

Sobre *Herederos y pretendientes*. Un diálogo con Francisco Vázquez

On *Herederos y Pretendientes*. A dialogue with Francisco Vázquez

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA *

Universidad de Cádiz

RESUMEN. Este texto reconstruye el espacio intelectual en la filosofía durante los años 1940-1950. Distingue tres posiciones, las cuales se irán transformando durante los años 1960 y 1970. El texto define cada posición según sus potencialidades y límites para sobrevivir en el campo de la Filosofía. En diálogo con el libro de Francisco Vázquez intenta comprender qué permaneció y qué cambió en la filosofía española.

Palabras clave: Sociología de la Filosofía, Filosofía española, Sociología de los intelectuales.

ABSTRACT. This text reconstructs the intellectual space in philosophy during the years 1940-1950. Distinguishes three positions, which will transform over the years 1960 and 1970. The text defines each position according to their potential and limits to survive in the field of philosophy. In a conversation with Francisco Vázquez's book tries to understand what remained and what changed in the Spanish philosophy.

Key words: Sociology of Philosophy, Spanish Philosophy, Sociology of Intellectuals.

El espacio filosófico durante los años 40-50

Al final de la Guerra Civil, el campo de la filosofía española se distribuía entre tres tipos de agentes. En primer lugar, el mundo orteguiano fue el que más perdió tras la reordenación de la vida filosófica en España. Ese grupo poseía, *grosso modo*, las propiedades siguientes: extracción social burguesa, una conexión importante con el mercado extraacadémico y un modelo filosófico doble. Por un lado, la idea de un nuevo sistema prometido por Ortega a partir de sus famosos mamotretos —una filosofía de la razón histórica y una sociología— y, por otro lado, su defensa final de un filosofía no escolástica,

que sitúa las ideas dentro de marcos históricos amplios, considerando aquéllas en diálogo íntimo con éstos. Ortega terminaba confiando el futuro de la filosofía a su hibridación con las ciencias humanas. Este programa tuvo escasa continuación durante la segunda mitad del siglo xx y desencadenó una campaña de purificación de la filosofía que marcaría los años 50 y de importante éxito institucional: de allí surgió, como explica Francisco Vázquez (2009: 96), el mundo del «comentador profesional de textos», hegemónico en la institución filosófica española.

El segundo agrupaba a quienes la Guerra Civil aceleró su carrera. Unos, que cambiaron su posición política (por ejemplo, Enrique Gómez Arboleya y

Francisco Javier Conde), estaban en las primeras etapas de su trayectoria académica. Otros, ajenos a la universidad antes del conflicto (el ejemplo es Pedro Laín Entralgo o José Luis López Aranguren), precisaron su posición política y accedieron con la victoria franquista al centro de la escena intelectual. Este grupo contaba con altos recursos políticos y con el control de los puestos institucionales en la administración y en la industria cultural, pero no en la universitaria. El impacto de Heidegger y la posterior identificación con otro maltrecho de la universidad republicana (Zubiri) les permitirá adquirir legitimidad cultural. Su influencia en el mundo de la filosofía académica es escasa, exceptuando Aranguren que, como se verá enseguida, sólo se unió definitivamente a este grupo durante los 50.

Mucho unía a ambos de agentes. Por un lado, un repertorio común acerca de las necesidades de la filosofía. Zubiri y Ortega mantenían una relación común con las ciencias. El primero despuntaba más en la física, mientras que la cultura histórica de Ortega fue apabullante y se encontraba al servicio de un galileísmo de la razón histórica. Ambos otorgaban, sin embargo, un lugar diferente a la tradición filosófica. Mientras Ortega defiende una precisión resueltamente histórica y sociológica de la filosofía, lo que impide construir una tradición común entre Platón y nuestro tiempo. Zubiri, por el contrario, concibe el ejercicio de la filosofía como una actualización de las posibilidades no realizadas de la historia de la filosofía. Pero la diferencia fundamental entre ambos sectores fue la aceleración para los zubirianos y la deceleración (o detención) para los orteguianos de las fases de su ciclo de vida intelectual que produce la Guerra Civil. La polémica entre Laín y Marías sobre las generaciones muestra que entre ambos

grupos existía un territorio cultural compartido, que fijaba centros de atención comunes y permitía debates enormemente precisos y ricos. Los años 40, dominados filosóficamente por los problemas de la década anterior, nunca fueron baldíos.

