

Circunstancia. Año XI - N° 30 - Enero 2013

Sumario

(Para navegar por la Revista, utilice el **MENÚ DE LA IZQUIERDA**)

SUMARIO / TABLE OF CONTENTS

LA TRANSICIÓN FILOSÓFICA ESPAÑOLA: UNA REVISIÓN

Presentación

José Lasaga Medina
Coordinador del número.

Artículos

La circunstancia de Herederos y pretendientes.
Francisco Vázquez García.

La transición filosófica. (Reflexiones político-intelectuales).
Antonio García Santesmases.

La invención del orteguismo.
José Lasaga Medina.

Miscelánea

El mal sufrido como vía de acceso a la trascendencia: una revisión del problema del mal en Paul Ricoeur.
Juan Pablo Martínez Martínez.

Reseñas y noticias bibliográficas

Fernando Vallespín: La mentira os hará libres. Realidad y ficción en la democracia.
Por Gustavo Román Jacobo.

Articles

The circumstance of Heirs and Pretenders.
Francisco Vázquez García.

The philosophical transition (Political-intellectual reflections).
Antonio García Santesmases.

The invention of "orteguismo"
José Lasaga Medina.

Miscellany

The evil suffered as the access to transcendence: a review of the problem of evil in Paul Ricoeur.
Juan Pablo Martínez Martínez.

Imprimir

Circunstancia. Año XI - N° 30 - Enero 2013

Presentación

LA TRANSICIÓN FILOSÓFICA ESPAÑOLA: UNA REVISIÓN

El 1 y 2 de junio de 2010 tuvo lugar en la entonces Fundación Ortega y Gasset una jornada académica bastante excepcional. El autor de la investigación que se recogía en el libro *La filosofía española: herederos y pretendientes*. Una lectura sociológica (1963-1990), Francisco Vázquez, catedrático de la Universidad de Cádiz, se reunía, entre otros, con algunos de sus "objetos" de investigación en una especie de *tableau vivant* destinado a que estos discutieran con aquél sus interpretaciones, hipótesis de trabajo, en fin, conclusiones. De entre los protagonistas del libro, asistieron Félix Duque, Juan Manuel Navarro Cordón, Victoria Camps, Javier Muguerza, Miguel Ángel Quintanilla y Jacobo Muñoz.

En este monográfico de la revista **Circunstancia**, hemos invitado al profesor Vázquez a que presentara, después de un tiempo de rumia prudencial, sus impresiones de aquel encuentro. El resultado es el artículo que damos en primer lugar, "La circunstancia de herederos y pretendientes", donde Vázquez, además de esas impresiones, analiza las reseñas y comentarios que el libro ha producido en sus dos años largos de andadura y que, como comprobará el lector, no han sido pocas. Acompañan al texto de Vázquez otros dos ensayos centrados en el mismo asunto, las relaciones sincrónicas y diacrónicas de las instituciones y agentes sociales, individuales y colectivos que actuaron en el escenario —o campo, como prefiere decir el autor, de acuerdo con la metodología de la investigación—elegido. El texto de Antonio García Santesmases, "La transición filosófica. (Reflexiones político-intelectuales)", relaciona la transición filosófica con la transición política y propone algunas observaciones y críticas que sin duda enriquecen el debate. Finalmente mi artículo "La invención del orteguismo" discute el papel que se atribuye en su hipótesis a la participación de los "orteguianos católicos" en la configuración de la "red alternativa", los "pretendientes", que terminan, consumada la transición política, ocupando los puestos de mayor relevancia en las instituciones de la filosofía española, especialmente en los departamentos universitarios y sus cátedras.

Aquella reunión y esta publicación fueron posibles gracias a la colaboración de la Fundación Ortega-Marañón — para nombrarla ahora por su denominación actual— y el Proyecto de Investigación La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos (FI2009-11707). Los miembros de este último (Gerardo Bolado, Jorge Brioso, Jesús M. Díaz Álvarez, José Emilio Esteban, José Lasaga, Rafael Lorenzo, Lucia Parente, Stascha Rohmer y Agustín Serrano de Haro) pensaron que el libro del profesor Vázquez era una excelente oportunidad para echar a andar, pues la historia de la filosofía española contemporánea quizá sólo pueda entender cabalmente sobre el trasfondo de las presencias y ausencias en ella de Ortega y sus discípulos.

La participación en el encuentro de los investigadores del proyecto, todos ellos buenos conocedores de nuestra tradición de pensamiento, junto al autor, una buena parte de los protagonistas, otros invitados relevantes y un numeroso público, dio lugar a vivos y apasionados debates, con una riqueza de matices y de puntos de vista que no suele ser habitual en nuestra excesivamente compartimentada y sectorializada vida académica.

José Lasaga Medina
Coordinador del número.

Imprimir

Circunstancia. Año XI - N° 30 - Enero 2013

Artículos

LA CIRCUNSTANCIA DE HEREDEROS Y PRETENDIENTES

Francisco Vázquez García

[Resumen-Palabras clave](#) / [Abstract-Keywords](#) / [Fechas](#)

Un privilegio epistemológico
Críticas y Respuestas
Reconocimientos y Respuestas
Notas
Referencias bibliográficas

Un privilegio epistemológico

Para un investigador en el ámbito de la sociología de los intelectuales, constituye sin duda un insólito privilegio epistemológico, poder reunirse con sus objetos de estudio sometiendo al juicio de los mismos el resultado de su tarea. De esa merced me fue dado disfrutar en las Jornadas sobre la Transición Filosófica Española celebradas en Madrid entre el 1 y el 2 de junio de 2010. Gracias a los desvelos del grupo de investigación -sobre la escuela de Madrid- comprometido en la organización del acto (Jesús M. Díaz, Antonio García Santasmases y José Lasaga), la generosidad de la Fundación Ortega y Gasset y la amplitud de miras de los numerosos participantes en las sesiones, se pudieron contrastar las hipótesis que planteaba mi libro con los puntos de vista expuestos por una nutrida representación de los que habían protagonizado el mencionado proceso de cambio en el campo filosófico español.

En el encuentro del que hablamos estuvo presente una parte no menor de la muestra de cincuenta autores seleccionados en Herederos y Pretendientes como base del estudio. Si nos atenemos a la distribución nodular propuesta en esta exploración, hay que decir que en Madrid se dieron cita -a título de ponentes o simplemente asistiendo a las sesiones- filósofos próximos al eje Rábade-Montero (Navarro Cordón, Félix Duque, José Luis Villacañas, Javier San Martín), otros vinculados a la órbita de Aranguren (Javier Muguerza, Victoria Camps, Elías Díaz, Pedro Cerezo, Manuel Fraijó) y alguno que había pertenecido al círculo de Sacristán (Jacobo Muñoz). El nódulo de Gustavo Bueno no estaba como tal representado, [1] aunque algunos de los conferenciantes (Miguel Ángel Quintanilla y Amelia Valcárcel) lo habían frecuentado en su juventud. Junto a estos hay que mencionar la presencia de pensadores españoles más jóvenes (Antonio Campillo, Miguel García-Baró) así como de reconocidos estudiosos del periodo en cuestión (Díaz Salazar, Gerardo Bolado y los integrantes del proyecto sobre la "escuela de Madrid"). El mencionado privilegio epistemológico se reveló no obstante, en el curso de este encuentro, como un arma de doble filo. Aunque permitía comparar los análisis que propuse en el libro con la perspectiva de sus protagonistas, parecía sugerir, engañosamente, que los "individuos" estudiados coincidían con los "individuos empíricos" que tenía delante de mí. [2] Nada más lejos de la realidad, puesto que los primeros forman parte de un espacio conceptual, son entidades modelizadas, construidas ex profeso con el propósito de explicar ciertas relaciones fácticas. En ningún caso se trata de "fotografías" de los individuos empíricos. Esta confusión, reforzada por la coincidencia del nombre propio, fue origen, como se verá más adelante, de algunos malentendidos.

Mi intención ahora no es resumir el contenido del libro, sino más bien realizar un sumario balance de las críticas vertidas acerca del mismo y recogidas tanto en las Jornadas de la Fundación Ortega y Gasset como en distintas recensiones y comentarios publicados con posterioridad. No obstante parece obligado hacer referencia previa, aunque sea esquemáticamente, a los propósitos, la metodología y las hipótesis formuladas en esa investigación. En ella se exploraban las transformaciones del universo filosófico español durante el periodo que abarca desde el inicio del Concilio Vaticano II hasta la fundación en 1990 de la revista Isegoría. Para ello se utilizaban los instrumentos metodológicos proporcionados por una disciplina en estado naciente: la sociología de la filosofía. Este enfoque pretende ante todo evitar la falsa dicotomía establecida entre las perspectivas internalista y externalista, atendiendo a la experiencia filosófica en todas sus facetas, esto es, no sólo a la dimensión intelectual o cognitiva, sino también a otros aspectos que entrelazan lo institucional con lo afectivo, lo expresivo y el poder: las redes de intereses profesionales y los procesos de acumulación de capital académico; las tomas de posición política y religiosa en relación con el origen familiar, la trayectoria escolar y la procedencia de clase de los filósofos. [3]

En Herederos y Pretendientes se trataba de combinar las herramientas conceptuales que en esta disciplina habían suministrado los tres principales enfoques existentes: la sociología de los campos filosóficos elaborada por Bourdieu y sus discípulos (Pinto, Boschetti, Fabiani), la sociología de los rituales y redes de filósofos (Randall Collins) y la sociología del conocimiento filosófico (Martin Kusch). Se pretendía articular los tres tipos de metodología en una síntesis histórica que se encuadra dentro un trabajo colectivo cuyo eje se encuentra en la Universidad de Cádiz y que viene prolongándose desde hace varios años. [4]

De un modo más específico, el trabajo distingue, en la época mencionada, dos grandes redes de pensadores que obedecen a formas diferenciadas de socialización filosófica: la llamada "red oficial" (los "herederos"), que se

identifica con el tipo de filosofía predominante, tras la Guerra Civil, en las instituciones de investigación y educación superior, y la denominada "red alternativa", que se vincula a una filosofía subordinada en el ámbito académico pero que acabó convirtiéndose en hegemónica en el plano de la consagración intelectual.^[5] La "transición filosófica", esto es, la homologación de la filosofía que se practicaba en España con las corrientes que conocían su pleno desarrollo en el mundo occidental del último tercio del siglo XX, habría sido el resultado de un encuentro entre la propia deriva interna de la red oficial, donde algunos sectores iniciaron una apertura a la modernidad filosófica, y la gestación de nuevos núcleos de pensadores en el interior de la red alternativa.

