplemente hombre.

La carga elitista y política latente en las clasificaciones fundamentales de la filosofía orteguiano-heideggeriana, queda así trasfigurada por el trabajo de tecnificación filosófica, altamente sofisticado y sistemático en el caso de Heidegger (*cf.* Bourdieu, 1991). Lo anterior no significa en ningún caso que las filosofías de Heidegger y Ortega sean reducibles exclusivamente a su significación política, no obstante, esta es parte constitutiva de ellas. Profundizar en este tema nos sacaría del objeto de este artículo. Lo que aquí nos interesa destacar es que Sacristán no considerase esta dimensión política, en un momento que se ha presentado en reiteradas ocasiones como ya definitivamente alejado de todo falangismo (Vilar, 1968: 266-227; Capella, 2005: 29). En efecto, Sacristán podía haber roto con el SEU hacia 1946-1947 y sostener una posición relativamente crítica con el falangismo hacia 1952, pero otra cosa es la reelaboración intelectual del existencialismo tan importante en su juventud. En realidad, como vemos, en 1953 no se había aún zafado por completo de la retórica de la autenticidad. Más aún, es interesante apreciar que la justificación de Sacristán para no considerar el «eticismo» de la filosofía orteguiano-heideggeriana —por continuar con la mixtura que Sacristán ha presentado—, es interna a la propia textualidad filosófica. Difícil refutación podía tener una verdad así, filosóficamente entendida, fuera de la lógica interna del texto —amparada por lo demás en la legitimidad de uno de los discursos más relevantes del momento— que la sitúa como prerrequisito a cualquier interpretación. Bourdieu ha explicado como el discurso filosófico a través de un trabajo de depuración formal «impone las normas de su propia percepción» (Bourdieu, 1991: 91). De esta forma circunscribe la interpretación legítima a los límites por ella misma establecidos y a unos sujetos concedores del lenguaje apropiado para reconocerla y descifrarla, los filósofos profesionales. Ello le permite resguardarse contra toda lectura que pretenda mostrar las connotaciones extradiscursivas, políticas o ideológicas que subyacen a todo discurso. En el caso de Heidegger las implicaciones ideológicas son tan potentes como exquisito el esfuerzo filosófico por cubrirlas (Bourdieu, 1991: 94). Por ello una lectura crítica debía necesariamente romper la creencia y traspasar en alguna medida la frontera de una lectura únicamente interna del discurso filosófico. No es este, aún, el caso de Sacristán.

UNA CIENCIA EXISTENCIAL

En lo que respecta a la idea central del texto, esto es, por una parte, atenuar la oposición entre la analítica existencial y el conocimiento científico, y por otra,

defender a Heidegger como el filósofo de la fundamentación ontológica no solo de la ciencia sino de todo conocimiento, hay aquí una clara tensión entre la adhesión de Sacristán al existencialismo y su pulsión científico-racionalista. Esta tensión no resulta extraña si recordamos el contexto vital en que Sacristán escribió este texto: ambigüedad política o abandono parcial del falangismo, inicio de la vida profesional, decisión o momento previo a la decisión de especializarse en Lógica simbólica; en definitiva, intereses filosóficos, científicos, políticos y profesionales, algunos en ciernes, otros bien incorporados, que resultaban difíciles de conciliar. Por un lado, la influencia en Sacristán de filosofía y literatura trágicas —Kierkegaard, Unamuno, Alfred de Vigny— data de sus primeras lecturas (Castellet, 2010: 34; García-Borrón, 1987: 53), la afección intelectual hacia Heidegger venía así preparada sobre este suelo. Por otro, la influencia en Sacristán del desarrollo de la reflexión lógica y epistemológica es evidente en este texto (Capella, 2005: 36). Sacristán conoce y respeta la tradición científico positiva, no le interesa una crítica total de la ciencia, esta es, considera, una larga y rica tradición. Lo que le interesa más bien, en este momento de transición, es mostrar que la ciencia necesita de la filosofía. Sacristán sostiene aquí una de las críticas posibles al científicismo, ella acusa a las ciencias empíricas de obnubilar sus propias condiciones existenciales de posibilidad, es decir, de encubrir, con sus positivas certezas, la necesaria y oscura apertura previa, base, según Heidegger, de todo conocimiento. Sacristán intenta pensar un puente entre filosofía y ciencia, pero éste solo puede proceder desde el conocimiento científico hacia la filosofía, para ello la ciencia debería abandonar su pretensión de certidumbre y darse cuenta de que, en la excesiva confianza en sus presupuestos, métodos y resultados, es donde radican las limitaciones de su acercamiento a la realidad. Que el probabilismo y la epistemología de Russell fuesen susceptibles de interpretarse como un «tratamiento de las mismas problemáticas existencialistas desde el interior del trabajo científico positivo» (Fernández 2011: 42) daba cuenta de lo mucho que la ciencia había avanzado por esta ruta, sin lograr alcanzar la conciencia deseada: también del esfuerzo de Sacristán por así entenderlo, sin transgredir la creencia heideggeriana. «Esta tentativa conciliadora [como recuerda Francisco Vázquez (2009: 342)] no lejana a las reflexiones presentadas por Zubiri en *Naturaleza, Historia y Dios*, pretendía resolver a su manera el conflicto entre ciencia y vida fáctica».

Cuando la ciencia establezca un verdadero diálogo con la ontología existencial, tomará conciencia de su propia limitación ontológica y comprenderá que en aquellos lugares de la realidad que no se dejan explicar, debe poner en cuarentena sus certezas y seguridades y aceptar la evidencia del ente como tal,

solo regresando a la apertura originaria podrá generar nuevos y «verdaderos» conocimientos. El diálogo con la ontología existencial es una forma juvenil de resolver una tensión intelectual que acompañará a Sacristán toda la vida, y le brindará su singularidad como intelectual. Como veremos a continuación, esta tensión entre dos humores intelectuales se dilatará abruptamente hacia la pulsión racionalista; en su tesis doctoral Sacristán dedicará un epígrafe al «concepto existencial de ciencia», esta vez desde una perspectiva crítica.

LA HIBRIDACIÓN CAMBIA DE DIRECCIÓN

El proyecto de la tesis que Sacristán leerá a fines de 1958, como ya dijimos, se presentó en la Universidad de Barcelona en noviembre de 1954. El texto del proyecto es el siguiente:

El panorama cultural del siglo XX ofrece la llamativa contradicción entre una ciencia que abre perspectivas apenas tomadas seriamente en consideración decenios atrás y una extendida moda filosófica irracionalista. La mera presencia de esa ciencia y sus instituciones impone empero una impronta al irracionalismo contemporáneo: éste, en efecto, no puede limitarse, como el de otras épocas, a proponer al espíritu una vida irracional o "suprarracional", sino que tiene que entablar una verdadera y explícita lucha contra la razón, caracterizándose así propiamente como antirracionalismo. Por otra parte la abundancia de los temas y problemas descubiertos por la razón científica durante los siglos XIX y XX manifiesta su importancia radical en el hecho de que esos temas son asumidos por el pensamiento irracionalista: ni la obra de Bergson es históricamente explicable sin los progresos de la biología a fines del siglo XIX, ni la de Jaspers sin los de la psiquiatría en el siglo XX, ni los de Heidegger, sin los del pensamiento histórico y la cosmología. Ahora bien: el primer deber de la razón en su ocupación con el pensamiento irracionalista consiste precisamente en examinar cómo se presentan en esa filosofía los temas por ella misma planteados. Los gnoseológicos tienen en ese contexto una posición previa.