El tercer grupo también acelera su presencia por la Guerra, aunque proviene, a diferencia del anterior, menos del prestigio y los cargos políticos (como los zubirianos en filosofía y falangistas en política), que de la imposición administrativa y de cómo ésta recoge una tradición de filosofía católica marginalizada durante la República. El Régimen del 18 de julio impuso una filosofía oficial, el tomismo, y les encomendó la formación universitaria y, muy importante, una enseñanza media en la que la filosofía quedó sólidamente implantada. El plan de 1938 introducirá 9 horas semanales de filosofía en Bachillerato. El régimen, asumiendo el tomismo, convertía al Estado en vanguardia de la campaña neotomista en Filosofía decretada por el papa León XIII, en 1879, con la Encíclica *Aeterni Patris* (reforzada por la campaña antimodernista en teología —Zubiri tuvo que prestar el juramento antimodernista— con la encíclica de 1907 del Papa Pío X *Pascendi Dominici Gregis*). La red de ese grupo, cuya seña de identidad es el cultivo interno de la filosofía, controlará en los años 60 la enseñanza media e impulsará una filosofía académica que irá relajando progresivamente su derecho político de admisión y, por ende, ampliando el elenco de autores disponibles. Francisco Vázquez (2009: 119-120) llama a ese grupo red académica ortodoxa y no es simplemente anecdótico que sus sucesores ocupen la cátedra de Ortega y dominen la reproducción institucional en la enseñanza media y la universidad. El dominio de la Universidad Central tenía efectos enormes, sobre

todo mientras duró el monopolio de los estudios de doctorado hasta el curso 1951-1952 (la primera tesis en Filosofía de Barcelona, la defendería en 1955 Juan Carlos García-Borrón). Como sucede en cualquier red intelectual compleja, dicho grupo, que dominó durante mucho tiempo también el CSIC, se fue dividiendo y especializándose y, siempre con Vázquez, desarrolló núcleos originales alrededor de Gustavo Bueno en Oviedo y de Manuel Garrido en Valencia.

Posibilidades y peligros

Cada una de estas corrientes se enfrentaba a peligros y tenía ciertas posibilidades de salvar su posición intelectual. La corriente orteguiana sólo podía sobrevivir defendiendo la tradición marginada y procurando una audiencia cultural al margen de la universidad. La reconversión hacia las ciencias sociales fue otra posibilidad. La biografía intelectual de Julián Marías o la de Paulino Garagorri fueron un ejemplo de ambos empeños. El primero cultivaría varios géneros entre los que se encuentran la fijación del canon orteguiano, la filosofía para públicos amplios o la sociología. Garagorri, atrincherado en una posición marginal en la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas, dedicado a la edición del maestro, acogió e impulsó a los disidentes ideológicos y filosóficos de la Facultad de Filosofía de Madrid (Vázquez, 2009: 243). Esa salida del mundo universitario, la búsqueda de públicos no académicos, reforzó los tópicos de sus enemigos que la acusaban de filosofía mundana y no profesional, asistemática y sociologista. Por lo demás, los orteguianos exiliados (de José Gaos a Francisco Ayala) continuaron influyendo en su patria. Un reconvertido al falangismo desde la izquierda, Enrique Gómez Arboleya (1982: 685), siempre fino, los compararía con los hu-

gonotes que abandonaron Francia tras el Edicto de Nantes y que siguieron marcando los ritmos intelectuales del Hexágono pese al destierro. Hasta los enemigos de Ortega y el orteguismo, como Vicente Marrero, acudirán a la autoridad del Rector de la Universidad roja, para criticar a su maestro. Marrero y el mundo del Instituto Luis Vives, CSIC, leían a Gaos; el interés, creo, no era correspondido.