Cada una de las redes mencionadas se corresponde con un estilo de socialización filosófica y por tanto con un habitus filosófico diferenciado. Las secciones de filosofía de las Universidades centrales de Madrid y Barcelona, el Instituto Luis Vives del CSIC y los centros de educación superior bajo tutela eclesiástica, que dominaban, todavía en las décadas de 1960 y 1970, la vertiente temporal (académica) de la institución filosófica, promovían un tipo de carrera y de perfil de filósofo que se ajustaba bien al modelo del insider descrito por Gil Villegas (1996: 102-108).

Con un origen social relativamente modesto y a menudo de procedencia rural, estos "oblatos" del mundo académico solían ser alumnos aplicados y con expediente académico ejemplar. Para la confección de sus tesis y tesis doctorales, optaban por temas y autores de un canon ortodoxo que, a partir de la década de los sesenta, se amplió incorporando a los clásicos modernos y contemporáneos (Kant, idealismo alemán, Husserl, Heidegger). Por otro lado era frecuente en estos insiders la estancia de estudios en Alemania, en particular gracias a una beca del Instituto Luis Vives, y el paso por un centro de Bachillerato tras ganar las correspondientes oposiciones a cátedra. En general estos insiders accedían pronto al funcionariado universitario, ocupaban cargos en la institución y solían caracterizarse por una producción de corte erudito o destinada al mercado escolar (manuales de filosofía para el bachillerato y la Universidad, antologías de textos, etc.). Frecuentaban raramente los medios de comunicación y las revistas intelectuales y publicaban en revistas profesionales y especializadas y en colecciones editoriales de proyección académica (como la "biblioteca hispánica de filosofía" en Gredos). Su respaldo simbólico lo constituía principalmente el conocimiento técnico de la Historia de la Filosofía, acompañado a veces de una familiaridad importante con los estudios teológicos.

El otro polo englobaba un tipo de docencia filosófica realizada fuera de las secciones de filosofía (y cuando tenía lugar en éstas, impartida en disciplinas jerárquicamente subordinadas, como Ética y Sociología, Estética o Psicología) e incluso al margen del espacio universitario. Esta práctica de la filosofía se concentraba en una red intelectual con fuerte presencia de orteguianos católicos y de falangistas zubirianos,^[6] en un universo institucional que iba desde el Instituto de Humanidades y el Instituto de Estudios Políticos hasta la Sociedad de Estudios y Publicaciones, pasando por las asignaturas filosóficas presentes en las facultades de Derecho, Ciencias Políticas y Económicas, Filosofía y Letras (materias comunes) o la escuela de Arquitectura.

Aquí aparecían profesores con un formato diferente, de outsider: una procedencia social generalmente más elevada y de raíces urbanas; cierta preparación en ciencias sociales o en lógica y metodología de la ciencia, o bien contando con un importante capital artístico y literario; una trayectoria académica más irregular, mayor proximidad a los medios de comunicación y a las revistas intelectuales y una mayor proclividad hacia el ensayo e incluso hacia la creación literaria.

El modelo del insider se localiza en los núcleos filosóficos de la red oficial, incluidos aquellos que iniciaron un movimiento de renovación en la década de los 60. En efecto, esta red perdió pronto su hegemonía intelectual, a pesar de iniciarse en ella un proceso de renovación que da lugar a dos núcleos 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. 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 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, aun siendo ideológicamente muy dispares, defendieron una redefinición del canon textual, incorporando la filosofía moderna desde Descartes hasta Heidegger, pasando por los empiristas, Kant, Hegel y Husserl.

Junto al academicismo ortodoxo del Opus y de los rabadianos, 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).

Mientras tanto, la red alternativa, en la que predominaba el perfil del outsider, 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 núcleo 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[7] 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.[8] 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 (a través de la figura de Paulino Garagorri) y forjados en la tradición de la filosofía analítica. Revistas como *Sistema* –fundada en 1973 por un grupo de intelectuales afines al socialismo y dirigida por Elías Díaz- y *Teorema* –órgano del núcleo 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 aledaños del núcleo 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 núcleo valenciano regido por Garrido- y de Manuel Cruz –más joven, vinculado simultáneamente a Emilio Lledó y más indirectamente 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 núcleo de Aranguren estaría formado por un polo artístico,[9] 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, el mito, 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.

Junto a este vasto “núcleo 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 “núcleo 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.

Críticas y Respuestas

A continuación enumeraré las principales críticas recibidas por *Herederos y Pretendientes*, respondiendo con brevedad, en cada caso.

1) Se ha sugerido que el libro da pie a hacer “tabla rasa” de todas las contribuciones historiográficas anteriores que se ocupan de la filosofía española durante el periodo de la Transición. Esto tendría que ver con la exigencia de poner entre paréntesis las tentativas de organizar la filosofía española reciente atendiendo a criterios como las “áreas de conocimiento”, las “corrientes” y las “generaciones”.[10]

A esta apreciación sólo se puede contestar diciendo que el trabajo realizado en el libro habría sido imposible de no sustentarse en la tarea previa realizada por otros compañeros (José Luis Mora, Antonio Heredia, Gerardo

Bolado, José Luis Abellán, José Luis Villacañas, Gustavo Bueno, Antonio Jiménez, Maceiras Fafián, entre otros muchos). Que el panorama filosófico nacional aparece distribuido en corrientes y áreas es un Factum indiscutible. Ahora bien, esa situación es el resultado de luchas en el interior del campo filosófico, de modo que las propias áreas (su jerarquía, sus denominaciones, sus fronteras) y la misma delimitación de las corrientes, deben comprenderse como instrumentos en el interior de esas luchas, no como rótulos neutros que permitan estructurar científicamente el objeto de estudio. Lo estático y reificado de esos marcadores y divisiones debe ser dinamizado viendo su funcionamiento y movilidad en el interior de los conflictos que vertebran el campo.

2) En esta misma dirección se ha sostenido que el trabajo soslaya precipitadamente el "método de las generaciones". [11] En rigor, la terminología derivada de la sociología de los intelectuales de Bourdieu ("campo", "habitus", etc.) o de Randall Collins ("red"), [12] es perfectamente traducible al lenguaje de las "generaciones". El problema consiste, entre otras cosas, en que dentro la historiografía española se hace frecuentemente una utilización confusa del concepto de "generación", sin distinguir entre "situación", "complejo" y "unidad generacional". [13] Así, los diferentes nodulos diferenciados en el libro podrían asimilarse sin problemas a otras tantas "unidades generacionales" dentro de un mismo "complejo generacional". Lo que la noción de "nódulo" —que remite a la de red— añade, es la referencia a cadenas y constelaciones de filiación entre maestros y discípulos.

3) Se ha insistido también en que Herederos y Pretendientes privilegia el punto de vista "pragmático" sobre el "semántico". [14] esto es, se queda en la proyección puramente externa e institucional de la actividad filosófica, minusvalorando el análisis interno del discurso teórico, las arquitecturas conceptuales que especifican a cada "nódulo" y que singularizan a la filosofía en el conjunto de la cultura. Esto ha llevado incluso a afirmar que el autor opera con un "concepto militantemente antiespeculativo de la filosofía". [15] Sin mencionar la expresión, puesto que el libro previene explícitamente respecto a ella, estos autores parecen de algún modo renovar el anatema de "reduccionismo sociologista" lanzándolo contra la propuesta presentada. Algunas de las objeciones presentadas en las Jornadas iban también en esta dirección. Como si la intención de Herederos y Pretendientes consistiera básicamente en cartografiar las luchas y las alianzas urdidas por los filósofos con el único afán de acumular poder académico.

Esta acusación yerra el blanco por distintos motivos. Los filósofos no son agentes racionales empeñados en una pugna sin cuartel para acumular capital institucional. Se trata de sujetos socializados, inmersos prerrelexivamente en un universo de problemas y de bienes simbólicos no elegidos por ellos y que estructuran el campo en el que se emplazan. El logro de capital académico o social forma parte de su actividad, pero lo que la singulariza como actividad filosófica es la lucha por el reconocimiento de una especie particular de capital simbólico: el capital filosófico. Un filósofo puede lograr la consagración académica en el microcosmos de sus pares, pero lo que marca su grandeza como filósofo es —y sigo aquí una distinción estipulada por José Luis Moreno Pestaña, su consagración intelectual (el reconocimiento por parte de los otros filósofos) y especialmente su autonomía creativa (la capacidad de crear un dispositivo conceptual fecundo). Esto exige que sus pulsiones de triunfo —su libido dominandi— deban plegarse a una puesta en forma filosófica, a un trabajo conceptual donde lo que cuenta son sus recursos filosóficos (libido sciendi).

Obviamente, los perfiles de este trabajo de puesta en forma conceptual se captan mejor desde la sociología de la filosofía, cuando se trabaja a escala micro, por ejemplo analizando la trayectoria intelectual de un autor. Valgan por ejemplo los estudios de Bourdieu sobre Heidegger, de Ana Boschetti sobre Sartre y Les temps modernes o de Moreno Pestaña sobre Foucault y Jesús Ibáñez. En el caso de Herederos y Pretendientes este análisis fino, atento a la potencia especulativa y a los componentes semánticos del discurso filosófico, resultaba más difícil dada la vasta cantidad de pensadores y pensadoras concernidos. [16] No obstante, y creo que esto lo muestran especialmente los apartados dedicados a Javier Muguerza, Fernando Savater y Eugenio Triás, se ha tratado de dar cuenta de los filosofemas involucrados e incluso de las transformaciones teóricas en el itinerario de un mismo pensador. En trabajos posteriores al libro hemos intentado mostrar, a través de exploraciones muy delimitadas cronológicamente, [17] que la sociología de la filosofía permite estudiar con más rigor y meticulosidad si cabe que la historiografía filosófica "internalista", las variaciones semánticas y los desplazamientos conceptuales en la singladura de un pensador.

