

Transición política y transición filosófica en la España contemporánea: un enfoque sociofilosófico

Francisco Vázquez García

Universidad de Cádiz. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Historia, Geografía, y Filosofía. Avda. Gómez Ulla, s/n 11003, Cádiz. Tfno.: 956015500. (ext: 1631). Fax. 956015506. E-mail: francisco.vazquez@uca.es

Recibido: Noviembre de 2009. Aceptado: Diciembre de 2009.

Bibliid (0214-137X (2009) 25: 7-25).

Resumen

En este artículo se presentan las líneas maestras de un proyecto de investigación que pretende analizar y explicar el proceso de “transición” que afectó al campo filosófico español entre 1960 y 1990. La metodología utilizada se apoya en el enfoque “sociofilosófico”, ensayado en otros países pero apenas aplicado en España. Por una parte se indican las condiciones externas que hicieron posible el proceso, afectando principalmente al campo educativo y al campo religioso. En segundo lugar se indican cuáles fueron las redes y los grupos implicados en esta importante transformación.

Palabras claves: Sociología de la filosofía, filosofía española, transición democrática, franquismo.

Abstract

The present article summarizes the main conclusions of a research project aimed at reviewing and explaining the “transition” process that affected Spanish philosophical views between 1960 and 1990. The methodology used is based upon the “sociophilosophical” approach adopted in other countries but scarcely applied in Spain. First, we will explore the external conditions that made the process possible, more specifically in the educational and religious fields. And second, we will indicate the networks and groups involved in a transformation as important as this.

Keywords: Sociology of philosophy, Spanish philosophy, democratic transition, franquism.

Résumé

Dans cet article sont présentées les lignes de force d'un projet de recherche qui essaie d'analyser et d'expliquer le processus de « transition » qui affecta le domaine philosophique espagnol entre 1960 et 1990. La méthodologie utilisée est celle de l'optique « sociophilosophique », essayée ailleurs mais à peine employée en Espagne. D'abord sont expliquées les conditions externes qui rendirent possible le processus, affectant notamment les domaines éducatif et religieux. Puis sont montrés les réseaux et les groupes impliqués dans cette importante transformation.

Mots-clé: Sociologie de la philosophie, philosophie espagnole, transition démocratique, franquisme.

1. Cuestiones de Método

El estudio de la transición política española cuenta ya, como es sabido, con un volumen de bibliografía especializada muy considerable. A los sociólogos y politólogos, que encabezaron la exploración de este territorio, se han unido tardía, pero decididamente, las investigaciones de los historiadores. El debate acerca del modo de conceptualizar este paso de un régimen autoritario o Dictadura a otro de naturaleza democrática, se remonta casi a los mismos años del proceso. Se ha hablado de “evolución pactada” y de “ruptura pactada”; unos han pretendido dar cuenta del fenómeno viéndolo como consecuencia directa del proceso de modernización económica y de renovación social –con la formación de unas nuevas “clases medias”- auspiciado durante el desarrollismo. Otros rechazan este argumento tildándolo de economicista y hacen hincapié en la presión ejercida por la oposición antifranquista, especialmente por la contestación obrera, estudiantil e intelectual. Los enfoques metodológicos son igualmente variados y van desde la crítica de las ideologías hasta el psicoanálisis pasando por la teoría de juegos (Fuentes Aragonés, 2006 y Sánchez González, 2007).

Un asunto menos conocido y que forma parte, en cierto modo, de los aspectos culturales de la Transición, es lo que podríamos denominar la “transición filosófica”. Con estos términos me refiero a la quiebra de la hegemonía institucional e intelectual ejercida por una filosofía oficial, de inspiración tomista o a lo sumo escolástica y al nuevo predominio de una filosofía plural en sus orientaciones teóricas y homologable con la que se practicaba en el resto de las democracias occidentales.

Este asunto constituye el tema de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio Español de Educación y en el que se encuentra implicado un grupo de estudiosos cuyo núcleo se encuentra en la Universidad de Cádiz. Yo voy a limitarme a exponer sus grandes líneas maestras sin entrar ahora en muchos detalles.

La metodología que inspira este trabajo colectivo se atiene a las pautas de una disciplina prácticamente inédita en España. Se trata de la “sociología de la filosofía”, una rama de la investigación social que tiene actualmente tres núcleos principales. Por una parte el grupo francés del Centre de Sociologie Européenne, con autores como Louis Pinto, Gérard Mauger o Rémy Lenoir, que siguen de cerca la orientación teórica de Pierre

Bourdieu (Bourdieu, 1991; Pinto, 2007; Moreno Pestaña, 2005 y Moreno Pestaña y Vázquez García, 2006) la Universidad de Pennsylvania, en Philadelphia, donde desarrolla su trabajo Randall Collins, autor de la monumental *Sociología de las Filosofías* (Collins, 2005), y la Universidad de Cambridge, donde se elaboran las exploraciones “sociofilosóficas” del profesor Martin Kusch (Kusch, 2000). Más allá de sus diferencias de enfoque, estas tres perspectivas resultan, desde nuestro punto de vista, no sólo mutuamente articulables, sino complementarias (Moreno Pestaña, 2008). Su combinación permite estudiar el universo filosófico tanto a gran escala –siguiendo en él las redes intergeneracionales que lo componen– como a escala reducida –reconstruyendo los encuentros de los filósofos cara a cara, sus interacciones rituales y la energía intelectual que en ellas se carga y se descarga. Permite estudiar internamente tanto las estructuras generales del campo filosófico –analizando los distintos tipos de capital que en él se comprometen– como las trayectorias y las disposiciones de sus agentes; permite dar cuenta tanto de la autonomía de los productos filosóficos como de la relación entre el campo de la filosofía y otros campos adyacentes (religioso, mediático, político y educativo en particular), así como con el espacio global de las clases sociales.