El grupo alrededor de Zubiri se enfrentaba a dos posibilidades de descrédito intelectual. Procedentes del falangismo más agresivo, la estigmatización ideológica les rondaba en los años 50. Se precavieron con una reconversión ideológica masiva durante la segunda mitad de la década (Moreno Pestaña, 2008). El referente que les había otorgado respetabilidad intelectual, por otra parte, aparecía (sin duda, injustamente) entre muchos sectores como cerrado y abstruso, enfrascado en una elaboración cerrada a las corrientes de su tiempo. Inspirador de una poderosa corriente en ciencias sociales (Gómez Arboleya lo llamó el Mead de la sociología española) y contando con discípulos fuera de las facultades de filosofía (excepto Aranguren, situado en la más híbrida de las cátedras filosóficas posibles: Ética y Sociología), Zubiri facilitó el viraje de sus discípulos hacia las ciencias sociales o hacia la filosofía de las ciencias médicas. Además, poco a poco, el grupo amplió su horizonte de referencia. Pese a lo que parecía para sus detractores, Zubiri marchaba paralelo a las más vanguardistas de las corrientes en fenomenología (como la representada por Merleau-Ponty en Francia) y a través de él se contactaba con ramas actuales de la filosofía europea. En fin, el grupo que controlaba la reproducción del cuerpo de filósofos (en la Universidad y en el CSIC) pagaba su dominio con la contestación ideológica. La ampliación del ca-

non filosófico y el *aggiornamento* tecnocrático fue la manera de escapar a la irrelevancia intelectual, algo que puede acompañar muy bien el dominio institucional.

*Continuidades y transformaciones:
los años 60*

Francisco Vázquez nos ayuda a comprender la continuación de esta historia en los años 60. Este trabajo, realizado por un amigo y un compañero de trabajo y de investigación, constituye la visión más ambiciosa de la filosofía española en la segunda mitad del siglo pasado y, a mi entender, uno de los trabajos más ricos de sociología de la filosofía publicados internacionalmente. Desde el Vaticano II, permite trazar las transformaciones del campo filosófico hasta casi antesdeayer. Vázquez se apoya en la reconstrucción sociológica de cincuenta trayectorias de filósofos y en la lectura sistemática de un elenco importante de los trabajos publicados por los mismos. De ese modo, el análisis permite comprender cómo se forjan unas competencias intelectuales y cómo se activan en determinados contextos. Tales vínculos entre la historia personal y la producción intelectual requieren la mediación de redes intelectuales, metodología procedente de Collins que Vázquez refuerza con una sociología de los agentes inspirada en Bourdieu. Las redes y sus nódulos proveen a los individuos de información sobre los puestos institucionales a su alcance y sobre los temas que merecen crédito en entornos determinados. Cada red, por su parte, impone una norma de filósofo, a la vez social y teórica. La vinculación entre la experiencia social e intelectual es compleja y no permite trazar ninguna causalidad unívoca. Cualquier reconstrucción histórica, si es seria, debe mostrar el espacio de posibilidades

que se le abre a una posición social e intelectual determinada. Dicha posición, por su parte, tiene que enfrentarse con un entorno en permanente transformación. Vázquez (2009: 47) localiza una importante transformación morfológica en el campo de la filosofía con el desarrollo de la enseñanza media y el incremento de estudiantes universitarios, lo cual saca a la filosofía de los ambientes íntimos en los que se desenvolvía en los años 40 y 50. Además, la carrera de filosofía recibió muchas vocaciones políticas (y político-religiosas) que encontraban en la disciplina un alimento ideológico para la transformación política y la innovación cultural.