A fin de cuentas se apunta a la superación de la dicotomía entre enfoques pragmáticos y semánticos o entre el privilegio de la especulación y el de la institución. La cuestión es captar la experiencia filosófica como una totalidad compleja, donde la dimensión cognitiva (el trabajo conceptual) está trabada con la faceta política, religiosa, familiar o estética del autor considerado. Hay que dejar a un lado la presentación del filósofo como un puro sujeto pensante, restituyendo en cambio su condición de hombre (o de mujer) de "carne y hueso" inserto en un contexto histórico determinado. En esta crítica de la historia textualista y en el fondo puramente escolástica de la filosofía no se trata de innovar nada, sino de seguir las lecciones de viejos maestros: desde el Spinoza del Tratado teológico-político hasta el Ortega del "Prólogo" a la Historia de la Filosofía de Émile Brehier.

4) Alguno podría pensar que esta apelación al "hombre de carne y hueso" está en contradicción con un aparato conceptual frío y distanciado (tomado en parte de Pierre Bourdieu, de Randall Collins o de Martin Kustch) que parece enfatizar el peso de los determinismos sociales (del espacio social en general o del universo filosófico en particular) sobre la creatividad individual. Se entra aquí en una cuarta objeción planteada por algunos comentaristas: en Herederos y pretendientes se somete la rica realidad empírica de la filosofía española reciente, donde el impulso principal procedería de los individuos singulares y de su pasión filosófica, [18] a un rígido corsé metodológico y conceptual que parece solazarse invocando el protagonismo de las regularidades sociales y de los condicionamientos institucionales.

En esta crítica parece olvidarse una cautela epistemológica elemental. Las ciencias históricas estudian el mundo construyendo configuraciones idealtípicas que permiten ofrecer una inteligibilidad comparativa de los hechos y las relaciones exploradas. [19] En este caso se trata de conformar un modelo que permita entender en su complejidad —y no sólo en sus aspectos especulativos y teoréticos— la experiencia filosófica de los agentes implicados. Pero estamos hablando de una construcción sistemática e idealtípica no de una fotografía de tamaño natural. Los individuos que ahí aparecen son conglomerados de atributos seleccionados, diseñados ex profeso y con fines de comparación. Muchos de los participantes en las Jornadas de la Fundación Ortega y Gasset tendían

a confundir estas fabricaciones idealtípicas con un calco de sus propias biografías, de ahí sus recelos ante lo que veían como "simplificaciones" o versiones "sesgadas" de sus propias vidas y de una "rica" y "abigarrada" realidad, siempre renuente al concepto.

En el modelo propuesto, por otra parte, la filosofía se comprende como una actividad comunicativa y por ende colectiva (las "coaliciones en la mente" a las que se refiere Collins); no se está ante una aventura solitaria, como parece sugerir falsamente el Pensador de Rodin y como a muchos filósofos (el mito del "lobo estepario" o del pensador en "vuelo libre") les gusta también presentarse. En esa configuración, cada elemento (agentes, trayectorias, redes, nodulos, formas de escritura, instituciones, etc) se comprende relacionamente, diferencialmente en contraste con los demás. Se trata de evitar así la falsa inmediatez del enfoque idiográfico (como en los estudios sobre "el autor y su obra", cuyo mejor ejemplo tal vez sea *L'idiot de la famille*, de Sartre), que aparentemente se refiere al "individuo concreto" y de "carne y hueso", pero que en realidad se ocupa de una realidad abstracta, al no ser construida en el interior del sistema de relaciones, de la totalidad histórica o configuración que permite pensarla.

5) Un apartado especial dentro de las críticas a Herederos y pretendientes lo constituyen las lagunas o ausencias advertidas en el trabajo. Algunos de los participantes en las Jornadas o comentaristas del libro tan relevantes como José Luis Villacañas (2010: 28), por ejemplo, echaron en falta la presencia en el libro de figuras filosóficas tan descolantes como Emilio Lledó (nacido en 1927).^[20] Es cierto que este influyente pensador, aunque aparece referido en mi trabajo (por ejemplo cuando aludo al "caso Lledó" o dentro del apartado dedicado al grupo de Sacristán), no es tratado con la extensión y profundidad que merece su obra. El problema es que Emilio Lledó, pese a contar con hallazgos teóricos propios y con un importante elenco de discípulos (Manuel Cruz, Miguel Ángel Granada, Juan José Acero, entre muchos otros), formados principalmente en el curso de los seminarios barceloneses impartidos por el maestro, nunca llegó a constituir un nódulo identificable. Debido sin duda a su prolongada socialización filosófica en Alemania (hijo de un oficial republicano expulsado del ejército, sin familiaridad inicial con las redes falangistas o integristas que permitían la promoción intelectual) y a la marginación que sufrió durante el franquismo,^[21] Emilio Lledó carecía del capital social suficiente —nada que ver con los entramados mediáticos, editoriales, políticos o académicos que respaldaban, de modo variable según el caso a figuras, como Bueno, Garrido, Millán Puelles, Rábade, Aranguren e incluso Manuel Sacristán— para conformar un nódulo propio.

Respecto a Herederos y Pretendientes se ha hecho notar asimismo en falta el análisis de los vínculos con la filosofía española del exilio (Villacañas 2010: 28). Sin duda, quitando algunas menciones aisladas a los vínculos de Ferrater Mora con Jesús Mosterín o de Mindán con Gaos y poco más, el libro no atiende a esta cuestión. Por una parte el propio método, centrado en la exploración de los "campos", refuerza una demarcación territorial muy restringida al espacio nacional y no favorece quizás el estudio de las alianzas e interpenetraciones con campos foráneos. Por otro lado Herederos y Pretendientes forma parte de un trabajo colectivo. Decidí dejar a un lado el estudio de las relaciones con el exilio, dado que otro investigador de nuestro equipo —Alejandro Estrella González, hoy profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana de México— se estaba dedicando precisamente al análisis del más importante grupo de filósofos españoles transterrados: los que se trasladaron al país azteca dando lugar al Colegio de México.

En esta misma línea se sitúa la observación, presentada por Antonio Campillo (2011: 151-52), a propósito de la ausencia, en el libro, de un estudio específico y en clave de género, dedicado al papel desempeñado por las pensadoras femeninas en el campo filosófico español durante la Transición. Este análisis queda por hacer, en efecto, pero merece llevarse a cabo, dada su relevancia, en una monografía específica y con la amplitud requerida, no a modo de un excursus o apéndice dentro de mi propio trabajo. En cualquier caso, más que una investigación sobre la presencia de las mujeres en el campo filosófico español, lo que está pendiente es todo un análisis del subtexto de género (de la retórica de lo masculino y lo femenino) involucrado en el discurso de la filosofía española de la época.^[22]

Junto a estas críticas principales, hay que mencionar otras discrepancias de detalle. Por ejemplo, la tesis de Gerardo Bolado (2001), que presenta el periodo de la transición filosófica española como una época de recepción —contrapuesta a otras etapas en las que primaría la "recuperación"— por su dependencia respecto a la importación de corrientes teóricas foráneas y por el olvido correlativo de la propia tradición. En el libro (páginas 391-393) ya intentamos cuestionar el carácter "abstracto" de esta contraposición entre "recepción" y "recuperación", ejemplificando los modos por los que, lejos de ser antagónicas, las dinámicas de recuperación y de recepción se articulan recíprocamente. La crítica de esta dicotomía ya había sido expuesta por Pedro Ribas;^[23] José Carlos Mainer, por su parte, ha mostrado recientemente de qué manera la tendencia al epigonismo intelectual auspiciada desde los años sesenta (primacía de la "recepción") implicó en España una remodelación del canon de la propia modernidad española (exigencia de "reuperación"), desde la generación del 98 a la herencia del socialismo español.^[24]

En el curso de las Jornadas que tuvieron lugar en la Fundación Ortega y Gasset, Miguel Ángel Quintanilla realizó por otra parte una observación de interés. Después de mostrar su reconocimiento por la cartografía intelectual realizada en el libro, lamentó que el análisis en el que se sustentaba fuera puramente cualitativo. Este comentario no se echado en saco roto. Por eso, con la ayuda del sociólogo y amigo Ildfonso Marqués, de la Universidad de Sevilla, muy versado en las técnicas de análisis estadístico, hemos trazado un análisis multifactorial de correspondencias que permite reconstruir el espacio de la transición filosófica española, proporcionando elementos probatorios de tipo cuantitativo, a favor del modelo presentado en Herederos y Pretendientes.^[25]

Reconocimientos y Respuestas

Aunque el propio autor de Herederos y Pretendientes no sea el sujeto más adecuado para hacer el recuento de las virtudes que los comentaristas han podido encontrar en este libro, un recuento de las mismas puede ser de utilidad para sondear hasta qué punto la comunidad filosófica española considera necesario tener una conciencia clara de su pasado reciente.