Respecto a la cronología o periodización de este estudio sobre la Transición Filosófica, la fijación de límites parece tan problemática aquí como en el análisis de la Transición Política. Algunos consideran que el término del proceso, en el ámbito político, puede situarse en 1982, con la victoria electoral del PSOE tras la crisis que supuso el golpe militar fallido de 1981. Otros, sin embargo, estiman que, al menos en el plano de la historia cultural, el final del itinerario habría que retrasarlo hasta 1993, tras el agotamiento y banalización de los movimientos alternativos de los 80 – como la “movida” madrileña o el “rollo” barcelonés. El acuerdo es aún más difícil en lo que concierne al comienzo del proceso, puesto que para algunos se hace obligado remontarse a las profundas raíces de la modernización política en la modernización social, económica e incluso cultural de los años del desarrollismo y la salida de la autarquía (Fuentes Aragonés, 2006).

2. Campo Filosófico y Espacio Social

En el caso de la Transición Filosófica esta exploración de las transformaciones que afectaron al espacio social e incluso a las tomas de posición política, resulta imprescindible. Debe evitarse, no obstante, todo intento de establecer una conexión inmediata entre orientaciones filosóficas

y posiciones de clase, como cuando se afirma, esquemáticamente, por ejemplo, que el debilitamiento del tomismo como filosofía franquista oficial, fue el resultado de la aparición de un nuevo “bloque hegemónico” (burguesía industrial y financiera impulsada por el desarrollismo de los 60) que habría sustituido al predominante tras la Guerra Civil y el final del periodo autárquico (la aristocracia terrateniente y la burguesía latifundista) (Tabares, 1977). Sin duda existen nexos entre los cambios en las tendencias filosóficas y las grandes transformaciones socioeconómicas, pero aquélla se da siempre de modo indirecto, a través de otros campos que actúan como una suerte de filtros refractores.

El recién estrenado Estado franquista, en la Ley de Bases del nuevo Bachillerato (1938), identificó la enseñanza de la Filosofía con la impartición de la tradición tomista o “filosofía perenne”. La medida se inscribía en una empresa de masiva e intensa recatolización, con objeto de extirpar de la vida nacional hasta el último vestigio cultural de la “anti-España”. Emplazadas en los últimos años del Bachillerato, las asignaturas filosóficas tenían el cometido de inculcar en las futuras élites de las “clases directoras”, los sólidos fundamentos teóricos de la doctrina católica, médula espiritual de la nueva España (Heredia Soriano, 1978, Ribas, 2006)). La constitución de un universo filosófico profesional y emancipado de la tutela eclesiástica requería por tanto, en primer lugar, la aparición de unas instituciones escolares –en el Bachillerato y la Universidad- no subordinadas a la autoridad de la Iglesia. Esto exigía por otra parte que, en el propio campo eclesial, elemento principal en la legitimación del régimen franquista, existieran suficientes fuerzas favorables a una apertura a la modernidad filosófica. Los dos filtros principales que permiten, por tanto, conectar el espacio de las posiciones de clase con el espacio de las tomas de posición filosófica, son, pues, el campo educativo –con el acceso creciente de las clases medias a los estudios de Educación Superior y la constitución de un cuerpo “secularizado” de profesores de filosofía- y el campo religioso –con el declive de las vocaciones y el triunfo de corrientes “modernistas” en el microcosmos eclesial.

Vamos con el primer filtro. Lo que se produce en los años 60 y 70 es el ingreso en la Universidad de los hijos de unas clases medias nacidas del desarrollismo y de la urbanización iniciados en los años 50. Se trata de una clase media reconvertida, que abandona sus raíces rurales y se decide a invertir en capital escolar ante la expectativa de la promoción social de sus vástagos, sea en el nuevo tejido industrial en construcción o, más decididamente, en las empresas de servicios o en una administración cada

vez más extendida y que aspira a organizarse a partir de criterios de profesionalización y eficacia. Esta clase media tradicional –pequeños propietarios agrícolas, comerciantes modestos, funcionarios de tipo medio, empleados, maestros– que había conocido un mejoramiento económico al final del periodo autárquico encuentra dificultades para reproducirse en el nuevo contexto dominado por las políticas liberalizadoras, que entronizan la presencia de grandes compañías, sucursales de multinacionales, cadenas comerciales a gran escala. Ante la nueva situación, se tiende ahora a invertir lo ahorrado en educación; esforzarse para que los hijos terminen el bachillerato –más asequible con la división entre los niveles elemental y superior, más aligerado tras las reformas introducidas por la Ley de Ordenación de la Enseñanza Media de 1953– y, si era factible gracias a la excelencia de sus calificaciones, cursen una carrera universitaria. Esta clase media reconvertida se hace más presente en la Universidad conforme avanza la década de los setenta, alcanzando incluso a las fracciones más bajas de la misma (Montoro Romero, 1981).