Tal es la motivación principal de la tesis propuesta en la instancia adjunta. El que se haya escogido a Heidegger como representante de la tendencia antirracionalista obedece al convencimiento de que este filósofo es, de entre todos los que cultivan la filosofía existencial, el que en un sentido más clásico merece el nombre de filósofo: su cultivo de las

cuestiones clásicas de la filosofía parece evitarle siempre el peligro de caer en un tipo de literatura psicológica al que en mayor o menor grado han sucumbido y sucumben los demás representantes de la tendencia. Con ello la consideración de los problemas objeto de la tesis propuesta puede cobrar desde el primer momento una radicalidad filosófica que difícilmente sería asequible persiguiendo el mismo tema en un Jaspers o en un Sartre.

Barcelona, 6 de noviembre de 1954⁹.

El cambio de perspectiva respecto a *Verdad: desvelación y ley* es evidente, pero eso no es todo: la consideración de Heidegger como el filósofo de la fundamentación radical del irracionalismo contemporáneo, va acompañado de un cambio de perspectiva respecto a la historia de la filosofía. En la etapa heideggeriana Sacristán sintonizaba, como es lógico, con una perspectiva histórica involucionista, aquella que situaba en un tiempo pretérito, pre-clásico, el momento privilegiado de la filosofía y desde allí un paulatino proceso de degradación u ocultamiento, solo frenado por la ontología del ser (Moreno Pestaña, 2006: 129-130). En relación, por ejemplo, al tema gnoseológico, Sacristán consideraba, a pesar de su gran estima por Kant, que en la *Crítica de la razón pura* se mezclaba una perspectiva epistemológica con una gnoseológica, quedando esta última eclipsada por la primera. En los conceptos críticos, a pesar de las precauciones de Kant, resonaban con nuevas vestiduras los conceptos tradicionales de la metafísica con su tradicional división alma/materia, que era, por lo demás, soporte último de la psicología¹⁰. Luego, solo Heidegger había

⁹ Archivo Histórico de la Universidad de Barcelona, expediente: Manuel Sacristán Luzón.

¹⁰ «Cuando Kant expone por lo menudo el modo como el esquema transcendental conforma la “materia” formal para aplicación de la categoría, está intentando resolver un viejo problema gnoseológico: el de la heterogeneidad de naturaleza entre lo inteligible y lo sensible. Kant emplea términos críticos: lo sensible, lo diverso de la intuición no significa la materia de la metafísica y lo inteligible que se opone a lo sensible no es el alma, sino la categoría, un concepto. Como todo, es claro que la solución del problema que intenta resolver el esquematismo comportaría la solución del problema metafísico clave de la gnoseología clásica: *porque el sujeto de que se habla en el esquematismo es el sujeto de la aprehensión, es decir, la “conciencia empírica”*, según expresión del propio Kant (ver p. 134). Por otra parte, el planteamiento tiene un sesgo genético —esto ocurre todo a lo largo de la *Crítica*—: se trata, parece, de saber cómo se adquiere el conocimiento. Esta cuestión genética real es la propia de toda epistemología clásica. Y cuando intervienen en ella

sabido ver «con suficiente claridad [...] que el hiato catastrófico de la gnoseología, la heterogeneidad del sujeto y el objeto, no ha sido rellenado por ninguna doctrina clásica» y que el cambio en el vocabulario «de alma-cosa, por los conceptos actividad psicológica de juzgar-juicio» solo hacía «más íntimo el desgarramiento» al situarlo en la misma naturaleza humana (Sacristán, 2007: 126). Lo complicado y singular es que esta perspectiva no varía totalmente en la posterior etapa crítica de Heidegger. Sacristán va a insistir en la incapacidad de los grandes filósofos modernos y contemporáneos para abordar la problemática gnoseológica, la diferencia es que Heidegger se situará ahora en el puesto de mando de esta carencia, pues en su caso no solo no se aborda eficazmente el problema sino que se pretende una falsa solución radical. La persistencia de la problemática gnoseológica, tiene que ver más con la su dificultad propia, y quizá simplemente con la imposibilidad de una resolución definitiva que con la persistencia del esquema histórico heideggeriano.

El elemento nuevo que se introduce en el proyecto de tesis, es una perspectiva de claro regusto orteguiano según la cual ciencia y filosofía se han desarrollado juntas desde el origen. En la versión de Ortega, expuesta en la *Idea de principio en Leibniz*, se señala que ciencia y filosofía nacen de una matriz común y se desarrollan en un constante diálogo, este diálogo se ve interferido con la aparición de la física subatómica con su lógica y probabilística, puesto que con ella la ciencia deja de hablar del «Ser real» para centrarse en el «Ser probable» y pierde, de esta forma, toda relación con la realidad, transformándose en un «sistema imaginario intrateórico» (Ortega, 1967: 45). Con ello el proceso de hibridación entre ciencia y filosofía queda circunscrito exclusivamente a las ciencias históricas. Aunque Sacristán no va a compartir la deriva irracionalista de Ortega, por cierto bien distinta a la de Heidegger, el planteamiento histórico de la implicación mutua entre ciencia y filosofía, es patente en la exposición de la crítica a Heidegger en el citado proyecto de tesis doctoral. Por lo demás, la influencia de la tradición historicista en general y orteguiana en particular, no será menor en el filosofar del Sacristán marxista (cf., Moreno Pestaña, 2013: 161-208; Ovejero: 1987:169-176).

contraposiciones como la de sensible-categoría, no bastan estos críticos términos ni su contexto transcendental para convencernos de que no estamos en plena metafísica del conocimiento, en plena lucha unificadora de materia y alma. Esto es palmario en la exposición de las tres síntesis: más o menos transformada, subyace a esa doctrina la psicología tradicional casi en bloque» (Sacristán, 2007 [1953]: 137).

LAS IDEAS GNOSEOLÓGICAS DE MARTIN HEIDEGGER

En efecto, Sacristán comienza la narración de su tesis insistiendo en el planteamiento histórico de las relaciones entre ciencia y filosofía. En él sitúa el esfuerzo de Kant por imitar a las ciencias de la naturaleza como un momento capital de un sistemático olvido del problema de la transcendencia del conocimiento, del que Heidegger es, ahora, su representante radicalizado. El intento kantiano de asimilar el principio empirista para la filosofía, verdadera revolución del pensamiento, se traducía en el estudio de las condiciones de posibilidad de la experiencia y por tanto del conocimiento. De este modo, destaca Sacristán, la razón no podrá descubrir más que aquello que aparece en la experiencia misma del conocimiento, pero el análisis de las condiciones de posibilidad de la razón, llevará a Kant a «la argumentación de la naturaleza apriorística de las formas puras de la sensibilidad y las categorías» (30)¹¹. Estas estructuras *a priori* aunque necesitan de la experiencia para manifestarse, son independientes de ella. Si el conocimiento y por tanto la conciencia del yo solo es posible en la experiencia, cuál es entonces la naturaleza de estas estructuras previas, cuáles son sus condiciones de posibilidad. Esta es, para Sacristán, la pregunta que soslaya Kant arguyendo la imposibilidad de una explicación (30).

Heidegger operando por el método fenomenológico «tropieza» con la naturaleza inmanente «del conocimiento del sujeto conocedor» (31), este es para él un dato irrenunciable, pero ya no como una propiedad del sujeto sino como su fundamento. Es el mismo método fenomenológico el que permite a Heidegger un paso inesperado que consiste en defender desde un planteamiento crítico del subjetivismo kantiano, que la ontología debe antes de problematizar la transcendentalidad del conocimiento, preguntarse por la naturaleza fenoménica de este: Heidegger pone en duda la legitimidad de plantear el problema del conocimiento independiente del fenómeno del conocer y «“del modo de ser del conocedor”» (32). No sus formas y condiciones, sino un análisis ontológico de su *modo* de darse.