Una parte de los comentarios (Fernández Cáceres 2010, Gracia 2010, Ramis Barceló 2010, Campillo 2011) pondera la coherencia del panorama presentado, frente a la tendencia a trazar frescos impresionistas y difusos, fundados en taxonomías dudosas. Alguno sugiere que esto tiene que ver con el carácter "innovador" de la perspectiva ensayada (Cuesta 2010). Con más énfasis todavía, buena parte de los revisores –algo bastante extendido también en las intervenciones de las Jornadas de junio de 2010– resalta la tonalidad "ecuaníme" (Muguerza 2010), "equilibrada" (Gracia 2010), la "medida del juicio" (Campillo 2011), la mirada "ajena a todo ajuste de cuentas" (Barrios 2010, Ramis Barceló 2010) y el "espíritu contemplativo" (Villacañes 2010). Pero este juicio tampoco parece ser unánime, porque, según advierte Patricio Peñalver (2011: nota 14), es un "libro decidido firmemente a irritar". En esa misma dirección parecían situarse las consideraciones de Navarro Cordón, expuestas en el curso de las mencionadas Jornadas. Por otro lado y sin negar el logro de cierto distanciamiento, se ha señalado también que el autor inclina sus simpatías hacia los "pretendientes" (Sauquillo 2011, Ramis Barceló 2010).

No puedo negar cierta sorpresa ante algunos de estos juicios. Con la idea, inspirada por Marx, de que sólo puede criticarse la realidad existente criticando al mismo tiempo las representaciones de esa realidad, mi objetivo era trazar, valiéndome de los instrumentos de objetivación que proporciona la sociología, un mapa no sólo liberado de los prejuicios partidistas y del irenismo descafeinado, sino también que permitiera dar cuenta de las representaciones que los propios filósofos españoles se hacían de su propio campo. Se trataba en cierto modo de mostrar que las ideas de los filósofos españoles sobre su propio universo formaban parte de los envites de ese universo. Ahora bien, para mi sorpresa, los más irritados por el libro han sido, en general, los que yo creía, en cierto modo rehabilitar. He intentado subrayar el papel crucial desempeñado por un buen número de profesores de origen relativamente modesto, ceñidos a la vía regia y al canon fijado por la institución, insiders centrados en tareas escolares y de erudición, cuyo compromiso ha sido imprescindible para que en España se cuente –sobre todo en comparación con lo que sucedía hace cincuenta años– con elementos básicos para el trabajo filosófico: buenas ediciones y traducciones de los clásicos y excelentes monografías académicas. Entendía sin embargo que se podían sentir heridos por el libro aquellos cuyo vanguardismo, brillantez creativa y menosprecio por las minucias académicas traducían una procedencia y unos recursos culturales y sociales privilegiados. El hecho de que parezca haber sucedido lo contrario de lo que esperaba hace que me pregunte hasta qué punto el sector de los intelectualmente dominados (los insiders) no se encuentra sometido a los principios que encuadran la mirada de los intelectualmente dominantes (los outsiders), hasta el punto de considerar ellos mismos como inferiores las virtudes de la erudición, el trabajo filológico o las habilidades didácticas.

Por último hay que recordar los comentarios que insisten en la utilidad del libro a la hora de trazar un diagnóstico práctico acerca de las carencias y las fragilidades de la comunidad filosófica española en la hora presente. En este aspecto el trabajo serviría como propedéutica idónea para el estudiante de filosofía que quiera saber el terreno que pisa (Velasco 2010). Se trataría también de un preámbulo necesario para calibrar de dónde proceden las miserias actuales de la filosofía licenciada en nuestro país (Campillo 2011). Sin embargo, los mismos que reconocen este valor en el libro, le reprochan al autor (Villacañes 2010, Sauquillo 2011) no haberse atrevido a culminar este trabajo por sí mismo, deteniendo el análisis no en 1990 sino en el momento actual. A estos argumentos sólo puedo contestar diciendo que el propósito de la investigación era suministrar herramientas para ayudar a abrir un debate que considero necesario. De hecho, un elemento en el que son coincidentes algunos comentaristas (Villacañes 2010, Moreno Pestaña 2012b) es que la falta de colaboración e hibridación con las ciencias humanas (y su correlativa concentración en el comentario de textos) propia de la filosofía española actual se explica bien recurriendo al libro. [26] En el libro no se trataba sin embargo de arriesgar un juicio propio determinando las carencias y las fortalezas de nuestro microcosmos filosófico nacional. Este veredicto, aunque sea necesario, no corresponde hacerlo al historiador. Este no ocupa el lugar del Altísimo que, en el Valle de Josafat, ve desfilar a los gentiles y distingue a los réprobos, los tibios y los bienaventurados. Se trata de una tarea colectiva, un debate público que debe ser protagonizado por todos aquellos que forman parte del campo. Si Herederos y Pretendientes ha contribuido, por poco que sea, a estimular esta discusión, su objetivo estará plenamente cumplido.

[Volver](#)

NOTAS

* 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)

[1] Tampoco lo estaba el nódulo de Garrido, aunque el propio Manuel Garrido expresó su parecer sobre el libro, participando en la presentación del mismo, que tuvo lugar en el Círculo de Bellas Artes de la capital, el 27 de abril de 2010. Un punto de vista sobre el libro que puede considerarse representativo del círculo de Gustavo Bueno, puede consultarse en Suárez Ardura (2010: 1) y en Peñalver (2011: nota 14), nota 14. Por otra parte tampoco consta la opinión de filósofos próximos a lo que denominamos "nódulo opusdeísta", aunque en el website del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo y dentro de las noticias relativas al centro, se señala que "nuestro sitio de la red es mencionado en Vázquez García, F.: La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990), Madrid, Abada, 2009, p. 88, nota 21", <http://www.leonardopolo.net/istituto.htm>

[2] Sobre la diferencia entre "individuos empíricos" e "individuos contruidos", véase Bourdieu (1984: 11-13)

[3] Sobre esta metodología, véanse los trabajos de Moreno Pestaña (2005), (2007) y (2012a)

[4] Este trabajo tiene su núcleo en el grupo de investigación HUM-536 de la Universidad de Cádiz, que ha desarrollado dos proyectos de investigación sobre esta temática financiados por el Ministerio español de Ciencia e Innovación: HUM 2006-04051/FISO (2006-2009) y FFI2010-15196, subprograma FISO (2010-2013). Entre los trabajos derivados de estos proyectos, pueden citarse Moreno Pestaña y Vázquez García (2006); Moreno Pestaña (2006); Marqués Perales (2008); Galván García (2010); Moreno Pestaña (2008); Estrella González (2012), además del monográfico sobre "Sociología de la filosofía en España", editado por Daimon. Revista de Filosofía en 2011 y coordinado por Francisco Vázquez. A estos trabajos habría que sumar los trabajos en curso realizados por Álvaro Castro (José Pemartín), Francisca Fernández Cáceres (Manuel Sacristán), Jorge Costa Delgado (Ortega y Gasset), Juan Gustavo Núñez Olguín (la recepción del régimen de Allende y su caída entre los intelectuales españoles)

[5] Se puede decir, a grandes rasgos, que la red oficial englobaba tanto a filósofos aristotélico-tomistas vinculados a órdenes religiosas e instituciones eclesásticas (el modelo podría ser el Padre Santiago Ramírez) como a los pensadores del grupo vinculado a la revista Arbor, liderados por Calvo Serer. Por su parte la red alternativa, encuadraba en los años 40-50, tanto a los filósofos orteguianos –como Julián Marías o Paulino Garagorri– como a los zubirianos procedentes de Falange (Conde, Lain, Gómez Arboleya). Una versión perfeccionada de la división algo esquemática entre red oficial y alternativa puede encontrarse en Moreno Pestaña (2012b)

[6] El rótulo de "falangistas liberales" no sólo es un oxímoron sino también una falacia. Véase Martín Gijón (2011: 210-11)

[7] Javier Muguerza (2010: 107) prefiere denominarlo "polo religioso", pero entiendo que la denominación "escatológico" sugiere algo más, referido a una determinada teología de la "esperanza" muy extendida en el grupo

[8] Posiblemente para evitar esta ambigüedad, Muguerza (2010: 107) prefiere denominarlo "polo racionalista"

[9] En este caso la denominación ("polo luditrágico") acuñada por Javier Muguerza (2010: 107) me parece más precisa

[10] Bolado (2012: 335)

[11] Bolado (2012: 335 y 337-38)

[12] Los famosos "nódulos" invocados en el libro y que tan mencionados fueron en las Jornadas celebradas en la Fundación Ortega y Gasset o en los comentarios y reseñas suscitados por el libro, remiten a la noción de "red" presentada por Collins: se trata de constelaciones intelectuales forjadas por relaciones maestro-discípulo

[13] Véanse los ejemplos y contrasentidos mencionados en Vázquez García (2010: 22-23). La distinción indicada, formulada por Mannheim es recogida por Gil Villegas (1996: 97)

[14] Suárez Ardura (2010)

[15] Peñalver (2011). Villacañas (2010: 27) sin embargo se refiere a la "densidad filosófica" del libro

[16] Esta amplitud de la muestra explica la "cierta superficialidad sociográfica" (Cuesta 2010: 665) que algunos han advertido ocasionalmente en las trayectorias analizadas

[17] Vázquez García (2011a) y Vázquez García (2011b)

[18] "Los filósofos que merecen la pena son, ante todo, fieles a sí mismos. La pasión de Valverde, de Sacristán, de Lledó, de Garrido, de Duque, de Cerezo, de Trías, de Savater, y de tantos otros: ese es el verdadero nódulo. Ellos se reconocen entre sí por esa pasión y eso será lo que al final cuente" (Villacañas 2010: 28)

[19] Passeron (2011: 343-348)

[20] Algo parecido podría decirse de Quintín Racionero, recientemente fallecido y con una obra que merecía sin duda más presencia y reconocimiento en Herederos y pretendientes

[21] Influido filosóficamente por Julián Marías –marginado en el ámbito académico– y casi más vinculado inicialmente a la filología clásica (como García Calvo) que a la triste filosofía universitaria de su época de formación, Emilio Lledó tuvo que abrirse camino en Alemania. Sobre esta marginalidad, véase Cruz (2011: 16-17) y Martín (2011:29-30)

[22] Un ejemplo de este análisis, a propósito del caso de Ernesto Giménez Caballero, puede encontrarse en Martín Gijón (2011:84-150)

[23] Ribas (2006: 42-43)

[24] Mainer (2008: 167-169)

[25] Este trabajo, titulado "Herederos y pretendientes: una validación cuantitativa", se publicará próximamente

[26] Desde la perspectiva de Villacañas (2010: 28) el empobrecimiento debido a esa falta de colaboración contrastaría con el diálogo fecundo entablado en los 70 por algunos autores (Bozal, Elías Díaz, Peces Barba, García Calvo). Moreno Pestaña (2012b: 295) sin embargo señala que el predominio actual del filósofo español como profesional del comentario de textos, alejado de las ciencias humanas, es una herencia de la filosofía oficial

propugnada durante el franquismo. Esto contrastaría con la concepción orteguiana y zubiriana de la filosofía, proclive a la "impureza" y a la hibridación con las ciencias naturales y humanas.