¿Qué expectativas de inserción laboral podía tener un aprendiz de profesor de filosofía en las décadas de 1960 y 1970? La explosión del alumnado en el Bachillerato y en la Universidad abría en principio muchas posibilidades para seguir una carrera docente en estos nichos académicos. Desde mediados de los años 50 y de forma más decidida en los Planes de Desarrollo de los años 60, la administración puso en marcha un programa de construcción y apertura de centros públicos de Enseñanza Media en cuyo currículo (en los últimos años del Bachillerato y en los estudios preuniversitarios) figuraba la asignatura de Filosofía con el estatuto de materia obligatoria. Desde la Ley de Ordenación de la Enseñanza Media (1953) y la Reforma de 1957 y sin perder el tronco tomista de su inspiración, esta materia se había visto aligerada en sus contenidos más teóricos y sistemáticos –en contraste con el currículo prefijado en la Ley de 1938–, reforzando en cambio sus aspectos más prácticos (éticos, políticos, jurídicos) e históricos y explicitando su intención de armonizar las modernas aportaciones de la ciencia con el pensamiento tradicional. Se preparaba así el *aggiornamento* de la materia de Filosofía ante la perspectiva modernizadora asociada a la urbanización y al desarrollismo. Siguiendo esta misma estela, las materias filosóficas propuestas por la Ley General de Educación se distanciaban ya abiertamente de la doctrina tomista y adoptaban la orientación, más moderna, del personalismo cristiano (Heredia Soriano, 1978).

Junto al previsible aumento de plazas de profesorado en el ámbito del Bachillerato y los estudios preuniversitarios, cada vez más colmados de alumnos, hay que señalar la creciente oferta de puestos en la enseñanza universitaria, tanto en las secciones de Filosofía más antiguas (Madrid, Barcelona) como en las que empezaron a proliferar a lo largo de la década de los setenta, sin contar con las materias filosóficas impartidas en diversas titulaciones (Martín, 1974).

En cualquier caso, el creciente aflujo de estudiantes hacia la carrera de Filosofía tal vez no se explique únicamente por la perspectiva de encontrar más oportunidades de inserción laboral en el profesorado de las enseñanzas media y superior. A fin de cuentas existían otras materias de Letras con más presencia en los centros docentes de esos niveles y en las que el alumnado era más abundante. Sin duda, la proliferación de cenáculos culturales, seminarios paralelos, cineclubs, círculos de lectura y reuniones clandestinas dedicadas a la formación y “toma de conciencia” de los afiliados al movimiento de contestación estudiantil, constituía un vasto universo de sociabilidad donde la posesión de capital filosófico desempeñaba un papel muy importante. En cierto modo la “base material” de lo que desde los 70 se conoció como “joven filosofía”, lo constituyó ese espacio de sociabilidad paralelo al de las clases regladas. Por otra parte, la titulación de filosofía se nutría asimismo de un importante contingente de seminaristas o de exseminaristas –cada vez más habituales desde mediados de los 60 con el aumento de las exclaustaciones y renunciadas antes de profesar. La legislación del Concordato ofrecía muchas facilidades para la convalidación de los estudios eclesiásticos con los civiles; esto se acentuaba en el caso de Filosofía, disciplina muy presente en los seminarios. Gracias a esta circunstancia y en poco tiempo, se podían acumular las carreras de teología y de filosofía, lo que abría más expectativas en el mercado de la enseñanza.

Con esto pasamos al segundo filtro, el constituido por el campo religioso. El predominio de los centros religiosos, y por tanto de los sacerdotes como profesores de Filosofía, en el conjunto de la Enseñanza Media –que sólo empezaría a verse debilitado a comienzos de los 60-, la presencia de la asignatura de Religión en todos los niveles educativos y las prerrogativas de la Iglesia para inspeccionar y controlar el pensamiento difundido en todas las instituciones docentes, reforzaba la tutela eclesiástica de la filosofía en el medio escolar. A esta cultura filosófica había que sumar la impartida en los seminarios mayores, cuyo número no dejó de crecer

hasta mediados de los años sesenta, al mismo ritmo que lo hacían las vocaciones sacerdotales.

En buena medida, la “base material” de la actividad filosófica profesional durante el apogeo del nacionalcatolicismo procedía de la Iglesia. Las instituciones docentes –al menos en el nivel del Bachillerato–, las sociedades, las editoriales o las publicaciones periódicas que sustentaban la circulación del discurso filosófico eran mayoritariamente de propiedad o dirección eclesial.