El acontecimiento principal, sin embargo, fue la transformación del campo religioso. Comencemos pues por la última de las posiciones, aquélla que dominó las facultades de Filosofía, fundamentalmente. El exilio, el abandono o la marginación hicieron que nuevos profesores llegasen a la Universidad al final de la Guerra Civil. Alguno de ellos, como Juan Francisco Yela Utrilla (maestro de Ángel González Álvarez y Carlos Paris), se resarcía de las derrotas sufridas anteriormente ante candidatos que partieron al exilio (como José Gaos). Otros, profesores durante la República, mejoraron su posición académica ante antiguos contendientes (es el caso de Juan Zaragüeta, con Lucio Gil Fagoaga) o adquirieron un importante prestigio académico e intelectual que antaño les hubiera resultado imposible, por ejemplo, Manuel Mindán, un sacerdote formado con Gaos, notorio derechista, y que ocupó un lugar central en el CSIC. El héroe de aquel entorno, al menos durante los años 1940, fue el Padre Ramírez. De Yela (director de tesis), tanto como de Ramírez (que presidió el tribunal que le encumbró a la significativa cátedra de Ortega) procede Ángel González Álvarez. Las clases po-

pulares llegaron a la filosofía por las instituciones religiosas que combinaban la coherencia filosófica (a la que enseguida me referiré), la dependencia de la institución (se trata de filósofos que todo lo debían a los internados religiosos) y la filosofía académica.

Uno de los intelectuales señeros en aquel entorno fue Antonio Millán Puelles, quien también admiraba sobremanera a Santiago Ramírez y que dirigió la tesis de José Luis López Aranguren. Millán es el tercero (tras González Álvarez y Bofill) en la lista de veintiuno que Calvo Serer (1953: 238-239) ofrece para sustituir a Ortega, en su intento de conjurar el acceso a la cátedra de los discípulos del maestro, proclives al «pensamiento moderno revolucionario. El sentido político de ese juego ya sabemos cuál sería: la República». La filosofía importaba y mucho entonces y de ella parecían depender los regímenes políticos. Vázquez (2009: 174-181) explica que Aranguren articulará una red filosófica alternativa con bifurcaciones científicas (capitaneada por Javier Muguerza), religiosas y estéticas. El caso de Aranguren demuestra también que la división entre falangistas liberales y tradicionalistas es una construcción interesada. Por dos razones: la primera, puramente histórica, es que los contactos entre ambos grupos eran constantes¹. Aranguren puede conectarse con el núcleo institucional de la Universidad Central aunque más tarde (durante los años 50) entrase en conflicto con ellos y se alinease claramente con intelectuales falangistas ligados a Zubiri. La segunda razón es teórica. Nada permite decir que el tomismo fuera una doctrina cerrada alérgica a las corrientes filosóficas contemporáneas. Basta leer la tesis de Ángel González (*El tema de Dios en la filosofía existencial*, publicada en 1945) para convencerse: en ella aparecen, convenientemente expues-

tos, Marcel, Heidegger, Kierkegaard, Zubiri o Jaspers. Al final, se defiende el tomismo, desde el que se miden méritos y deméritos (otros lo harán más tarde con Marx, Foucault o Rawls: ¿no es una *forma* idéntica de filosofar?) pero nadie puede acusar a la exposición de ser ideológicamente tendenciosa ni de conducirse de manera incompetente. Quien recorra sus páginas tendrá un excelente estado de la cuestión del existencialismo, tal y como se percibía en la primera mitad de los años 40 en España. La tesis de Aranguren (*El protestantismo y la moral*, de 1954), por lo demás, conectaba muy bien con preocupaciones procedentes de Ramiro de Maeztu, héroe político de una parte del mundo de la Universidad Central y del Instituto Luis Vives. Maeztu se preocupó por construir un catolicismo que sirviera, a la manera del protestantismo descrito por Weber, a la modernización capitalista de la sociedad española, siempre convenientemente insuflado de doctrina social de la Iglesia (Villacañás, 2000: 255-273). La tesis de Aranguren es coherente con semejantes preocupaciones. Hablar de tomismo cerrado, como se hace a menudo, debería especificar, al menos, quién y cuándo. La red intelectual católica en la que se desenvuelve Paris o el primer Aranguren es similar a la que conoce, desde opciones políticas muy distintas, el joven Merleau-Ponty y desde ella se puede ser dogmático o productivo, buen lector o mal lector. En el fondo, de mucha más tradición española era la red de José Ortega y Gasset que pretendía, y es lo que le reprocharán muchos filósofos del entorno nacionalcatólico, abrir nuevas posiciones en filosofía, cuando, para sus contradictores, sólo era una derivación mundana del historicismo de Dilthey. La polémica contra Ortega sirvió para reafirmar una idea que no era sólo de origen tomista: hacer filosofía es construir

sistemas por medio del comentario de filósofos.