[Volver](#)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barrios, Manuel (2010) "Reseña de Herederos y pretendientes", El Cultural, 19-25 febrero, p. 18
- Bolado, Gerardo (2001): Transición y recepción: la filosofía española en el último tercio del siglo XX, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo/ Centro Asociado de la UNED en Cantabria
- Bolado, Gerardo (2012): "Recensión de Daimon. Revista Internacional de Filosofía, 53. Monográfico sobre Sociología de la filosofía española", Revista de Hispanismo Filosófico, 17, pp. 335-338
- Bourdieu, Pierre (1984): Homo Academicus, París, Minuit
- Campillo, A. (2011): "La transición filosófica en España", Daimon. Revista Internacional de Filosofía, 53, pp. 147-156
- Cruz, Juan (2011): "Retrato de un hombre de pie" en Muñoz, J. y Martín, F.J.: El texto de la vida. Debate con Emilio Lledó, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 19-28
- Cuesta, Raimundo (2010): "Recensión de Herederos y Pretendientes" en Asclepio. Revista de Historia de la Medicina, LXII 2, pp. 664-666
- Estrella González, Alejandro (2012), Clío ante el espejo. Un socioanálisis de E. P. Thompson, Cádiz-México, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa
- Fernández Cáceres, Ma, Francisca (2010): "Recensión de Herederos y Pretendientes" en RES. Revista española de Sociología, 14 (2010), pp. 147-150
- Galván García, Valentín (2010): De vagos y maleantes. Michel Foucault en España, Barcelona, Virus Editorial
- Gil Villegas, Francisco (1996): Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el 'Zeitgeist' de la Modernidad (1900-1929), México, FCE, 1996
- Gracia, Jordi (2010): "Filósofos en el espacio público", Babelia, 3 de julio
http://www.elpais.com/articulo/portada/Filosofos/espacio/publico/elpepuculbab/20100703elpbabpor_21/Tes
- Mainer, José Carlos (2008): "Los intelectuales de izquierda: un sentimiento de crisis", Historia y Política, 20, pp. 159-181
- Marqués Perales, Ildefonso (2008): Génesis de la teoría social de Pierre Bourdieu, Madrid, CIS
- Martín Gijón, Mario (2011): Los (anti)intelectuales de la derecha en España. De Giménez Caballero a Jiménez Losantos, Barcelona, RBA
- Martín, Francisco José (2011): "Forma y estilo de la filosofía: Emilio Lledó y el déficit filológico de la filosofía española" en Muñoz, J. y Martín, F.J.: El texto de la vida. Debate con Emilio Lledó, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 29-38
- Moreno Pestaña, José Luis (2005): "La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne", Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 112, pp. 13-42
- Moreno Pestaña, José Luis (2006): En devenant Foucault. Sociogénèse d'un grand philosophe, París, Éditions du Croquant
- Moreno Pestaña, José Luis (2007): "Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía", Revista Española de Sociología, 8, pp. 115-137
- Moreno Pestaña, José Luis (2008): Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico, Madrid, Siglo XXI
- Moreno Pestaña, José Luis (2012a): "Un programa para la sociología de la filosofía", Revista Internacional de Sociología, 70 (2), pp. 263-284
- Moreno Pestaña, José Luis (2012b): "Sobre Herederos y Pretendientes. Un diálogo con Francisco Vázquez", Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, 46, pp. 295-302
- Moreno Pestaña, José Luis y Vázquez García, Francisco (2006): Pierre Bourdieu y la filosofía, Barcelona, Montesinos
- Muguerza, Javier (2010): "Una mirada atrás y otra adelante (respuesta a Francisco Vázquez)", Daimon. Revista Internacional de Filosofía, 50 (2010), pp. 105-114
- Passeron, Jean-Claude (2011): El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas, Madrid, Siglo XXI
- Peñalver, Patricio (2011): "Upsalón. Acerca de las ventajas y los inconvenientes de la filosofía inmersa en las Universidades", El Catoblepas. Revista crítica del presente, 108, febrero
- Ramis Barceló, Rafael (2010): "Recensión de Herederos y Pretendientes" en Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales, 20, pp. 252-253

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, Servizo de Publicacions, pp. 31-47

Sauquillo, Julián (2011): "Herederos y conquistadores. La transición filosófica española", Claves de Razón Práctica, 211 (abril), pp. 50-57

Suárez Ardura, Marcelino Javier (2010): "La filosofía española en la platina", El Catoblepas. Revista crítica del presente, 97, marzo, p. 1, <http://www.nodulo.org/ec/2010/n097p01.htm>

Vázquez García, Francisco (2010): La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990), Madrid, Abada

Vázquez García, Francisco (2011a): "La recepción de Nietzsche en el campo filosófico del tardofranquismo: el caso de Fernando Savater (1970-1974)", Estudios Nietzsche, 11, pp. 127-143

Vázquez García, Francisco (2011b): "Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheísmo español (1968-1976)" Daimon. Revista Internacional de Filosofía, 53, pp. 47-66

Velasco, Gonzalo (2010): "Recensión de Herederos y Pretendientes" en Revista de Hispanismo Filosófico, 15, pp. 351-355

Villacañas, José Luis (2010): "Una mirada supeditada al método", Revista de Libros, 168, diciembre, pp. 27-28.

[Volver](#)

Resumen:

En junio de 2012, la Fundación Ortega y Gasset acogió unas Jornadas sobre la Transición Filosófica Española, a fin de debatir sobre el libro de Francisco Vázquez, La filosofía española. Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990), recientemente publicado. Este artículo constituye la respuesta del autor a las críticas planteadas en las Jornadas y a las recensiones publicadas acerca del libro. En primer lugar, el autor resume el argumento de Herederos y pretendientes. En segundo lugar, da cuenta y responde a las principales objeciones dirigidas contra las hipótesis y metodología del libro. Finalmente el autor pasa revista a los juicios favorables recibidos por su trabajo y señala los límites de la tarea del historiador.

Palabras clave:

filosofía española contemporánea, sociología de la filosofía, Herederos y Pretendientes, Transición española.

Abstract:

In June 2010, the Ortega y Gasset Foundation hosted a Conference about the "Spanish Philosophical Transition" in order to debate the book of Francisco Vázquez, La filosofía española. Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990), recently published. This paper is the author's response to criticism raised in the Conference and to published reviews received by this book. First, the author summarized the argument of Herederos y pretendientes. Secondly he responds and takes into account the most important objections against the book's hypothesis and methodology. Finally the author evaluates the favorable judgments received by the book and suggests the limits of the historian's task.

Keywords:

Contemporary Spanish Philosophy, sociology of philosophy, Herederos y Pretendientes, Spanish Transition.

Fecha de recepción: 26/11/2012

Fecha de aceptación: 03/01/2013

[Volver](#)

Imprimir

Circunstancia. Año XI - N° 30 - Enero 2013

Artículos

LA TRANSICIÓN FILOSÓFICA. (REFLEXIONES POLÍTICO-INTELECTUALES)

Antonio García Santesmases

[Resumen-Palabras clave](#) / [Abstract-Keywords](#) / [Fechas](#)

Son muchos los estudios acerca del proceso de transición de la dictadura a la democracia; durante muchos años se ha descrito el fenómeno como un proceso modélico en el que se logró superar el drama de las dos Españas y conseguir un régimen político aceptable para la gran mayoría de los españoles. Desde hace algún tiempo este planteamiento está puesto en cuestión. Treinta años después se comienzan a resaltar las zonas oscuras del proceso de transición y se comienza a considerar que la transición ejemplar no fue tan ejemplar; muchas de las consideraciones críticas se sitúan en la estela de la enorme conmoción que ha provocado el debate en torno a la memoria histórica: ¿cuánto hubo que olvidar para que fuera posible la transición?

En este contexto la obra de Francisco Vázquez La Filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1.963-1.990) (1) trata de desentrañar lo ocurrido en el campo de la Filosofía Española y mostrar qué pasos se fueron dando para permitir la transición de la filosofía oficial del franquismo a una filosofía plural homologable a la que en ese momento estaba vigente en los países europeos. Desde el inicio de su obra el autor analiza lo ocurrido, tanto en el campo de la filosofía oficial como en la constitución de una red alternativa al pensamiento dominante, red alternativa que acabará siendo hegemónica en los años ochenta, consolidándose así la transición propiamente dicha. Este planteamiento tiene la ventaja de evitar un relato unilateral donde todo lo relevante remite a lo ocurrido fuera de las instituciones de la filosofía oficial. La transición remite a lo ocurrido en las dos zonas de estudio y a la hegemonía que se produce en cada una de ellas de filósofos que vienen de la red oficial y de los que anidan en la red alternativa. Más que un acuerdo entre los dos sectores (como ocurrió en el espacio político entre los reformistas del franquismo y la oposición democrática) hay un mutuo reparto de zonas de influencia. Hay lugares en los que la red alternativa llega a establecer una nueva hegemonía y otros en los que se queda en los alledaños (2)

La obra comienza en 1.963 y termina en 1.990. En 1.963 se desarrolla el Concilio Vaticano II y en 1.990 se produce la aparición de la revista Isegoría, publicada por el Instituto de Filosofía del CSIC. La primera fecha es decisiva por el enorme influjo del mundo religioso a la hora de entender las transformaciones que se produjeron en el mundo de la filosofía oficial y en la constitución de una red alternativa. 1.990 viene a simbolizar el final de un recorrido que pasa por los distintos momentos en los que la red alternativa va accediendo a los centros de poder ideológico-cultural: rectorado de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (Raul Morodo); revista Arbor (Miguel Angel Quintanilla); creación del Instituto de Filosofía del CSIC (Javier Muguerza)

La relevancia de estos hitos sólo es entendible a partir de lo ocurrido tras la guerra civil. El triunfo del Nacional-Catolicismo implica la ruptura con la Facultad de filosofía de la República. Algunos de sus profesores mueren en prisión como Julián Besteiro, otros marchan al exilio como Jose Gaos y el gran líder de aquel grupo de profesores- Jose Ortega y Gasset- no vuelve ejercer como profesor en la universidad española. Discípulos suyos que quedan en España como Julián Marías verán vetada su presencia en la universidad.