Esta situación se va a prolongar más allá del cambio mismo que –respaldado exteriormente por las consecuencias del Concilio Vaticano II– afectó al campo religioso español, dando paso a la llamada “traición de los clérigos” que condujo a una Iglesia “contestataria”, “deslegitimadora” del Régimen e impulsora de la “transición democrática” (Blázquez, 1991; Piñol, 1999). En ese proceso y en el ámbito de un catolicismo “de oposición”, aparecieron nuevas iniciativas editoriales, se produjeron cambios rotundos en algunas revistas filosóficas ligadas a la Iglesia y se potenciaron ámbitos de sociabilidad (locales parroquiales, cineclubes de colegio o pertenecientes a congregaciones, casas de ejercicios, secciones de filosofía en Universidades eclesiales), que funcionaron a la vez como campo de contestación política y de renovación filosófica. La Iglesia se abría de este modo a la filosofía moderna, a través del diálogo con la secularidad, incluyendo a corrientes como el marxismo.

Como se puede advertir, los campos educativo y religioso no sólo constituyen los filtros mediadores entre las transformaciones socioeconómicas y las que afectan al universo filosófico. Ambas esferas –a través de la contestación universitaria y a través de los movimientos renovadores de la base eclesial– constituyen las dos principales vías de toma de posición política entre los filósofos españoles de los años 60 y 70.

3. Red Oficial y Red Alternativa

En suma, el proceso de Transición Filosófica tiene su trasfondo en una serie de cambios que afectaron al sistema educativo y a la relación de fuerzas en el campo religioso, cuyo punto de partida puede situarse en la fecha simbólica del Plan de Estabilización, esto es, en 1959. A partir de este momento y de forma escalonada se va a producir una reestructuración que afectó a las dos redes que se repartían la actividad filosófica en esta época. A finales de los años 50, esas dos redes diferenciaban por una parte a la

filosofía oficial, dominante en las instituciones civiles encargadas de la investigación y de la reproducción escolar de la filosofía. Se trataba principalmente de los estudios filosóficos impartidos por las correspondientes Facultades de Madrid y Barcelona y del Instituto Luis Vives de Filosofía, encuadrado en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y que controlaba la Sociedad

Española de Filosofía (fundada en 1949) (Jiménez García, 1982). Este organismo administraba la celebración de las Semanas de Filosofía (desde 1951 hasta 1969) y editaba la Revista de Filosofía (1942-1969) (Pintor Ramos, 1976a: 445-450; Heredia Soriano, 1977 :419-428). Al mismo tiempo, esta filosofía oficial, de matriz tomista, era la que circulaba en un sinnúmero de seminarios y organismos eclesiásticos –como las Universidades Pontificia de Salamanca y la de Comillas- regentados por órdenes diversas (dominicos, agustinos, franciscanos, jesuitas) que al mismo tiempo administraban la mayoría de las sociedades y publicaciones periódicas especializadas en filosofía (López Quintás, 1970; Rivera de Ventosa, 1978).

Por otra parte existía una actividad filosófica de carácter extraoficial y en algunos casos incluso extrauniversitario, representada por una fracción de los discípulos de Ortega y Gasset –Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar, Paulino Garagorri y Xavier Zubiri-, donde destacaba el magisterio ejercido por este último.

Zubiri, desde su regreso a España y tras la publicación de *Naturaleza, Historia y Dios* (1944), había logrado captar la atención de los sectores intelectuales del falangismo vinculados a publicaciones como *Escorial* y la *Revista de Estudios Políticos*. Estos pensadores, gente como Laín Entralgo o Javier Conde, apenas alejados de su admiración por el nacionalsocialismo, se convirtieron en fervorosos discípulos de Zubiri. A ellos se unió pronto López Aranguren que acababa de publicar su tesis doctoral sobre Eugenio D'Ors. El filósofo vasco, alejado de la docencia universitaria e instalado en Madrid, comenzó a impartir en 1945 una serie de cursos privados, financiados por una entidad bancaria, que se prolongarían hasta mediados de los años 60. El “seminario de Zubiri” se convertiría en el centro de la vida filosófica extraoficial madrileña (Corominas y Vicens, 2006). Hacia 1945 –el año del regreso de Ortega a España- se produce asimismo la decisiva confluencia entre orteguianos y falangistas, incluyendo también a Aranguren.

Durante la etapa de Javier Conde (1948-1956) al frente del Instituto de Estudios Políticos se incorporaron como colaboradores de la publicación editada por este organismo, los profesores Gómez Arboleya y Tierno Galván.

En 1954 y tras obtener la cátedra de Derecho Político de la Universidad de Salamanca, éste fundará el Boletín Informativo de la Cátedra de Derecho Político, deslizándose paulatinamente hacia la recepción del neopositivismo y del funcionalismo europeos. A estos círculos de filiación orteguiana y falangista se unió Joaquín Ruiz-Giménez, procedente de ACNP y catedrático de Filosofía del Derecho (primero en la Universidad de Salamanca y más tarde en la de Madrid). Desde su puesto como Ministro de Educación Nacional entre 1951 y 1956, respaldó las iniciativas de los intelectuales falangistas liderados por Laín. A partir de esta época se fueron incorporando a esta red profesores de la siguiente generación, como Carlos París, Cruz Hernández, José María Valverde y Sánchez Mazas. Al mismo tiempo y en los sectores próximos al falangismo universitario, tuvo lugar, en el curso de los años 50, tanto en Madrid como en Barcelona, una floración de revistas de signo literario que, al mismo tiempo, difundían las referencias intelectuales de Ortega y de la generación del 98 (Unamuno, Baroja, Machado), de las vanguardias europeas y del existencialismo (Díaz, 1992; Gracia, 1996; Morán, 1998).