Sergio Rábade convirtió tal red en una tradición académica plural, en la que encontrará acomodo una persona ideológicamente de izquierdas como Fernando Montero (Vázquez, 2009: 93). El ejemplo de Juan Roig Gironella, uno de los que atacaron a Ortega desde la escolástica, apadrinando a un religioso unido a la izquierda como Alfonso Álvarez Bolado (Vázquez, 2009: 201) ejemplifica continuidades y transformaciones. Continuidades, las hubo, de la norma filosófica, pegada al comentario de textos, un comentario que, pese a lo que dice la leyenda, nunca fue exclusivamente tomista, sino de buena parte de la producción filosófica del continente. Continuidad social, también la hubo, pues la procedencia religiosa fue una credencial poderosa de acceso a la filosofía. Entre otras cosas, como recuerda bien Vázquez (2009: 54), por una generosa política de convalidaciones ratificada en el Concordato de 1953 y que ya había provocado las protestas estudiantiles al final de la dictadura de Primo, cuando el ministro Eduardo Callejo facilitó el acceso desde los centros religiosos a la Universidad pública. Continuidad social también, se nos enseña, porque siguen abundando en ese grupo intelectuales de primera generación o de extracción social humilde (Vázquez, 2009: 101).

Las transformaciones fueron notables. Ideológicas, en primer lugar, cuya condición de posibilidad se encuentra, por un lado, en la evolución de las corrientes del bando nacional (con el giro masivo de muchos falangistas a la izquierda, incluidos los formados en la Universidad Central en los años 40-50), el efecto del Vaticano II y el contacto, magníficamente descrito por Vázquez (2009: 70), con el mundo obrero: el contacto con la alteridad obliga siempre a redefinirse y algunos, como el Padre Lla-

nos o Carlos Paris, cambiaron completamente de coordenadas ideológicas. Vázquez muestra convincentemente cómo el cultivo del canon filosófico terminó produciendo filósofos que no sólo lo ampliaron, sino que necesitaron sacudírselo. Las trayectorias de José Luis Villacañas o Félix Duque son un ejemplo.

Antes que ellos, un filósofo procedente de ese mundo teórico rompería con él ideológica e intelectualmente. Gustavo Bueno ha sido, según Vázquez, un académico heterodoxo. Creo que su caso muestra una renovación del programa orteguiano de construcción de la filosofía en hibridación con las ciencias humanas. Semejante renovación era pues una de las posibilidades del mundo de la Universidad Central del que procedía Bueno. Obtener las ideas filosóficas de las prácticas cotidianas, científicas o no, rompe con la filosofía de exclusivo comentario filológico, combinación infinita de autores y obsesión por ampararse en textos del canon (ya sea el Angélico o Guy Debord, si un día entra en él). Bueno propone una filosofía que explicita lo implícito en la vida cotidiana y en los diversos campos del saber y, de ese modo, se acerca al postrer programa orteguiano alrededor de las Humanidades (Moreno Pestaña, 2011). Su crítica de la filosofía cerrada (ya sea unitaria o recurrente), expuesta en su trabajo crítico con Sacristán, contiene una de las impugnaciones filosóficas más profundas del modelo de filosofía que el último Ortega caracterizó como escolástico (ya sea desde un canon restringido o ampliado, ideológicamente conservador o izquierdista). Bueno puede reclamarse, con toda razón, un discípulo de Ortega aunque su modelo de filosofía (en diálogo permanente y esotérico con las ciencias) guarde mucho en común con un pensador que le disgusta como Zubiri. Lo único que guarda Bueno en relación con el mundo de la Univer-

sidad Central de los años 40 es que, como Manuel Garrido (ideológicamente menos izquierdista y más próximo a la filosofía analítica, pero también con una importante formación científica, gracias, entre otras razones, a sus estudios de Medicina), pudo realizar su trabajo en las secciones de Filosofía.