Sobre esta base comienza Sacristán la narración filosófica de Heidegger. La crítica explícita solo aparecerá en el tercer capítulo. Ello se debe a que los tres primeros y parte del cuarto tienen un carácter principalmente expositivo, en los que Sacristán «deja hablar» a Heidegger (25). No obstante, al ir exponiendo los supuestos y estructuras de la analítica existencial al desnudo, es decir, parcialmente aislados de los componentes polifónicos y las disquisiciones

¹¹ En adelante la referencia de número de página que aparecerá entre paréntesis corresponde a la tesis doctoral de Sacristán (1995).

etimológicas, se pretende ir evidenciando la lógica propia de su sistema teórico. Sacristán advierte que al no haber en *Ser y tiempo* un tratamiento específico del tema gnoseológico, se ve obligado a «no prescindir de ningún elemento del análisis heideggeriano» (32). El método de ir exponiendo a Heidegger en su propio lenguaje, con el objeto de mostrar los momentos en que implícitamente aparece el tema gnoseológico, vuelve a la exposición bastante densa y críptica. No es nuestro objetivo reproducir aquí la fina síntesis que hace Sacristán, sí aislar algunos de esos momentos claves, en que irrumpe en la analítica el tema gnoseológico, con el propósito de recuperar lo esencial de la argumentación crítica de Sacristán.

La narración parte con la exposición de la estructura de ser-ahí (*Dasein*) en el primer capítulo. Como ya sabemos, este ente cuya característica es ser localizado o ser en el mundo, es el hombre. Pero la relación que se da entre ser-ahí y el mundo es inmediata y primaria, y se manifiesta en la misma definición del ser-ahí como ser ya *anticipativamente* en el mundo de los entes intramundanos. Si el hombre (ser-ahí) es el sujeto conocedor y esta característica no es una capacidad de la que pueda de alguna manera abstraerse, sino el fundamento mismo de su definición como tal, entonces ¿cómo puede entenderse el conocimiento? Para Heidegger, según los datos del análisis ontológico, el conocimiento, desde allí entendido, no se refiere a categoría o concepto de ningún tipo. El conocimiento es, además de una complementación atemática con el mundo, el «modo [característico] de ser del sujeto conocedor». Aunque como advirtió Sacristán, no hay una aproximación explícita al tema gnoseológico en *Ser y Tiempo*, en éste, no obstante, se sitúa al conocer en la definición misma del ser-ahí y en la base de la analítica existencial, en cuanto que este es inmanente al ser del hombre y fundamento de su definición como tal (32-33). Como vimos en *Verdad: desvelación y ley*, la llamada al descubrimiento de esta verdad originaria, previa a cualquier concepto de ciencia, era una de las claves de la crítica de Heidegger al conocimiento científico, compartida por Sacristán en ese momento.

Ahora bien, junto con este descubrimiento, Heidegger ofrece dos modalidades fundamentales de la existencia (y por tanto del conocimiento, ínsito como vimos en ella): los modos propio e impropio de darse la existencia o ser-ahí. En lo que respecta al tema gnoseológico, en el modo auténtico de la existencia, el conocimiento puede definirse como un reconocimiento del ser por sí mismo. La

individualidad juega aquí un rol constitutivo ya que el modo propio o auténtico¹² pasa por la conciencia (individual) del límite (la muerte) que permite la libertad de elección a un nivel ontológico: pone al ser-ahí ante la arbitrariedad del mundo y por tanto ante su propia arbitrariedad. Por el contrario la existencia impropia es un perderse en la pública interpretación del mundo, en el sentido instrumental de los entes, la impropiedad es la «comprensión del propio ser según el ser del ente intramundano» (61).

En relación a lo antes dicho, Sacristán retoma aquí un problema ya apuntado en *Verdad: desvelación y ley*, este señalaba que: si lo más originario es la apertura en su modo de propiedad, entonces ¿cómo es que Heidegger insiste en que esta es una conquista, un desvelamiento, que por tanto implica un encubrimiento previo? (71). En *Ser y tiempo* Heidegger se centró primeramente en el análisis del modo cotidiano del estar, esto le permitía defender que los modos de la apertura propio e impropio eran igualmente originarios, como dos formas posibles, *observables* de darse la apertura. Pero al llegar al resultado de su análisis se produce una variación del eje metodológico, centrando ahora su atención en el «modo de la propiedad». Esto, explica Sacristán, se debe a «la consideración de que sólo [...] la apertura propia, la existencia propia, contiene “la originaria independencia, y la totalidad del estar”» (SZ 323) (71)¹³ y por tanto, la clave del análisis del sentido del estar del ser. La existencia inauténtica al *no contener* el límite último (la conciencia de la muerte) *no sirve* fenomenológicamente a la resolución del análisis, este tendría que solventarse por vía *especulativa* y no por vía *directa* o en su defecto por indiferencia, es decir, reconocimiento de la incapacidad de resolución. La fidelidad al método fenomenológico, sostiene Sacristán, exige a Heidegger la modificación de su punto de partida «desde la existencia cotidiana a la existencia propia» como única forma de conseguir su objetivo dentro de él. El salto metodológico y la imposibilidad de resolución por la primera vía evidencian, para Sacristán, algo ya implícito en la definición del ser-ahí, a saber, la concepción previa del hombre que ella implica, y su imposición (salto) al método cuando este deja de serle útil.

¹² La diferencia terminológica refiere en el sistema heideggeriano a la diferencia entre la posibilidad modal, por tanto ontológica o relativa al ser (propia o impropia), o en su defecto, a su concreción óntica o relativa al ente (auténtica o inauténtica).

¹³ Al igual que antes las siglas *ZS* (*Zur Seinsfrage!* Hacia la pregunta del Ser) corresponden al texto de Heidegger, seguido del número de página de la tesis de Sacristán (1995). En la bibliografía se referenciarán las siglas de los textos de Heidegger citados por Sacristán, de la misma forma como aparecen en su tesis doctoral.

A la objeción de que ese viraje tendrá como consecuencia que la explicación del sentido del ser del estar¹⁴ venga realizado de acuerdo con un determinado y previo “ideal” del hombre, Heidegger contesta básicamente con una doctrina del método que acepta el contenido de la objeción, declarando que tal “círculo” en el “razonamiento” es constitutivo de toda investigación auténtica (72).

Lo anterior se circunscribe solo a la problemática propia de *Ser y tiempo*. Más en el capítulo tres, cuando Sacristán aborda la *continuidad del pensamiento heideggeriano*, esta aporía se vuelve mucho más clara. El viraje o «reverso» de Heidegger, que, según Sacristán, ya se anunciaba en la tercera parte de *Ser y tiempo*, pero que se consolida tras la *Carta sobre el Humanismo*, consiste en un cambio de foco, desde la centralidad del hombre en la dilucidación del ser del estar, en este caso, el ser se proyecta en la ontologización del hombre localizado; a la centralidad del Ser, con mayúscula, como posibilitador o iluminador del hombre. En el primero, el hombre es la clave de la *comprensión* primaria del ser; en el segundo, el Ser se *manifiesta* en el hombre a través del lenguaje.