En esta red circulaba un tipo de discurso filosófico, asociado a la vez a las ciencias sociales y jurídicas y a la literatura, muy alejado de la escolástica oficial. Sus agentes no eran siempre filósofos profesionales y cuando éste era el caso, tendían a emplazarse en instituciones extrauniversitarias –como el Instituto de Humanidades dirigido por Julián Marías entre 1946 y 1950 y fundado por Ortega o el mismo Instituto de Estudios Políticos- o enseñaban filosofía fuera del Sancta Sanctorum de la Facultad de Filosofía, en titulaciones de Derecho o Económicas. En otros casos, aun impartiendo clase en la licenciatura de la especialidad, figuraban como profesores de materias dominadas dentro de la jerarquía de los saberes filosóficos, como Ética y Sociología, Psicología o Estética (Abellán, 2005).

4. La Reestructuración de la Red Oficial

La red oficial va a perder pronto su hegemonía intelectual, a pesar de iniciarse en ella un proceso de renovación que da lugar a dos nódulos

representantes la ortodoxia académica. Por una parte el núcleo opusdeísta, que a la altura de 1965 contaba con catedráticos en casi todas las secciones españolas de Filosofía, aunque su centro visible lo constituía la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra (fundada en 1962) y su órgano principal el Anuario Filosófico editado desde 1968 por este organismo (Pintor Ramos, 1976b: 303-307). A este enclave pertenecían filósofos como Leonardo Polo, Millán Puelles o Jesús Arellano. Su proyecto puede ser entendido como una tentativa para realizar una filosofía rigurosa y desideologizada, ensamblando la pureza formal de las categorías escolásticas con injertos procedentes, en su mayor parte, de la fenomenología de Husserl. Se trataba de “asimilar” los aspectos más formales de la modernidad filosófica preservando un fondo de contenidos tradicionales. En cierto modo practicaban una suerte de “taxidermia” intelectual: disecar el legado tomista utilizando una piel fenomenológica.

Por otra parte, a comienzos de los años 60, autores como Sergio Rábade, procedentes también de la red oficial, van a proponer una renovación del canon textual. Hasta entonces éste había estado compuesto casi en exclusiva por el tronco que iba desde Platón hasta Santo Tomás pasando por Aristóteles y secundariamente San Agustín, de modo que la exposición de la filosofía moderna era un decadente catálogo de errores que sólo cabía refutar.

Autores como Rábade en la Universidad de Madrid, y posteriormente Fernando Montero Moliner, en la Universidad de Valencia, defendieron una redefinición del canon textual, incorporando la filosofía moderna desde Descartes hasta Heidegger, pasando por los empiristas, Kant, Hegel y Husserl. El leit motiv de este canon moderno era el advenimiento y crisis del sujeto pensante, la metafísica de la subjetividad y la finitud. El órgano principal de este grupo fueron los Anales del Seminario de Metafísica (1963) (Pintor Ramos, 1976b: 302-303; Jiménez García, 1992).

De aquí partió también una de las iniciativas más relevantes de la Transición Filosófica: las Convivencias de Filósofos Jóvenes, que comenzaron a celebrarse en 1963. En este nódulo primará un tipo de filósofo netamente académico dedicado a la reconstrucción filológica, comentario y transmisión de la tradición filosófica, renovada con la apertura a la modernidad. Este grupo será asimismo predominante en el ámbito de la reproducción escolar de la filosofía (programas de Bachillerato y Preu, manuales, oposiciones a cátedras de Instituto, etc.). Aquí se emplazan

filósofos como Navarro Cordón, Félix Duque, Javier Sanmartín, Salas Ortúeta, Maceiras Fafián, Jiménez Moreno, Carlos Díaz, José Luis Villacañas o Javier Izuzquiza.

Junto al academicismo ortodoxo del Opus y de los rabadesianos, comienza a configurarse, a finales de los años 60, un academicismo heterodoxo que hace valer una filosofía de factura netamente universitaria y con un alto grado de tecnicismo, pero cuyas referencias teóricas ya no están conformadas ni por una escolástica disecada de fenomenología ni por una glosa hermenéutica del canon renovado. Lo que se afirma es, por un lado, un “materialismo académico” nucleado en la Universidad de Oviedo en torno a Gustavo Bueno y un “análisis filosófico” practicado en Valencia por Manuel Garrido y sus discípulos. Los órganos respectivos de estos dos nuevos grupos filosóficos serán la revista *Basilisco* (1978) y la revista *Teorema* (1971) (Pintor Ramos, 1976b: 307-312; Heredia Soriano, 1977: 439-440; Flórez Miguel, 1978).