Fuera de éstas, desarrollaron su labor los próximos a Zubiri y a Ortega. Ambos harían frente común en los años 50, pero antes los falangistas alrededor del primero y el heroico discípulo del segundo, Julián Marías, mantendrían una pugna, discreta pero contundente, por definir el trabajo filosófico. No tengo claro que el debate entre Julián Marías y Pedro Lain sobre las generaciones sea menos rico que los que empieza a federar Javier Muguerza alrededor de la razón crítica y analítica (Vázquez, 2009: 143). Los primeros contaban con un capital cultural común y con objetos de atención similares (el trabajo en la ciencia histórica), mientras que Muguerza reúne, con inteligencia y mesura, las diversas importaciones filosóficas que caracterizan la producción filosófica española durante los años 60. España se convirtió entonces en un país de recepción de la filosofía continental o analítica. El viaje iniciático y la defensa y comentario del autor importado convirtió a España en un país receptor de teorías, acabando con el afán original del orteguismo rabiosamente reivindicado por Julián Marías o José Antonio Maravall. Muguerza consigue evitar dos de los males endémicos de la filosofía española especializada e internacionalizada: la cerrazón doctrinal y la ignorancia de los coetáneos. Pero tanto no se cambia respecto a la norma tomista: continúa siendo puro cultivo de textos enajenados de su mundo histórico (mundo que llevan prendido en ellos, por mucho que se laven las manos ante eso los comentaristas), diría el último Ortega crítico, como Sacristán y Bueno, de la filosofía autónoma.

Un potente grupo procedente de las elites franquistas altoburguesas, con poderosas conexiones con el mundo editorial, renovaría, con Savater y Trías, el aspecto mundano de Ortega. En el caso del segundo, combinado con la construcción de un importante sistema filosófico. Pero no su conexión con las ciencias sociales y humanas, las cuales han quedado fuera del menú teórico de los filósofos consagrados, fueran éstos apocalípticos o integrados o antiguos apocalípticos en fase integrada. ¿Conoce alguien un filósofo que sepa qué es un grupo de discusión y cómo se utiliza? Theodor W. Adorno (2011), sin duda, pero ningún filósofo español importante (incluso los que se dicen inspirados en el frankfurtiano) —y eso en el país que mejor ha desarrollado y teorizado esa técnica con figuras como Jesús Ibáñez—. Sólo la corriente de Sacristán, fieramente juramentada contra la filosofía independiente, ha sido capaz de producir intelectuales que trabajan filosóficamente desde los instrumentos de las ciencias sociales. En ese punto se nota la derrota de Ortega y de Zubiri, del modelo filosófico que se intentó imponer antes de la Guerra Civil.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W. (2011): *Escritos sociológicos II, vol. 2. Obra completa 9/2*, Madrid, Akal.
- Calvo Serer, R. (1953): *La configuración del futuro*, Madrid, Rialp.
- Díaz Hernández, O. (2008): *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*, Valencia, PUV.
- Gómez Arboleya, E. (1982): «Sociología en España», *Estudios de teoría de la sociedad y del Estado*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Moreno Pestaña, J. L. (2008): *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez*. Genea-

- logía de un pensador crítico*, Madrid, Siglo XXI.
- Moreno Pestaña, J. L. (2011): «Tan orteguianos como marxistas: una relectura del debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 28.
- Vázquez García, G. (2009): *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1993-1990)*, Madrid, Abada.
- Villacañas, J. L. (2000): *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía española*, Madrid, Espasa.

NOTAS

* Texto escrito en el marco del proyecto de I+D FFI2010-15196. Una versión modificada de este texto apareciera como conclusión en el libro, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico es-*

pañol tras la Guerra Civil, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

¹ Tal y como ha demostrado el importante trabajo de Díaz Hernández (2008).