Sacristán explica que esta «transición» no debe entenderse en un sentido «lógico, ni necesariamente [...] cronológico» (151), sino más bien hace alusión a la evidente familiaridad y la posibilidad de paso, de ida y vuelta por cierto, de un momento a otro dentro de la poética heideggeriana. A la «interpretación auténtica» o autojustificadora que el propio Heidegger hace de este paso, Sacristán va contraponiendo una serie de paralelos entre un momento y otro, poniendo énfasis en la ambigüedad y la bipolaridad semántica, ya en *Ser y Tiempo*, de conceptos que se predicán como diferentes y a la vez igualables, como, por ejemplo: existencia entendida como «ekstática» o inmediata patencia del ente y a la vez como «proyecto» o proyección del ser del hombre (152). Sacristán explica como el ciclo por el que opera el pensamiento heideggeriano fluctúa entre estos dos polos: «ser-en-el-mundo» como activa proyección del hombre, frente a «ser-en-el-mundo», ahora interpretado como «vivir en la verdad del Ser» como proyecto arrojado por el Ser ante el cual el hombre tiene una función secundaria (152); o con respecto al concepto de tiempo, situado en el primer momento como «horizonte transcendental de la cuestión del ser», para luego situar al Ser «como fuente de toda transcendentalidad» y temporalidad (155). Este análisis le lleva al momento de unidad radical entre ambos polos, presentado hacia 1957:

¹⁴ Ser del estar es una de las traducciones posibles de *Dasein*.

¿Son entonces lo mismo el Hombre y el Ser? No puede ni siquiera decirse “que el Ser y el Hombre sean lo mismo pues así diciendo seguimos concibiéndolos como siendo cada uno para sí (ZS: 28) (157).

Ser en el sentido de la irrupción descubridora y el ente como tal en el sentido de la llegada cubridora se esencian, como tales diferentes partiendo de lo Mismo, de la diferencia, de la escisión Básica (ID: 62-63) (157).

“Ser y Hombre son acaecidos el uno en el otro” (ID: 23). Pero mejor no es dejarse engañar por las palabras “el uno” y “el otro” pues no hay uno ni otro, Ser y hombre son el Acaecer en el que se produce el Cumplimiento de Ser y ente: juego. No hay pues “Ser” en sí: entonces [...] la historia no es simplemente historia del Ser; pero tampoco hay hombre en sí: luego la historia no es historia del hombre. O bien la historia es historia del Ser, y la historia es historia del hombre. Las últimas publicaciones de Heidegger enseñan que esas cuatro proposiciones contradictorias son dos a dos válidas a la vez (159).

Con estas citas queda evidenciada la «alegre y orgullosa» ilogicidad de Heidegger, pero lo interesante de la conclusión a la que llega Sacristán, no es tanto comprobar la falta de lógica del pensamiento heideggeriano, por lo demás con Löwith y Carnap (159). Otra vuelta de tuerca le permite destacar que aunque en Heidegger no hay coherencia lógica, sí hay continuidad. Su pensamiento tiene una «lógica interna», dentro de la cual siempre encontrará el argumento defensivo, puesto que las acusaciones de ilogicidad provienen del lenguaje de la metafísica incapacitado ontológicamente para comprender la verdad del ser. Además, porque esta defensa está inscrita en el propio lenguaje heideggeriano y en su sistematicidad, al descansar en la ambigüedad entre cambio y continuidad que permite, en efecto, la vinculación siempre bucólica y alusiva entre los lenguajes del primer Heidegger y del segundo, a pesar de su explícita contrariedad, a la vez que se afirma «la validez simultánea de ambos»¹⁵ (161).

¹⁵ La negación de las dicotomías tradicionales esencia/existencia, alma/cuerpo, sujeto/objeto etc., le sirven a Heidegger para disimular, trasfigurada por la tecnificación filosófica, su propia dicotomía esencial. Es precisamente al sostener para el ser-ahí la libertad, la definición como posibilidad o indefinición, como proyecto, facticidad e individualidad, en contraposición a toda idea acabada y fija, pública por ciento, como Heidegger argumenta y justifica la jerarquía esencial de los modos de estar propio e impropio, ubicándolos en el mismo «dato» de la libertad como posibilidad. Ya que «para un ente que es formal y esencialmente posibilidad, un modo

La anterior aporía, ejemplificada en la identificación final entre Ser y hombre en los fragmentos citados, permite a Sacristán concluir no solo la ilogicidad heideggeriana, sino que ella tiene además la particular característica de sostener una sistemática recusación de todo pensamiento basado en la diferencia, por tanto, la «recusación de toda abstracción» (161) y con ello de todo pensamiento racionalmente regulado. Las sistemáticas recusaciones al pensamiento abstractivo son expuestas por Sacristán en el cuarto capítulo. Antes de revisarlas, detengámonos un momento en la noción heideggeriana de conocimiento científico.

Destaca Sacristán, que Heidegger no busca dilucidar el origen histórico de la ciencia real sino la posibilidad ontológica del conocimiento científico en general. Esto quiere decir que, dentro de la analítica existencial y sin salir nunca de ella, la pregunta es «¿*qué* son las condiciones ínsitas en la estructura ontológica del estar?» que permiten ese modo de conocimiento? [la cursiva es nuestra] (*SZ*: 357) (77). La respuesta de Heidegger consiste en interpretar la génesis ontológica de la ciencia como una modificación del modo cotidiano del estar, una modificación del modo de darse la práctica común o existencia común (*procura circumspecta* en términos de Heidegger) y que es por lo tanto, como ella, ignorante de su origen ontológico —ignorante de «la comprensión previa implícita en cada comportamiento del estar» (80)—. Pero además, el modo de darse el conocimiento científico ha perdido, en relación a la práctica común, su anclaje concreto en la instrumentalidad del mundo. Al abstraer los elementos de lo observado de su referencia concreta, genera expresiones verbales inéditas y, en este sentido, completamente heterogéneas a las propias del conocimiento común:

La nueva procura —la teórica— está super-visada o dirigida por una comprensión del ser que descubre al ente como “presente” sólo, como indiferente substrato de propiedades. Esta comprensión del ser funda el descubrimiento de un ente que, a diferencia del cuasi-instrumento el

de ser no es una propiedad sobreañadida, pues un tal ente no está determinado por una esencia fija a la que tal propiedad pueda sobreañadirse» o en otras palabras, lo que no es estructura sobreañadida es un modo de ser esencial, estructural, primario, ontológico, etc. (58). Sacristán aunque se acerca mucho, no llega a enunciar esta interpretación bourdiana; comenta, no obstante, con ironía, que a pesar de la negación de Heidegger, este se encuentra, con la introducción de los modos propio e impropio, en «el terreno que la filosofía clásica y tradicional llamaría de la conciencia, como prueba el hecho de que la raíz de esas modalidades fundamentales de la existencia [...] se encuentre en el poder ser mismo» (58). Compárese Sacristán (1995 [1959]: 57-58) y Bourdieu, (1991: 83-84).

mundo natural, carece, por ejemplo, de “lugar” propio en ese mundo: su lugar es también indiferente, pues no se encuentra en el espacio de aquel mundo natural, sino en el “mundo” físico, el cual carece de las cualificadas orientaciones de aquel al para-qué del estar (SZ: 361-362) (80-81).