5. El Triunfo de la Red Alternativa

Mientras tanto, la red alternativa u orteguiana comenzó a dar frutos. En primer lugar, tomando a López Aranguren como líder carismático y a Javier Muguerza como líder organizativo, se fue conformando en la segunda mitad de los años 60 un nódulo sumamente activo y extendido, donde podían diferenciarse tres polos. Se reconoce en primer lugar un polo donde prevalece el capital religioso, de modo que el proyecto de “ensanchar” la razón, que singulariza en general al núcleo de Aranguren – una racionalidad distante a la vez del dogmatismo escolástico y del cientificismo positivista- se concreta en una propuesta de carácter escatológico. Los autores que la formulan –contando en general con disposiciones religiosas muy arraigadas- combinan las aportaciones de las “teologías radicales” y de un marxismo leído a partir de Kant o de Hegel – especialmente filtrado a través del legado utópico de Ernst Bloch y de la Escuela de Frankfurt- para producir un discurso donde cristaliza la “esperanza” en la reconciliación de los contrarios que desgarran a la razón y mantienen al hombre en una postración alienada. En este polo escatológico convergen las trayectorias de filósofos vinculados al Instituto Fe y Secularidad (Rodríguez de Lecea, 1990) o a la recuperación actualizada de Hegel y de Kant en clave emancipatoria o al redescubrimiento del pensamiento hispánico y hebreo. Los nombres de Álvarez Bolado, Gómez

Caffarena, Ramón Valls, Pedro Cerezo, Adela Cortina, José Luis Abellán, Cirilo Flórez o Reyes Mate.

En un área intermedia, el capital religioso cede su prioridad al capital científico. Éste puede identificarse con la competencia en la lógica simbólica y el análisis lingüístico, pero también con un saber vinculado a las ciencias sociales y jurídicas. La apertura al conocimiento científico como fuente crucial de la experiencia filosófica se encuentra ya afirmada en un autor como Zubiri, situado en las raíces dinásticas de este grupo. La calificación de “científico” no debe llevar a la identificación de este sector filosófico con una mesnada defensora del positivismo o del cientificismo. Se trata en cambio de rechazar, al mismo tiempo, el dogmatismo metafísico y el cientificismo autosatisfecho, haciendo valer la función crítica de una racionalidad científica capaz de autoilustración. Aquí comparece, por ejemplo, el proyecto de Javier Muguerza en *La Razón sin Esperanza*: una razón analítica utilizada para desenmascarar el añejo dogmatismo escolástico y para evitar autocriticamente que el propio análisis filosófico se convierta en la filosofía oficial de un franquismo tecnocrático. Aquí se emplaza también la utilización de la historia y la sociología del derecho por parte de Elías Díaz, buscando franquear la alternativa entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídico. A estos nombres habría que añadir los de Alfredo Deaño y José Hierro Pescador, autores vinculados al mismo tiempo a *Revista de Occidente* y al legado orteguiano y forjados en la tradición de la filosofía analítica (Abellán, 1978; Bolado, 2001). Revistas como *Sistema* –fundada en 1973 por un grupo de intelectuales afines al socialismo y dirigida por Elías Díaz- y *Teorema* –órgano del nódulo de Garrido muy frecuentado por los analíticos de la Autónoma de Madrid- sirvieron para expresar las perspectivas filosóficas de este sector. Por otro lado esta región científica constituirá asimismo el punto de llegada de otros pensadores venidos de otras regiones, como Miguel Ángel Quintanilla, procedente del grupo de Salamanca (Cruz Hernández) y de los alrededores del nódulo de Bueno y pronto convertido en primer animador (gracias al diccionario que coordinó) de la red alternativa; lo mismo cabe decir de su discípulo Vargas-Machuca, de Celia Amorós –procedente del nódulo valenciano regido por Garrido- y de Manuel Cruz –más joven, vinculado simultáneamente a Emilio Lledó y al círculo de Sacristán. Los casos ya mencionados de Peces-Barba, Rubio Carracedo, Javier Sádaba y Victoria Camps, ejemplifican la incorporación de algunos cristianos procedentes del polo escatológico en el sector agnóstico y más escéptico asociado al polo científico. Aquí también terminará desembocando la trayectoria de Javier Echeverría, un autor inicialmente incluido, como se verá, en otra región del

continente arangureniano. El tercer sector del nódulo de Aranguren estaría formado por un polo artístico, donde tendería a prevalecer la posesión de un capital vinculado al conocimiento de la literatura y a la familiaridad con las artes plásticas. García Calvo en Madrid y José María Valverde en Barcelona, serían los mentores respectivos de esta región filosófica. Aquí se advierte también la pretensión de ampliar el marco de una racionalidad confinada en los estrechos límites de la ciencia y la tecnología, rechazando al mismo tiempo todo intento de subordinar el ejercicio de la razón a la dogmática religiosa o al marxismo doctrinario. Por este motivo en algún momento –particularmente en los primeros años setenta- este polo se presentó como una cuarta vía, alejada al mismo tiempo de la escolástica, del cientificismo analítico y del escatologismo marxista. Se entiende que la actividad de la razón pasa por el encuentro y la acogida de una alteridad irreconciliable. En este sentido, frente a las escatologías reconciliadoras, se admiten los límites y la futilidad de la existencia, pero al mismo tiempo, frente a las estrechas miras del cientificismo y la filosofía analítica, se alberga la voluntad de traspasarlos. En la medida en que la religión y la ciencia se empeñaban en domesticar esta alteridad sometiendo su resistencia a un fundamento estable y luminoso, ambas quedaban descartadas como experiencias filosóficas cruciales. Ésta se encontraba en el arte, que da cabida a lo Otro –la locura, la embriaguez, la pérdida de la individualidad, lo místico, lo siniestro, lo mágico- de la razón sin abolir su diferencia radical. El artista es la figura que encarna a una razón ambivalente, pues capta lo pleno pero en formas huidizas.