Los vencedores deciden imponer un sistema de enseñanza que rompa con el pasado republicano y que erija la escolástica como filosofía oficial. Uno de los pilares de la batalla por recatolizar la cultura española es el Instituto Luís Vives del Consejo superior de investigaciones científicas; había que acabar con el mundo liberal y laico que había representado Ortega. La represión sobre la cultura republicana fue de tal magnitud que sólo muy lentamente comenzaron a articularse plataformas de oposición al régimen franquista. La fecha emblemática de 1.956 aparece vinculada a la aparición de una nueva generación de estudiantes que decide superar el enfrentamiento de la guerra civil, y no está dispuesta a seguir aceptando que el régimen se perpetúe en aquella victoria (3)

1.962 encarna otro momento relevante de esa lucha: la huelga de los mineros asturianos; el encuentro de la oposición democrática del interior y la España del exilio en Munich y el incremento de la contestación universitaria que provocará tres años después la expulsión de sus cátedras de Jose Luis Aranguren, Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo.

Sólo recordando estos hechos se puede entender la relevancia del papel de Aranguren a la hora de remover la filosofía oficial y crear las condiciones para la creación primero y la consolidación después de una red alternativa. Es impresionante lo que logró en sólo diez años como catedrático (1.955/65); en ese breve período Aranguren logró alentar la vocación filosófica de discípulos como Javier Muguerza, Pedro Cerezo, Xavier Rubert de Ventós, Ignacio Sotelo o Luís Gómez Llorente, todos los cuales han jugado un papel muy importante en la transición política y cultural.

Afirma Vázquez que Aranguren logró establecer una conexión entre el mundo orteguiano, frecuentado por los católicos liberales y los falangistas arrepentidos, y las nuevas generaciones. En el debate que tuvimos en la Fundación Ortega acerca del libro de Vázquez Jose Lasaga matizó muchas de estas cuestiones y a la luz de lo que dice el propio Aranguren en sus Memorias y esperanzas española (4) esas matizaciones deben ser tenidas en

cuenta. Creo que Aranguren se encontró con un público estudiantil que no se sentía preocupado por las preocupaciones que le habían ocupado de 1.944 a 1.955. El primer Aranguren, el intelectual católico en debate con el existencialismo y con el protestantismo, el que trata de salvar la obra de Ortega frente al afán inquisitorial del Padre Ramírez, el que trata de hacer de su obra intelectual "acción católica", da paso al profesor de Ética y Sociología al que los alumnos le demandan otros temas: quieren que les hable de la teoría crítica de la sociedad, del estructuralismo, de la teoría de la nueva novela, de sociología de la educación, de neopositivismo, es decir, por decirlo con el título de una de sus publicaciones de aquellos años, de las Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea(5) Ortega va quedando lejos y con él la tradición filosófica española. Es la hora de asumir las grandes corrientes vigentes en el contexto europeo y trasladar su contenido a los alumnos.

A partir de su expulsión de la universidad Aranguren aparece como un referente de la cultura antifranquista. Esta condición no la van a ostentar pensadores del ámbito orteguiano como Luis Díez del Corral, Jose Antonio Maravall o el propio Julián Marías. Sí la va a detentar el gran ausente del libro de Vázquez: Enrique Tierno Galván. Tierno sí tiene una pléyade de discípulos muy importantes: Raul Morodo, Elías Díaz, Pedro de Vega, Fernando Morán, Luis García San Miguel., Carlos Moya, Jose Vidal Beneyto. Como ya dije en los debates de la Fundación Ortega esa ausencia de Tierno hace que el campo de la filosofía del derecho, de la filosofía política, de la teoría del estado, no aparece con entidad en el libro. Esta ausencia es la que permite operar con el triple esquema en el que se sustenta la red alternativa: discípulos de Aranguren que se vinculan al mundo de la filosofía analítica(Javier Muguerza) , al polo escatológico(Pedro Cerezo) y al mundo estético(Xavier Rubert de Ventós) sin contemplar el contrapunto que significó en la cultura de la oposición la red creada por Enrique Tierno Galván. La consecuencia de esta ausencia es que en el libro se pasa del mundo de la filosofía analítica al espacio del comunismo, la cultura política socialista ha desaparecido.

Volviendo a Aranguren Vázquez establece muy acertadamente la conexión que se establece entre Aranguren y el esfuerzo por renovar el mundo católico que va a alentar el Instituto Fe y Secularidad. Como observará el lector todos mis comentarios se están refiriendo a lo ocurrido dentro de la denominada red alternativa(es la que realmente conozco) pero, no obstante, al final diré algo sobre el desconocido paradero de la derecha filosófica en todo este panorama. En este encuentro de Aranguren con Fe y Secularidad es muy importante tener en cuenta distintos momentos. El Instituto se crea en 1.967 en plena efervescencia del libro religioso, en un contexto en el que los jesuitas son llamados a investigar acerca de las causas del ateísmo. Aranguren coincide tanto en el propósito: bucear en las causas del ateísmo, para hallar una expresión de la religión plausible racionalmente; como en el método: conocer los contextos socio-políticos, socio-económicos y socio-culturales en los que se mueven las distintas expresiones del fenómeno religioso. Aranguren era un decidido partidario de la sociología de la religión y todas sus obras de este período van en este sentido, singularmente La crisis del catolicismo. El Aranguren de aquellos años estaba muy influido por la experiencia norteamericana y se acercaba a los movimientos sociales de contestación a la sociedad industrial avanzada (6)

Este interés de Aranguren por las nuevas formas de contestación al poder establecido le fue alejando cada vez más de los miembros de su generación. La gran diferencia se verá en los años de la transición política. Le aleja de la prudencia que ellos predicaban al inicio de la transición para consolidar la democracia en España. Estamos ante un Aranguren que ve las cosas desde la perspectiva de la nueva izquierda norteamericana y que al percibir muy asentado el sistema de poder imperial considera que son muy escasas las posibilidades de transformar la sociedad desde las estrategias de la izquierda tradicional. Todas estas reflexiones le alejan de los derroteros que van tomando muchos de sus discípulos. El les introdujo en el mundo de la Filosofía Analítica pero, una vez expulsado de la universidad española y asentado en Estados Unidos, la sociología de la cultura, la sociología de la comunicación, los estudios literarios le interesaron cada vez más. Por decirlo en una palabra: está mucho más preocupado por la teología de Harvey Cox que por las aventuras del preferido racional. En este sentido es en el que no comparto el criterio de Vázquez al hablar de Aranguren como un icono moral, como un líder carismático, cuya obra propia es escasa, poco consistente, sin gran interés. La obra de Aranguren tenía- y sigue teniendo para el que quiera conocer el período- un gran interés pero lo tenía y lo tiene para los que queríamos y seguimos queriendo profundizar en la relación de aquellos años entre marxismo y cristianismo y entre el pensamiento laico y las distintas formas de religión; los que estaban interesados en la discusión entre marxismo y filosofía analítica dejaron de leer a Aranguren y sólo le recordaron como el profesor que les ayudó a liberarse de la filosofía escolástica y como el intelectual que se comprometió decisivamente en la lucha antifranquista(7)

No era poca cosa pero Aranguren era mucho más. Para valorar su obra había que asumir la relevancia que él concedía a los intelectuales, y la distinción que establecía entre filósofos e intelectuales. En esto coincidía con Ortega y con Savater, en resaltar la importancia del ensayo, del artículo periodístico, de la reflexión vinculada a la coyuntura, del esfuerzo por interpretar el aquí y ahora. Todo ello no podía estar más alejado de la Filosofía Analítica. Para Aranguren el intelectual era el moralista de nuestro tiempo.

La perspectiva norteamericana y la inserción en los medios de comunicación le hicieron mantener igualmente una distancia considerable con los entusiasmos que provocaba el acercamiento entre el cristianismo y el marxismo. En los primeros años de Fe y Secularidad los miembros del instituto se volcaron en una reflexión acerca de la teología política, la teología de la liberación y el nacimiento de Cristianos por el Socialismo, quizás pensando, como muchos entonces, que en España desembocaríamos en un modelo italiano: las dos grandes culturas, la cultura católica y la cultura comunista, se plasmarían en dos grandes partidos políticos: un partido democristiano y un partido comunista.

Nada de esto ocurrió. La hora de la democracia cristiana había pasado y el partido hegemónico dentro de la izquierda era el partido socialista que abandonaría el marxismo y se encaminaría hacia una socialdemocracia liberal, centrista, modernizadora.

Entre tanto el mundo católico había pasado de la época de Montini a Karol Wojtila. Se volvía a un catolicismo que imponía un severo rechazo a la modernidad filosófica e ilustrada, y se propiciaba un catolicismo cercano a las posiciones más conservadoras dentro del mundo eclesiástico, un catolicismo que pensaba que el Vaticano II había ido demasiado lejos y que Tarancón había avalado una constitución en la que no se resaltaba con claridad la identidad católica de la nación española.