Sacristán expone este planteamiento, pero ya no lo comparte. A reglón seguido, comenta la porosidad y el laconismo de los conceptos con que Heidegger establece, por ejemplo, las «fronteras» entre una forma de conocimiento y otra, y lo hace justamente en relación a la objeción de que en ciencias como la Economía Política (¿una forma de decir marxismo sin decirlo?) no se podría hablar de «un rebasamiento de los límites del mundo» ya que ella tiene «precisamente por objeto al ente [como] instrumento». Ante esta objeción, comenta Sacristán, Heidegger sale al paso de forma «sutil y despectiva»: nada tienen que decir «las características ópticas del ente» pues lo que se modifica en el paso del conocimiento vulgar al teórico es el ser mismo del ente, «su ontologización» (82). Nada que hacer, a pesar de ciertos guiños dispersos en la obra de Heidegger encaminados a «salvar» el pensamiento científico» (83), el pensamiento abstractivo es, fundamentalmente por su referencia instrumental y su origen derivativo, incapaz de acceder a la verdad esencial o del ser, que es la que interesa a Heidegger. Al perderse en conceptos arrancados de su referencia ontológico-fenomenológica, y por tanto, de su significación originaria, el pensamiento abstractivo nunca puede recorrer el ciclo que le llevaría de vuelta a las cosas. Así, con la negación de la abstracción, se niega también la posibilidad de cualquier dialéctica entre conocimiento y vida práctica; en un breve guiño al marxismo, Sacristán señalaba:

Nada de conversio ad fantasmata ni de reinserción del pensamiento abstracto en la realidad a través de la praxis humana. Fantasmas y vida práctica son ya frutos del pensamiento abstractivo, y así, como frecuentemente enseña Heidegger —en crítica, especialmente de teoría de los valores— es imposible recomponer las cosas con capaz abstractas, pues esas capaz no son parte de la cosa, sino modos de ser diversos del ser de la cosa (211).

Ya en el cuarto capítulo Sacristán señala la «ausencia [en Heidegger] de una doctrina precisa sobre el proceso abstractivo mismo». Sacristán argumenta que el filósofo esquivo sistemáticamente el problema de la abstracción, no ofreciendo nunca una conceptualización satisfactoria de ella: es más, para Sacristán «no hay en Heidegger una doctrina positiva de la abstracción» (180), sino más bien una

negativa. Esta se caracteriza por una serie de recusaciones del pensamiento abstractivo: «una recusación metodológica de la abstracción», que hace referencia, como vimos, a que la abstracción no sirve para acceder a la verdad de los conceptos; «una recusación iluminista», en el sentido de que Heidegger no acepta la idea de que pueda haber una guía, unos principios subjetivos (u objetivos) de discriminación que permitan abstraer de la complejidad empírica ciertos elementos y no otros; y finalmente «una recusación histórico-transcendental», que hace alusión a que a través de la abstracción no podemos obtener conceptos transcendentales o estructurales del pensamiento, porque el hecho mismo de aspirar a sistematizar estos conceptos es ya un error. Para Heidegger el fundamento transcendental no es conceptualizable. Lo que Heidegger llama historicidad o transcendentalidad concreta es, según Sacristán, una noción oscura, difícil de delimitar, pero que puede reconocerse por su carácter «activo y verbal» (181). En vocabulario heideggeriano la historicidad es «el esenciarse del ente en el cumplimiento histórico de su Ser, la historicidad es el Acaecer» (186).

Retomemos el planteamiento histórico que ubicaba a Heidegger como exponente radicalizado del sistemático olvido del problema de la transcendentalidad del conocimiento. Para Kant, explica Sacristán, el problema de la fundamentación gnoseológica de la abstracción, se resolvía (soslayaba) con la idea del esquematismo transcendental como el tercero que media entre entendimiento (categorías) y sensibilidad (intuición espacio-temporal) (179). Husserl, por su parte, con su desarrollo de una «abstracción ideatoria» no había logrado tampoco abandonar una justificación apriorística y en este caso explícitamente idealista, según Sacristán, del problema de la abstracción (183).

La posición de Heidegger frente a la problemática heredada consistió, explica Sacristán, en una repetición del transcendentalismo kantiano, con la salvedad de que «el *a priori* kantiano objetivo y científico» de las categorías puras, sistematizado en el concepto de imaginación transcendental, no es remplazado sino más bien subsumido o relativizado por Heidegger con «el *a priori* de la instrumentalidad» (115). Por una parte, es la instrumentalidad del mundo como dato fenomenológico privilegiado lo que permite a Heidegger relativizar y con ello poner en segundo plano cualquier sistema categorial ya que cada uno de ellos tendrá como referencia una sola y determinada región del ser. Pero esta hermenéutica que parte en la instrumentalidad y termina en el Acaecer no aborda ni menos resuelve solventemente el tema gnoseológico, lo que Heidegger tiene de profundizador del transcendentalismo kantiano significa, siempre con Sacristán, que se plantea de forma explícita «la posibilidad esencial de la síntesis

ontológica» (*KPM*: 46; cf. cap. 2, p. 90) (119): al interpretar el concepto kantiano de imaginación trascendental como unidad radical de entendimiento y sensibilidad (95), el concepto de lo trascendente cambia de sentido: de estructuras categoriales permanentes a «estructuras» ontológicas cooriginarias, y con ello el problema deja de ser problema para transformarse en dato. Así traslada —y con ello diluye— la tensión gnoseológica (sujeto/objeto) presente en la imaginación kantiana hacia la temporalidad¹⁶ existencial, aquí la naturaleza indefiniblemente objetivo-subjetiva de lo trascendente radica en el dato de la temporalidad de la existencia.

Esta trasfiguración puede en efecto considerarse una superación del dominio del sujeto en la gnoseología moderna, pero ella descansa en «la naturaleza no específicamente gnoseológica de lo trascendental» (123). Refiriéndose a la superación por Heidegger del gnoseologismo kantiano, señala Sacristán:

es difícil decidir hasta qué punto y en qué sentido ha realizado efectivamente el filósofo la hazaña que parece prometer aquella tendencia. Pero de momento basta con centrar en su incontrovertible generalidad y vaguedad el hecho indicado: con la fundamentación —en el sentido trascendental heideggeriano— de la transcendentalidad gnoseológica en una “esencia” existencial, Heidegger ha terminado con el aislamiento y con la autonomía de la filosofía del conocimiento, con aquella absolutización de la aristotélica “naturalidad” del deseo de conocer, convertido por el Kant de la Crítica de la razón pura en naturaleza casi única del hombre (124).

La consideración *cuasi* material de un origen esencial, la ambigüedad inherente al ciclo heideggeriano entre libertad y sometimiento, la inconsistencia sistemática (190) en la definición de lo trascendental entendido como verdad,

¹⁶ Sacristán (1995: 70-74) explica que con el concepto de tiempo o temporalidad Heidegger hace referencia al valor cualitativo de éste, frente al valor cuantitativo ordinario de tiempo como sucesión de momentos. La temporalidad es, en términos heideggerianos, la articulación de la «cura» o «cuidado», traducción del término alemán *sorge*, que reúne en sí la totalidad del *Dasein*; es su estructura «última e indivisible», constituida en la apertura de la angustia, por la unidad radical de los tres éktasis de la temporalidad trascendental: *futuro*, como anticipación hacia sí mismo, como posibilidad ontológica que constituye la situación *presente*, óptica, de ser en el mundo intramundano, como «golpe de vista», en el cual el *pasado* es vuelta del estar sobre sí mismo en el abandono o derelicción primaria de la existencial, que a su vez cierra el círculo posibilitando toda proyección *futura*.

historicidad, luego, Ser, lenguaje, Acaecer, juego, encuentra también su autojustificación en una metodología que tiene como principio la imposibilidad de una captación definitiva del Ser: este se manifiesta en una relativa independencia de nuestro encargo, y a su escucha no hay más método que el de «fundamentar [...] explicando la esencia de lo fundamentado» (122). Si bien Sacristán considera un mérito propio de Heidegger la superación del gnoseologismo, esto es, no obstante, a razón de diluir no solo cualquier teoría particular del conocimiento, sino ya la problemática gnoseológica misma.