Este polo artístico se puede definir entonces como representativo de una “razón trágica”, que tiende a aflojar las fronteras entre escritura filosófica y escritura literaria, advierte sobre los peligros de la “totalización” filosófica (“panfleto contra el todo”, afirmación de la “transitoriedad” y del “fragmento”) y convierte al “héroe” –en versiones variopintas que van desde el protagonista de la tragedia ática hasta el “dandy” pasando por los personajes del “nómada”, del “ángel caído” o del “piel roja”- en contrafigura ética del “filisteísmo” burgués. En esta región artista y vanguardista, cuyos habitantes, en su mayoría, se han aventurado en la creación literaria (novela, teatro, poesía e incluso libretos de ópera) hay que situar el efímero pero intenso episodio del “neonietzscheanismo español”.

Este movimiento, activo entre finales de los años sesenta y la primera mitad de los setenta, nació y creció estrechamente ligado a las iniciativas contraculturales de la bohemia madrileña y barcelonesa de la época. La energía emocional de esta “filosofía lúdica”, como también se la

denominó, procedía por otra parte de la recepción de la filosofía postestructuralista francesa (Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida) y de cierta lectura de algunos autores frankfurtianos (Adorno y Benjamin en particular).

De aquí surgirá también, una vez remansado el oleaje “nietzscheano” de la primera época, la renovación de la Estética filosófica española, con una amplia proyección mundana. Iniciativas como la Revista de la Gaya Ciencia, publicada a comienzos de los setenta (Tabares, 1977), o la celebración del Encuentro sobre Nietzsche en la Universidad Autónoma de Madrid durante el curso 1971-1972, intentaron integrar las versiones madrileña y catalana del neonietzscheanismo. Desde la segunda mitad de los setenta, los principales representantes de ese movimiento alteraron su trayectoria alejándose finalmente del radicalismo dionisíaco de su juventud. Dieron lugar entonces a proyectos filosóficos de corte más sistemático (la filosofía del límite de Eugenio Trías) e institucionalizado (desde el Col.legi de Filosofia, creado en Barcelona en 1976 hasta el Instituto de Estética y Teoría de las Artes, fundado en Madrid 1988), manteniendo siempre, en general, una fuerte proyección en el mundo periodístico, o a la migración hacia el polo científico, escindido ya entre los cultivadores de la filosofía de la ciencia y los dedicados a la filosofía moral y política (Mora, 1988).

Junto a este vasto “nódulo de Aranguren”, que llegará a ser dominante en los años 80, hay que referirse a otro nacido también de la red orteguiana. Se trata del “nódulo Sacristán”, constituido en torno al filósofo barcelonés, y que combinaba una epistemología de referencias analíticas y unos planteamientos ético-políticos vinculados al marxismo. Su punto de partida fue el Col.lectiu Crítica de Barcelona, constituido a mediados de los años 70. Las revistas que vertebrarán este grupo, verán la luz a finales de esa década. Se trata de Materiales y de Mientras Tanto. Los autores situados en la órbita de Sacristán suelen tener una fuerte relación con las ciencias sociales y una sólida formación epistemológica, además de implicarse activamente en el campo político. Aquí destacan filósofos como Jacobo Muñoz, Francisco Fernández Buey, Toni Doménech, Ramón Capella, Manuel Cruz, Félix Ovejero, Jorge Riechman y José María Ripalda (López Arnal et Al., 1999 y López Arnal y Vázquez Álvarez, 2007).

A mediados de los años 80, coincidiendo con la consolidación de la democracia, se producen algunos hechos significativos. La red oficial, incluso en sus núcleos más innovadores, pierde, no ya su primacía intelectual, sino su hegemonía intelectual. En 1983, con la división de áreas

consagrada por la LRU, la dinastía de Rábade queda vinculada al cultivo de la Historia de la Filosofía y a la reproducción escolar de los saberes filosóficos. Por su parte, los núdulos de Navarra, Asturias y Valencia se extinguen o entran en franco declive creativo. Lo mismo sucede con el de Manual Sacristán tras la muerte del maestro. El centro de atención del campo filosófico lo ocupó casi en toda su extensión el nódulo de Aranguren. Éste tenderá a subdividirse y sus miembros controlarán el acceso a las nuevas áreas emergentes: Filosofía Moral y Política, Lógica y Filosofía de la Ciencia y Estética y Teoría de las Artes. En los ochenta empezarán a ocupar enclaves tradicionalmente detentados por la red oficial: Rectorado de la Universidad Menéndez Pelayo (Raúl Morodo en 1980); dirección de la revista *Arbor*, órgano oficial del CSIC (Quintanilla en 1985); Instituto de Filosofía del CSIC (dirigido en 1986 por Javier Muguerza y en 1990 por Reyes Mate). La red orteguiana había terminado de conquistar la hegemonía institucional. La Transición Filosófica había terminado.