De pronto todos los presupuestos de la primera etapa de Fe y Secularizad se venían abajo: el cristianismo profético estaba en retirada; el mesianismo no encontraba hueco en la sociedad industrial avanzada; el marxismo era abandonado por el PSOE y el leninismo era abandonado por el Pce.

En ese clima de desaliento, de desencanto, de desmovilización la posición de Aranguren constituyó un soporte esencial para acometer la nueva etapa. Aranguren no consideraba que la transición era ejemplar ni avalaba una izquierda entregada a la modernización económica y al realismo político ni, por supuesto, veía con la menor simpatía la involución dentro del mundo eclesiástico. Había aprendido, en su experiencia norteamericana, que en los nuevos movimientos sociales podía haber un elemento de contestación al orden establecido, que permitiera mantener la energía ético-utópica. La nostalgia de los utópicos años sesenta frente al realismo acomodaticio de los ochenta fue una constante en su obra de estos años. Esa disconformidad la mantuvo hasta el final porque estaba vinculada a su forma de entender la religión: a lo que denominaba su cristianismo heterodoxo. Me he referido en varias ocasiones a este tema y no quiero extenderme más sobre este punto (8)

Este cristianismo heterodoxo y esta disidencia ético-utópica le permitieron a Aranguren conectar con sectores minoritarios dentro de la cultura política de la transición; no eran los sectores que frecuentaban muchos de sus discípulos, ellos le recordaban por sus obras de los años cincuenta pero habían dejado de leerle. En este sentido sería de interés estudiar las grandes diferencias intelectuales entre lo que Vázquez denomina el líder carismático y el líder organizativo de la red alternativa, es decir entre Jose Luis Aranguren y Javier Muguerza. El autor del libro plantea con mucho acierto que el líder organizativo va articulando una estrategia de poder que llegará a ser hegemónica en el mundo de la filosofía académica. Todos los pasos que se dan, las conexiones, están muy bien descritas en el libro. Aranguren queda reducido a alguien que impulsó la estrategia alternativa pero preso de una obra intelectual desdibujada, imprecisa e inconexa. Los que se posicionaron en el campo abierto por la ética comunicativa o en las éticas aplicadas ni le leían, ni estaban concernidos ni preocupados por lo que decía. Muchos otros tampoco entendían su papel de aguafiestas, de crítico impenitente, de demonizador del poder. Sin embargo los que veíamos con pavor como se iban maltratando, desde los gobiernos de los años ochenta, las convicciones de nuestra juventud le mirábamos con una inequívoca simpatía.

Esta posición heterodoxa de Aranguren hay que relacionarla con lo ocurrido con los distintos marxismos. En la obra aparece la evolución del grupo liderado por Manuel Sacristán.

La importancia del grupo de Sacristán sólo es comprensible a partir de la efervescencia de los marxismos en el panorama de la filosofía alternativa a final de los años sesenta y durante los primeros años setenta. En aquel momento en los congresos de filósofos jóvenes había marxistas vinculados al grupo de Oviedo, discípulos de Althusser, marxistas consejeros, representantes de las nuevas revistas de pensamiento (Zona Abierta). Todo parecía aventurar una hegemonía intelectual del marxismo en los años de transición. Pero no ocurrió así. Tras las primeras elecciones generales se va produciendo un debilitamiento del pensamiento marxista por los hechos que mencionábamos anteriormente: resultado de las elecciones de 1.977, hegemonía del PSOE, abandono del marxismo por parte del PSOE, abandono del leninismo por parte del Pce... en ese contexto el grupo de Sacristán sobrevive como un núcleo de resistencia al proceso de transición e inicia el camino para abrirse a una nueva problemática vinculada a lo que denominan crisis civilizatoria. Así como en la revista Materiales el objeto de atención era la crítica del eurocomunismo, en la revista Mientras tanto se produce una apertura a los nuevos movimientos sociales (ecología, pacifismo, feminismo) y un esfuerzo por replantearse el sentido de la tradición comunista (9)

Una tradición que va a tener para el grupo de Sacristán una connotación moral muy acusada, alejada del significado del término para la generación de los militantes comunistas de la generación anterior. Se ha profundizado poco en este tema pero conviene subrayarlo: la forma como entiende el comunismo el grupo de Manuel Sacristán es muy distinta a la interpretación de la generación de Adolfo Sánchez Vázquez, Jorge Semprún, Fernando Claudin o Manuel Azcárate. Los segundos analizaban la realidad española desde la experiencia de los años treinta. Al pensar en el proceso de transición a la democracia lo hacían teniendo muy en cuenta la experiencia de octubre del 34, de la unificación de las juventudes socialistas y las juventudes comunistas, del golpe militar del 18 de julio del 36, de los sucesos en Barcelona de mayo del 37 o del trágico final de la guerra y la creación de la junta de Casado de marzo del 39. Son todo hechos trágicos que crean una enorme fractura entre socialistas y comunistas, entre republicanos y anarquistas, sin contar las desavenencias acerca de la identidad nacional o la cuestión religiosa.

El grupo de Sacristán no parte de esa historia, no se hace cargo de ese pasado. Esta ruptura con la cultura anterior plantea uno de los grandes problemas de la transición filosófica: a diferencia de la generación del 36 y de la generación del 14 la nueva filosofía efectuó su reflexión sin partir de la historia de España. Es por ello muy interesante comprobar como Vázquez analiza la posición de los pocos que se dedican a estudiar el pensamiento español; dentro del gran universo que analiza ocupan un lugar secundario. No se vinculan ni a los herederos que tratan de hacerse con un corpus relevante trabajando a los grandes filósofos (Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger) ni a los pretendientes que tratan de hacerse cargo del pensamiento de Habermas o de Apel. El déficit de conexión con las tradiciones previas a la guerra civil y con el pensamiento español de los años veinte y treinta se va a pagar cuando haya que establecer una revisión del proceso de transición. Cuando los filósofos tengan que hacer frente a este problema se encontrarán, en la mayor parte de los casos, sin suelo.

Si unimos este divorcio entre filosofía e historia a la evolución de lo ocurrido en el campo de la Ética podemos tener algunas claves de lo que fue ocurriendo y de lo que hoy nos pasa. El interés por los debates de la Ética normativa estaba muy alejado de una reflexión política vinculada a la historia; el problema se complicó todavía más cuando se pensó que la ausencia de una reflexión ético-política se podía saldar con el fomento de las éticas aplicadas. Me temo que el remedio era peor que la enfermedad. Intentar suplir los efectos de una ética sin mediaciones socio-históricas, sin preocupaciones estratégicas, sin implicación en los dilemas políticos, por la dedicación de los expertos en bioética o en ética empresarial no sólo no resolvía el problema sino que lo agudizaba.

Al final los filósofos fueron sustituidos en su papel de intelectuales (de moralistas de nuestro tiempo en el sentido

de Aranguren) por los científico-sociales y por los historiadores. Estos últimos fueron ocupando el espacio abandonado por los filósofos académicos y fueron los historiadores los que nos recordaron que, a la hora de pensar los problemas de la transición política, era más fecundo volver a leer a Ortega o a Azaña, a Araquistain o a Fernando de los Ríos, a María Zambrano o a Adolfo Sánchez Vázquez, que aplicar para el caso español formulas nacidas en otro contexto y deudoras de otra historia.

Caso paradigmático en todo este asunto fue el uso del término patriotismo constitucional. Pensado por Habermas en el contexto de la historia alemana, pensado para no olvidar el holocausto, para no repetir Auschwitz, fue utilizado en el contexto español para legitimar la adhesión al modelo de la constitución del 78 y como muestra de una lealtad a los procedimientos democráticos, más allá de las efusiones sentimentales; aparecía como una reivindicación de la ciudadanía ilustrada frente a la sensibilidad romántica. La autocrítica que en Habermas es central a la historia de Alemania aquí había desaparecido.

En este punto es muy interesante la evolución del pensamiento de Fernando Savater para evaluar como influyeron los filósofos en el proceso de transición política. De todos los que aparecen en el libro de Vázquez y son muchas las trayectorias de las que da cuenta, entre otras, las de Carlos Díaz, Javier Sadaba, Adela Cortina, Javier Muguerza, Alfonso Álvarez Bolado, José Luis Abellán, Félix Duque, Juan Manuel Navarro Cordón, Xavier Rubert de Ventós, Gustavo Bueno, Manuel Sacristán, Eugenio Trias... ninguno ha tenido tanto influjo en la opinión pública española como Fernando Savater.

El motivo está en la mente de todos: a partir de un determinado momento Savater simboliza la oposición radical no sólo al terrorismo de Eta sino también a las implicaciones del nacionalismo etnicista en todo el proceso. En esta labor de denuncia- en la que hay que recordar que pone en riesgo su propia vida- coincide con otros filósofos de gran interés como Aurelio Arteta. Pues bien es significativo que todavía se siga considerando más relevante a la hora de evaluar la aportación intelectual de Savater libros de divulgación para alumnos de instituto como puede ser *Ética para amador* que sus reflexiones en los artículos de intervención política en obras como *Perdonen las molestias*(10) Creo que es un profundo error porque donde opera su pensamiento político con toda intensidad a la hora de observar las contradicciones, de analizar las paradojas, de desmitificar las posiciones contrarias y de abrir un espacio para las propias es en estos artículos incisivos, agudos, demoledores. Lo cual no quiere decir que Savater haya tenido el mismo éxito a la hora de negar que a la hora de proponer; el éxito indudable a la hora de desmitificar al nacionalismo vasco no ha sido acompañado por un apoyo electoral en el País Vasco a la opción política que ha inspirado.