Por contraparte, el pensamiento racional, explica Sacristán,

conoce como instancias resolutorias [del problema de la teoría del conocimiento] aparte de su propio rigor formal, la experiencia previa —sea teórica o no— y la verificación posterior al enunciado racional sobre la experiencia. Todas estas instancias resolutorias no-formales [...] vienen tradicionalmente recogidas por el pensamiento racional [...] bajo el rotulo de “la práctica” (242).

Pero ninguna de ellas parece interesar a Heidegger. La riqueza que el concepto de práctica tiene para el pensamiento racional se pierde al subsumirlo bajo los parámetros existenciales. Su enunciación como modo inauténtico de relacionarse con la instrumentalidad de los entes, disuelve cualquier dimensión gnoseológica que pueda abrigar una efectiva relación antepredicativa con las jerarquías objetivas del mundo, además de situar su condición de impropiedad tan *a priori* como la radicalización ontológica del método fenomenológico lo permite. Sacristán concluye rechazando, en contra de la connotación práctica inmediata del término, cualquier interpretación que vincule al concepto clave de procura (*Besorgen*), con la realidad contextual o circunstancial de la práctica o el trabajo humano:

En cuanto al concepto de procura (Besorgen), que por su contraposición al de intuitus científico podría hacer suponer que es la comprensión heideggeriana de práctica humana, es más bien el demiurgo de un mundo preconsciente tan mítico como el supraconsciente del Acaecer y el Cumplimiento. En ese mundo se moverían unos seres cuya “comprensión” del ser de un martillo “demasiado pesado”, por ejemplo, consistiría exclusivamente en tirarlo y coger otro más ligero, pero sin “tematizar” aquella pesadez. Esa “práctica humana” sólo puede caber en la mente de alguien que no ha bajado nunca de su finca en el bosque para ver como la práctica humana arbitra expedientes “newtonianos” para aligerar el trabajo de martillar. La historia de las técnicas —no de “la

técnica”, ese mítico fantasma— prueba por lo demás que esa presencia tematizadora en la práctica humana, acaso más feliz hoy que en otros tiempos, se ha dado siempre, en todos (243).

La recriminación de clase —en este caso quizá inadecuada para el hijo de un tonelero— y la vinculación con la concepción degradada de práctica humana por Heidegger, interesa por lo que tiene de evidencia de un sentido político en general muy poco perceptible en el texto de Sacristán¹⁷. También, por la explícita denuncia de una hiperbolización de la dimensión antepredicativa de la experiencia, sostenida por lo demás, en un sistema filosófico ciertamente críptico y autorreferente. Fuera de él, el pensamiento racional, «conoce instancias resolutorias» que aunque parciales, enseñan más sobre la naturaleza del conocimiento y la práctica humana que los ciclos del constructo heideggeriano. Por otra parte, la modelización, en las formas propias e impropias del estar y por tanto del conocer, es, ahora para Sacristán, tan irracional, pues finalmente se abstrae del mundo objetivo y «niega la inserción de la razón en el tiempo real»; como elitista, en una jerarquía que evidentemente encabeza el filósofo del Ser (247), al proponer «aquel peculiar criterio según el cual el pensamiento y el conocimiento se explican desde dentro, como si ser hombre y conocer fueran *simpliciter* la misma cosa» (240).

Ya en las conclusiones Sacristán destaca una característica del pensamiento heideggeriano que antes, en *Verdad: desvelación y ley*, había sido adjudicada al

¹⁷ La otra referencia política explícita que encontramos en la tesis es la siguiente nota al pie en que Sacristán (1995: 130) refuta a De Waehlens: «No es pues una consideración “muy desvaída en *SZ* y al parecer *pro tempore* el contexto sistemático de la noción de destino” [...] en la citada obra de Heidegger contra lo que afirma De Waehlens (*La filosofía de Martin Heidegger*, trad. Ceñal, 1945, p. 238, n) [...]. La conducta que sigue De Waehlens cuando hace la citada apreciación, intentando descargar la obra heideggeriana de todo el lastre que la unió al rudo irracionalismo del «pensamiento» nacionalista, tiene acaso tanto de elegancia como del vicio de apartamiento de la molesta realidad, tan propio de nuestra filosofía académica. Que la relación de Heidegger con aquella mitología tenía más raíz que la admitida por De Waehlens lo prueba el que veintiséis años más tarde considere Heidegger oportuno publicar un verdadero elogio de ella (escrito con anterioridad): la publicación de la *Einführung in die Metaphysik* [*Introducción a la Metafísica*] [...] ha permitido leer en 1953 consideraciones sobre la insuficiencia de la “depuración” practicada en la universidad alemana hasta el verano de 1935 (*EM*: 35) sobre el elegido pueblo germánico, o “pueblo del centro” (*EM*: 29 pass.), y sobre “la íntima verdad y grandeza del nacionalsocialismo” (*EM*: 152)».

positivismo lógico, a saber, la confianza desmesurada en los propios medios críticos y la ignorancia de los avances del conocimiento percibido como antagónico al propio. Por el contrario ahora, ante los dichos de Heidegger, «probar, es decir, derivar de presupuestos adecuados, puede probarse todo» (VA 134) (236), el Sacristán especialista en lógica resaltaba que,

ni en el más puro campo de la lógica formal suelen establecerse cálculos lógicos con “presupuestos adecuados” (incluidas reglas) para demostrar cualquier cosa, sino que muy al contrario un cálculo de esa naturaleza carece para el lógico de todo interés y sería rechazado por él por inconsistente, como suele decirse, ya que si demuestra todo demuestra al mismo tiempo p y no-p.

El pensamiento racional, aquí, la ciencia en un amplio sentido para Sacristán, tiene mayor conciencia que la ontología heideggeriana de la complejidad de su propio quehacer: «la dificultad de la prueba y el riguroso establecimiento de una teoría» en la constitución de estadios parciales de certeza o de instrumentos teóricos a su servicio (239). Por otra parte, la existencia de nociones previas en toda abstracción, y sin duda en toda abstracción compleja como la lógica, es evidente, más ello no implica que su ignorancia o no tematización pueda significar el descrédito de todo conocimiento “derivativo”.

Por último, Sacristán apunta en las conclusiones otros dos elementos críticos: uno es el problema del *logos*. Sacristán denuncia el eurocentrismo del pensamiento heideggeriano que al situar en un tiempo histórico concreto, el *logos* presocrático, el origen de la verdad «transcendental» de la que deriva la verdad formal, deja, de esta forma, explicado el fenómeno de la verdad —tanto transcendental como formal—, solo para la cultura helénico-europea (238). Poca precaución tuvo el filósofo al sentar tan profunda originariedad en un marco cultural restringido al mundo occidental. El segundo elemento, es una crítica al proceder etimologizante característico de la argumentación heideggeriana. Este, explica Sacristán, está en estrecha relación con su recusación de la abstracción: rehacer la historia de una metafísica que ha hecho de las palabras sinónimo de conceptos abstractos y por tanto inesenciales, solo puede realizarse por un reconducir a las palabras a su originario sentido. «Se trata de pensar ese ámbito esencial como aquel en cuyo interior se mueve la cosa nombrada por la palabra» (VA 48) (239). Pero como aquel movimiento depende de las manifestaciones relativamente incontrolables del Ser, se trata entonces de una etimología «selectiva», seleccionada por el mejor «oyente» del Ser imaginable, el mismo Heidegger. Así solo algunos conceptos son historiados o «esencializados», de tal

forma que se confirma, con Ralfs, la existencia de dos niveles independientes en el discurso.