Referencias

- Abellán, José Luis (2002), “Ortega y Gasset y los Orígenes de la Transición Democrática”. Madrid, Espasa.
- Abellán, José Luis (1978), “Panorama de la Filosofía Española Actual”. Madrid, Espasa.
- Blázquez, Federico (1991), “La Traición de los Clérigos en la España de Franco”. Madrid, Trotta.
- Bolado, Gerardo (2001), “Transición y recepción: La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX”. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo / Centro Asociado a la UNED en Cantabria.
- Bourdieu, Pierre (1991), “La Ontología Política de Martin Heidegger”. Barcelona, Paidós.
- Collins, Randall (2005), “Sociología de las Filosofías. Una teoría global del campo intelectual”. Barcelona, Editorial Hacer.
- Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert (2006), “Xavier Zubiri: la soledad sonora”. Madrid, Taurus.
- Díaz, Elías (1992), “Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)”. Madrid, Tecnos.

- Flórez Miguel, Cirilo (1978), “Panorama de la vida filosófica en España, hoy” en Heredia Soriano, A. (ed.): *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 119-144.
- Fuentes Aragonés, Juan F. (2006), “‘Lo que los españoles llaman la transición’ Evolución histórica de un concepto clave”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 36 (1), pp. 131-149.
- Gracia, Jordi (1996), “Estado y Cultura: los intelectuales universitarios bajo el franquismo (1940-1962)”, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- Heredia Soriano, Antonio (1977), “La vida filosófica en la España actual”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 3, pp. 417-442.
- Heredia Soriano, Antonio (1978), “La Filosofía en el Bachillerato Español (1938-1975)” en Heredia Soriano, A. (ed.): *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 83-118.
- Jiménez García, Antonio (1982), “El Instituto ‘Luis Vives’ de Filosofía del CSIC” en Heredia Soriano, A. (ed.): *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, tomo 2, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 23-66.
- Jiménez García, Antonio (1992), “Anales del Seminario de Metafísica: estudio cuantitativo y de contenido” en *Anales del Seminario de Metafísica: estudio cuantitativo y de contenido*, N° Extra de Homenaje a Sergio Rábade, pp. 101-102.
- Kusch, Martin (2000), “The Sociology of Philosophical Knowledge: a Case study and a Defense” en Kusch, M. (ed.): *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 15-38.
- López Arnal, S. et Al. (1999), 30 Años Después. Acerca del Opúsculo de Manuel Sacristán Luzón, “Sobre el Lugar de la filosofía en los Estudios Superiores”, Barcelona, EUB.
- López Arnal, S. y Vázquez Álvarez, I. (eds.) (2007), “El Legado de un Maestro. Homenaje a Manuel Sacristán”. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas.

- López Quintás, Alfonso (1970), “Filosofía Española Contemporánea”, Madrid, BAC.
- Martín, Antonio (1974), “Los Estudios de Filosofía (1960-1971)”, *Teorema*, IV, 2, pp. 279-286.
- Montoro Romero, Ricardo (1981), “La Universidad en la España de Franco (1939-1970). Un análisis sociológico”, Madrid, CIS.
- Mora, Antoni (1988), “Filosofía catalana contemporánea” en Heredia Soriano, A. (ed.): *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 157-182.
- Morán, Gregorio (1998), “El Maestro en el erial”. Barcelona: Tusquets.
- Moreno Pestaña, José Luis (2005), “La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne” en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 112, pp. 13-42.
- Moreno Pestaña, José Luis (2008), “Filosofía y Sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico”, Madrid, Siglo XXI.
- Moreno Pestaña, José Luis y Vázquez García, Francisco (eds.) (2006), “Pierre Bourdieu y la Filosofía”, Barcelona, Montesinos.
- Pinto, Louis (2007), “La Vocation et le Métier de Philosophe. Pour une Sociologie de la Philosophie dans la France Contemporaine”, Paris, Senil.
- Pintor Ramos, Antonio (1976), “Revistas Filosóficas Españolas” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 3, pp. 443-457.
- Piñol, José María (1999), “La Transición Democrática de la Iglesia católica española”, Madrid, Trotta.
- Ribas, Pedro (2006), “Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo” en Couceiro-Bueno, J.C. (ed.), *Pensar en tiempos de oscuridad*. Homenaje al profesor Sergio Vences, A Coruña, Universidade da Coruña, Servizio de Publicacions, pp. 31-47.
- Rivera de Ventosa, Enrique (1978), “La Evolución del pensamiento eclesiástico de España (1939-1975)” en Heredia Soriano, A. (ed.): *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 275-292.

- Rodríguez de Lecea, Teresa (1990), “El ‘Instituto Fe y Secularidad’ de la Universidad de Comillas (Madrid) y su actividad filosófica (1967-1987)” en Heredia Soriano, A. (ed.): *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 185-200.
- Sánchez González, Juan (2007), “La historia del tiempo presente en España y los estudios sobre la Transición Democrática española: un balance y algunas reflexiones”, en Quirosa-Cheyrouze y Muñoz, R. (coord.), *Historia de la transición en España. Los inicios del proceso democratizador*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 45-60.
- Tabares, Juan Carlos (1977), “Pensamiento [Capítulo 6]” en *Equipo Reseña: La Cultura Española durante el Franquismo*, Bilbao, Ed. El Mensajero, pp. 143-168.