Detengamos aquí la narración de la tesis para ver algunos puntos de análisis, partiendo por la elección del objeto de estudio.

UNA ELECCIÓN RACIONALISTA

EUROPEÍSMO Y RACIONALISMO

La elección de un tema de tesis nunca es solamente un proyecto intelectual, también es un posicionamiento respecto a un futuro profesional y por tanto, respecto a las posibilidades de inserción en el mundo académico. Presentar un proyecto de tesis doctoral crítico de Heidegger en la España de 1954, evidentemente no estaba encaminado a facilitar la inserción laboral del futuro doctor. Sin embargo, el campo intelectual español se encontraba entonces en los primeros momentos de un proceso de apertura que se consolidará en la década de los sesenta, en el cual el marxismo y la filosofía analítica pasarían a ser referentes ineludibles (positivos o negativos) para quien se postulase filósofo (Moreno Pestaña, 2009: 88; *cf.* Vázquez García, 2009). La elección de Sacristán se opone así a las problemáticas ofrecidas por la institucionalidad filosófica franquista. Como ya señalamos, la crítica a la gnoseología heideggeriana recogía, con un sesgo particular, una problemática internacional de origen neokantiano, introducido en España por Ortega. La apuesta intelectual de Sacristán —en la que hay que incluir también sus estudios de Lógica—, era potente, sintonizaba con problemas de vanguardia y percibía bien el cambio de orientación del campo Español, no obstante, la inversión a futuro, con su grado aparejado de incertidumbre, involucraba un riesgo no menor (Moreno Pestaña, 2009: 89). La disposición de Sacristán a correrlo puede buscarse en su origen social burgués, pero sobre todo en una clara conciencia de la propia valía intelectual, la incorporación temprana de la confianza necesaria, que implica el reconocimiento propio y ajeno, para apostar por caminos intelectuales de mayor riesgo y ambición (Fernández, 2011: 44; *cf.* Bourdieu, 50-66)¹⁸. El riesgo, que es

¹⁸ Aunque Sacristán no provenía de una familia de intelectuales ni de gran familiaridad con la «alta» cultura, en ella la madre estaba movilizada por la correcta educación de sus hijos a quienes enseñaba a leer antes de ir a la escuela. En el seno familiar Sacristán ocupó desde muy pequeño el lugar del «sabio de la familia», y los recuerdos de aquellos que le conocieron en la juventud y adultez, coinciden en la

la exposición al posible fracaso, se presenta atenuado en la percepción del que lo toma; en relación a la inserción laboral-académica el fracaso se hizo realidad, sin duda por la temprana militancia comunista de Sacristán, pero también, por la persistencia, en el proceso de apertura antes descrito, de modelos epistemológicos recelosos de las ciencias, muy arraigados en España (*cf.* Moreno Pestaña, 2008: 31-56).

EXPERIENCIA POLÍTICA Y ELECCIÓN INTELECTUAL

Entre 1954 y 1956 Sacristán se especializa en Lógica matemática en Münster, Alemania. Allí entabla amistad con el filósofo y militante del PCI Ettore Casari y asiste junto a él y otros estudiantes y amigos, a reuniones que tenían lugar los domingos en casa de un obrero fresador, dirigente del Partido Comunista Alemán, llamado Hans Schweins (López Arnal, 2010). Tras este periodo de contacto regular y directo con militantes e intelectuales comunistas, Sacristán en febrero de 1956, ya finalizado los estudios de Lógica, solicita su entrada en el PSUC-PCE. Después de este periodo de exclusiva dedicación a la Lógica, una vez en España, Sacristán se integra en la escuálida vida clandestina del partido, conformando casi inmediatamente uno de los primeros núcleos de estudiantes comunistas en la Universidad de Barcelona (Pala, 2010: 517). En esta época simultaneaba su trabajo en la universidad como «profesor encargado de curso»¹⁹ y algunas clases en el Instituto Maragall, con las labores de organización política, trabajo este último que tuvo que suspender durante la redacción de la tesis (Sacristán, 1987: 102).

Resulta bastante lógico interpretar la identificación política de Sacristán con la relocalización de sus presupuestos intelectuales, en efecto, la relación entre estas dos dimensiones es evidente para una tradición como la marxista de clara aspiración científica y racionalista. No obstante, hay que recordar que esta relocalización data de 1954, cuando los referentes marxistas concretos que podía haber tenido Sacristán eran aún muy escasos, se trataba en ese entonces de una inclinación política en ciernes y no de un conocimiento teórico del marxismo. Esto en lo que hace relación al proyecto de tesis, pero cuando Sacristán realiza la redacción su tesis era ya un militante comunista. Antes ya señalamos lo poco perceptible de una recriminación política directa a Heidegger en la tesis de

consideración de una inteligencia deslumbrante, que deslumbraba precisamente por la extraña mezcla de brillantez y erudición (*cf.* Fernández, 2013).

¹⁹ Archivo Histórico de la Universidad de Barcelona, expediente: Manuel Sacristán Luzón.

Sacristán, más allá de los pasajes citados. Esto se debe sin duda a la autocensura que involucraba leer esta tesis en la España de 1958: el sentido político del posicionamiento de Sacristán en defensa de la racionalidad es claro, sin embargo, este aparece trasfigurado por un riguroso trabajo de formalización filosófica. En la tesis hay un trabajo de puesta en forma intelectual de una elección política.

Sumada a esta condicionante política, hay otra claramente intelectual, inscrita en la propia filosofía heideggeriana. A Sacristán no le interesa denunciar sin más a Heidegger, sino *mostrar* su irracionalidad, pero para un pensamiento que impone su propia censura, la única crítica válida es la interna: «vertiendo su lenguaje y parafraseándolo frecuentemente [...] se consigue también evitar un reproche que el pensamiento racional se oiría hacer indefectiblemente en otro caso: el de haber falseado el pensamiento de Heidegger» (25). Por eso es necesario «dejar hablar» a Heidegger y así ir exponiendo, por cierto, con rigurosa y sobria erudición, los problemas de los sentidos internos de los presupuestos y conceptos existenciales, presentando la circularidad del sistema y su incompatibilidad con la razón abstractiva tradicional. Este objetivo intelectual está relacionado también con la estrategia retórica de Sacristán. El proceder característico en su argumentación consiste en presentar primero una exposición de la idea o ideas puestas en juicio, para luego usar parte de ellas en la elaboración de la crítica, ganando esta insólita densidad, no solo por una comprensión más honesta y profunda de lo criticado, sino también porque hace a la crítica más digerible a un público no predispuesto a su recepción. Esta estrategia permite presentar la crítica a Heidegger disimulada bajo la apariencia filosófica institucionalmente dominante, es decir, hasta cierto punto dentro de los márgenes normativos de la escolástica. Con márgenes normativos nos referimos, siguiendo a Moreno Pestaña (2013), a un modelo filosófico impulsado desde el tomismo pero trascendente a él, que entiende la filosofía fundamentalmente como exégesis de un corpus de textos legítimos. Esta estrategia muestra, por un lado, como Sacristán consigue introducir un discurso de difícil recepción —tanto por la dimensión política como intelectual que encierra—, presentando primero varios capítulos expositivos antes de introducir elementos de crítica, y circunscribiéndose a una narrativa exclusivamente filosófica. Esta estrategia muestra también, que ya dentro del partido y sumido en el trabajo político, Sacristán apostaba fuerte por la identidad intelectual. De ello da cuenta el tratamiento profundo y estrictamente intelectual de Heidegger; de la

interferencia entre identidad política e identidad intelectual²⁰, el hecho de que haya tenido que parar su trabajo en el partido para redactar la tesis.

CONSOLIDACIÓN DE UN HABITUS RACIONALISTA ATEMPERADO

En la tesis doctoral «Sacristán muestra con toda su fuerza el sesgo filosófico que le singularizará: la defensa de un trabajo filosófico que crece sobre el respeto del trabajo científico» (Moreno Pestaña, 2009: 89). Pero ello en ningún caso le transformará en un positivista dogmático. Antes de la lectura de su tesis, en textos de 1957 y 1958, Sacristán se quejaba de que la mayor parte de la lógica formal contemporánea ignore o esquive el problema de la relación entre lógica y gnoseología (Sacristán, 1984, 58; 91). La lógica que Sacristán aprendió en Alemania se caracterizaba, por el contrario, por la preocupación filosófica de sus fundamentos. La influencia de Heinrich Schölz será muy importante en este sentido, así como también la de Ludovico Geymonat, lógico y filósofo marxista que Sacristán conoció a través de Ettore Casari y que en los años sesenta trató y tradujo. El «positivismo» de Sacristán, su respeto por la ciencia y su racionalidad, nacen de la conciencia de los límites del conocimiento humano²¹ en general y científico en particular, de su carácter selectivo y abstractivo, y de las dificultades inherentes al trabajo científico positivo. Allí precisamente radica este respeto y no en una posición que resta «significatividad» a todo conocimiento que escape a la prueba empírica, y que olvida, con ello, que la heterogeneidad entre lo empírico y lo lógico que predica, es ella misma una abstracción del fenómeno del conocimiento, difícilmente susceptible de comprobación. La confianza en una ciencia entendida como estadios temporales de certeza, sin perder de vista la investigación de los presupuestos implícitos en toda formalización, y la necesidad de integración del conocimiento en la práctica, configuran el particular sesgo filosófico de Sacristán. En definitiva, una

²⁰ Esta interferencia propia de prácticas diferentes, pero no por ello fatalmente incompatibles, se vio sin duda incrementada por la persecución política de la que Sacristán fue víctima.

²¹ No podemos estar de acuerdo con la segunda parte de la siguiente reflexión de Manzanera (1993: 117): «En su estudio sobre Kant, Sacristán había utilizado la analítica ontológica de Heidegger como medio de resolver su insatisfacción ante el formalismo kantiano. Pero en 1959 Sacristán ha descubierto ya en la lógica formal un modo racional de resolver las cuestiones ontológicas». Al contrario no hay tal resolución, sino reconocimiento de la limitación o imposibilidad de una respuesta radical sobre los fundamentos últimos del conocer.

filosofía híbrida, fruto del cruce de tradiciones opuestas, constituye la impronta filosófica del Sacristán marxista.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, P. (1979 [1976]): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI.
- BONET, L. (1988): *La revista Laye. Estudio y antología*, Barcelona, Nexos.
- BOURDIEU, P. (1991 [1988]): *Ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós.
- CAPELLA, J. (2005): *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid, Trotta.
- CASTELLET, J. (2010): *Seductores, ilustrados y visionarios. Seis personajes en tiempos adversos*, Barcelona, Anagrama.
- ESTRELLA, A. (2011a): *Clío ante el espejo. Un socioanálisis de E. P. Thompson*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- ESTRELLA, A. (2011b): «Por una historia comparada de la filosofía: la formación del campo filosófico español y mexicano», *Daimon*, 53, pp. 9-27.
- FERNÁNDEZ, M.F. (2011): «Manuel Sacristán: génesis de un intelectual polifónico», *Daimon*, 53, pp. 29-45.
- FERNÁNDEZ, M. F. (2013): «La forja de un filósofo rebelde», en *Razón y emancipación (Debate sobre Manuel Sacristán)*, coordinado por F. J. Martín, J. Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva (en prensa).
- GARCÍA-BORRÓN, J.C. (1987): «La posición filosófica de Manuel Sacristán desde sus años de formación», *Mientras tanto*, 30-31, pp. 41-55.
- GIL VILLEGAS, F. (1996): *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GRACIA, J. (1994): *Crónica de una deserción. Ideología y literatura en la prensa universitaria del franquismo (1940-1960)*, Barcelona, PPU.
- JUNCOSA, X. (2007): *Documental Integral Sacristán*, Barcelona, El Viejo Topo.
- LÓPEZ ARNAL, S. (2010): «Un breve apunte sobre el lógico y filósofo Heinrich Scholz (1884-1956). Los años de Münster», *Rebelión.org*, consulta: 4-4-2013.

<http://www.yasni.de/ext.php?url=http%3A%2F%2Fwww.rebellion.org%2Fnoticia.php%3Fid%3D103156&name=Hans+Schweins&cat=interests&showads=1>

- MANZANERA, M. (1993): «Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán». Tesis doctoral presentada en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
- MORENO PESTAÑA, J.L. (2006): *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Barcelona, Montesinos.
- MORENO PESTAÑA, J.L. (2008): *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez, genealogía de un pensador crítico*, Madrid, Siglo XXI.
- MORENO PESTAÑA, J.L. (2009): «Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa. Hacia una sociología del éxito y el fracaso intelectual», *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. XV, 2, pp. 73-107.
- MORENO PESTAÑA, J.L. (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1967 [1952-1958]): *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, vol. I, Madrid, Revista de Occidente.
- OVEJERO, F. (1987): «Las dos culturas de las ciencias sociales en la reflexión de Manuel Sacristán», *Mientras tanto*, 30-31, pp. 169-176.
- PALA, G. (2010): «Teoría, práctica militante y cultura política del PSUC (1968-1997)», Tesis doctoral presentada en la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona.
- SACRISTÁN, M. (2007 [1953]): *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Madrid, Trotta.
- SACRISTÁN, M. (1995 [1959]): *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica.
- SACRISTÁN, M. (1984): *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2009): *La filosofía Española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada.

TEXTOS DE HEIDEGGER CITADOS EN LA TESIS DOCTORAL DE MANUEL SACRISTÁN:

- KPM 1951 [1929]. *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant y el problema de la Metafísica). Segunda edición. Frankfurt.
- SZ 1949 [1927] *Sein und Zeit* (Ser y tiempo). Sexta edición. Tubinga.
- ZS 1956. *Zur Seinsfrage* (Hacia la pregunta del Ser). Frankfurt.
- ID 1957. *Identität und differenz* (Identidad y diferencia). Pfullingen.
- VA 1954. *Vorträge und aufsätze* (Conferencias y artículos). Pfullingen.

Recibido: 4 de octubre de 2013

Aceptado: 14 de noviembre de 2013

María Francisca Fernández Cáceres Máster en Patrimonio Histórico por la Universidad de Cádiz. Doctoranda e investigadora del grupo de investigación HUM-536 «Sobre el problema de la alteridad en el mundo actual», a cargo del Catedrático en Filosofía Política Dr. Ramón Vargas-Machuca Ortega y con sede en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz. Su tesis doctoral, inscrita en la Universidad de Cádiz, lleva por título «El patrimonio intelectual español: un acercamiento desde la figura de Manuel Sacristán Luzón», y está adscrita al Proyecto I+D «Vigilancia de fronteras, colaboración crítica y reconversión: un estudio comparado de las relaciones de la filosofía con las ciencias sociales en España y Francia (1940-1990)», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España. La investigadora Francisca Fernández ha realizado estancias de investigación en universidades españolas, ha publicado artículos en revistas científicas indexadas y ha participado como comunicante en diversos congresos y seminarios europeos. mariafrancisca55@gmail.com