Ese relativo fracaso de la opción propia (especialmente repito, y es bien significativo, en el País Vasco) nos ayuda a comprender algo del desconocido paradero de la derecha filosófica de la que poco se habla en el libro. Este paradero hay que buscarlo en los herederos del Opus Dei, en los discípulos de Millán Puelles, que enlazan con la posición neoconservadora que representa la llegada de K Wojtila y de J Ratzinger. Estos discípulos tienen una presencia relevante en el ámbito de la filosofía política (Alejandro Llano), la filosofía del derecho (Andrés Ollero) y la filosofía de la educación (José Antonio Ibáñez Martín) y también en la interpretación de la historia de España. Basta con observar el esfuerzo denodado por resaltar la aportación de Calvo Serer y el esfuerzo por defender tesis políticas sobre el papel del Estado, el lugar de la educación, las fuentes de la moralidad y la defensa de la tradición cristiana para descubrir donde anida la derecha filosófica. Sería un error pensar que esa posición desapareció en el proceso de transición a la democracia. Por el contrario se hizo fuerte en la filosofía del derecho, en la reflexión sobre la historia contemporánea de España, y de ahí el esfuerzo por olvidar querellas del pasado y tratar de recuperar para este planteamiento liberal-conservador a pensadores como Julián Marías (11)

Todos estos sectores celebraban la contundencia demoledora de Savater a la hora de denunciar los elementos etnicistas del nacionalismo vasco pero, a la hora de afirmar su identidad nacional, no necesitaban echar mano del cosmopolitismo, de la identidad laica, o del individualismo ético. Para ellos la defensa, y en gran medida apropiación indebida, de la constitución del 78 no pasaba por ser apatridas, ni ciudadanos del mundo, ni individualistas radicales.

Todo ello nos lleva a donde comenzábamos al inicio de nuestras reflexiones. El Ortega olvidado es el que vuelve en cuanto se plantea con intensidad el problema de la nación. Ya había vuelto en la reflexión de los constituyentes del 78 pero al plantear los límites de aquel proceso vuelve con mayor intensidad. Aranguren se adaptó a las peticiones de sus estudiantes y les introdujo en el mundo de la filosofía analítica, de la nueva teología, de la sensibilidad que emergía en el mundo estético. Y no les habló de lo que a él le había preocupado: de Ortega y el catolicismo, del existencialismo y el protestantismo, de Unamuno y San Juan de la Cruz. Pensó que así les acercaba a la filosofía vigente en Europa en aquellos momentos pero siempre tuvo dudas de si este camino era el correcto (12)

Julián Marías no estaba en la universidad española y los otros discípulos de Ortega se centraron en la historia del pensamiento español anterior al siglo veinte (caso de Maravall y de Díez del Corral) Los entonces jóvenes filósofos se desentendieron de la historia a través de la filosofía analítica y los que enlazaron con el marxismo conocían mucho mejor los debates de Poulantzas, Mandel, Bobbio, Miliband(13) que lo ocurrido en la España de los años treinta. Se había roto la conexión con la España derrotada y con la España exiliada. Al llegar la transición esa carencia se notó enormemente. Me atrevo a decir que se nota incluso hoy cuando significados filósofos, estudiados en este libro, tienen que pronunciarse acerca de la identidad nacional española, de la independencia de Cataluña o de la crisis del actual modelo europeo.

Cuando al llegar una nueva generación pone en cuestión los pactos de la transición es mucha la gente que queda con el pie cambiado y no sabe a qué atenerse. Les ocurre mucho menos a los historiadores y a los constitucionalistas. Y tampoco le ocurre al nódulo inexistente que va de Enrique Tierno Galván a Elías Díaz que sí se preocupó por enlazar con la cultura de los años treinta. Historiadores y constitucionalistas están acostumbrados a razonar desde el contraste entre distintos modelos, tienen en su cabeza la España de los años treinta y pueden operar con una u otra interpretación de lo ocurrido entonces, pueden considerar que aquella fue una experiencia democrática que es preludio de nuestra actual transición o, por el contrario, que nuestra transición se hizo aprendiendo de aquellos errores y procurando no repetir el modelo de la segunda república. Si

pensamos en lo ocurrido en Alemania con el debate de los historiadores o en Italia ocurre lo mismo, con Habermas o con Bobbio o en Francia si uno piensa en las reflexiones de Aron; todos ellos operan estableciendo un contraste entre modelos.

El libro de Vázquez muestra muy bien, probablemente sin pretenderlo, lo que no ocurrió en España. Pudo haber ocurrido pero para ello era imprescindible que la contienda filosófica no se entablara entre unos herederos dispuestos a articular un canon regio (en el que no estaba Ortega) y unos pretendientes que se embarcaron en una ética normativa sin mediaciones históricas y en una ética aplicada sin atender a la confrontación ideológico-política.

No todos siguieron ese camino pero o estaban en un nódulo que en el libro no aparece (el que podría formar desde Tierno hasta Elías Díaz) (14) o formaban parte de sectores secundarios (como el que forman los que se ocupan del hispanismo filosófico) (15) Por todo ello el libro de Vázquez muestra muy bien, aunque no haya sido su pretensión, los límites del proceso de transición también en el campo de la filosofía. El olvido de la filosofía anterior a la guerra civil todavía lo estamos pagando.

[Volver](#)

NOTAS

- 1) F Vázquez La Filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica(1963-1990) Madrid, Aldaba Editores, 2009
- 2) Al pensar en los aledaños siempre me viene a la cabeza lo ocurrido en la Facultad de Filosofía de la Universidad complutense. Si uno acude hoy a la facultad podrá contemplar la estatua de Ortega que está a la puerta de la facultad y la calle que la rodea (calle del profesor Aranguren). Los filósofos que dominaron años y años aquella casa si vivieran observarían con estupor lo ocurrido: el filósofo que había que olvidar en la puerta y el catedrático expulsado por antifranquista dando nombre a la calle.
- 3) A Lopez Pina La Generación de 1956 Madrid, Marcial Pons, 2010.
- 4) J. L Aranguren Memorias y esperanzas españolas Madrid, Taurus, 1.969.
- 5) J. L. Aranguren Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea en Obras completas(vol 2) Madrid, Trotta, 1994 .
- 6) Me he referido al tema en el prólogo al libro que recoge los artículos políticos de Aranguren en los años ochenta. J. L. Aranguren La izquierda, el poder y otros ensayos Madrid, Trotta, 2.005
- 7) Es curioso, en este sentido, que cuando Javier Muguerza contesta a Francisco Vázquez para reivindicar el legado intelectual de Aranguren se refiera a Catolicismo y protestantismo como formas de existencia; Crítica y Meditación; Ética todas ellas obras de los años cincuenta. Las obras que influyeron en mi generación fueron, sin embargo, El marxismo como moral; Crisis del catolicismo; la democracia establecida. Todas ellas de final de los años sesenta y de los años setenta y naturalmente de la obra mencionada en la nota anterior que es de los años ochenta.
- 8) La evolución de Fe y Secularidad se puede estudiar a partir de la evolución del propio Alvarez Bolado. Me he referido al tema en mi contribución a su homenaje en el trabajo "Treinta años de teología política en España" dentro del volumen colectivo Ciudad de Dios. Ciudad de los hombres Madrid, Universidad pontificia de Comillas, 1.999
- 9) La biografía de Manuel Sacristán por parte de Juan Ramón Capella es esencial para entender este proceso. J.R, Capella La práctica de Manuel Sacristán Madrid, Trotta, 1.985.
- 10)F.Savater Perdonen las molestias Madrid, Taurus, 2.001
- 11) A. Llano Cierta olor a yerba seca Madrid, Encuentro, 2006 y Segunda navegación Madrid, Encuentro, 2.011
- 12) Decía Aranguren en 1.964 (es decir antes de ser expulsado de la universidad) " Muchos jóvenes empiezan a pensar en España que Unamuno, como Ortega, no tienen ya nada que decirles; que fueron maestros para generaciones pasadas y problemas de otra época; no para la juventud y los problemas actuales... a este propósito contaré la siguiente anécdota: hace tres años escasos, al irse aproximando el 25 aniversario de la muerte de Unamuno, un joven discípulo mío se me acercó en la universidad para decirme que él y otros compañeros suyos estaban gestionando la celebración de un homenaje de la Facultad de Filosofía y Letras a su memoria, en el que querían que hablase yo. Y añadió: "Bueno ya comprenderá usted que Unamuno ya no nos interesa mucho. Pero proporciona una excelente ocasión para que digan ustedes unas cuantas cosas que nos gustaría oír. A este muchacho se le interponía, entre el Unamuno capaz de hablarle y él mismo, una imagen establecida de Unamuno que a él- con razón o sin ella, eso no nos importa ahora- le parecía ya inactual" J.L. Aranguren Estudios literarios en el t.VI de las obras completas,p. 458.
- 13) Yo mismo a la hora de preparar mi tesis doctoral estudié las obras de estos autores (Bobbio, Miliband, Poulantzas, Mandel) más que las obras de la izquierda española de los años treinta. A.G.Santesmases Marxismo y Estado, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1.986.
- 14) Para articular ese nódulo es muy útil el libro de homenaje a Elías Díaz Revisión de Elías Díaz: sus libros y sus críticos Madrid , Centro de Estudios constitucionales, 2.007
- 15) Un esfuerzo muy relevante por dar vida al legado de Ortega dialogando con todos sus comentaristas es el de

Pedro Cerezo Ortega y la razón práctica Madrid, Biblioteca nueva, 2.011.

[Volver](#)

Resumen:

Sobre el telón de fondo de la transición política que tuvo lugar en España a raíz de la muerte de Franco en 1975 el autor reflexiona sobre la interpretación que Francisco Vázquez hace en su ensayo sociológico sobre la transición filosófica española (1963-1991). Se matizan algunas hipótesis, como la relevancia de los falangistas liberales y orteguianos en la consolidación del "núcleo alternativo" y se discuten determinados enfoques, como no haber prestado más atención a Enrique Tierno Galván, "el gran ausente" del libro. También se subraya el hecho de que la transición se hace al margen del pensamiento español del primer tercio de siglo, produciendo el efecto de una especie de divorcio entre filosofía e historia, cosa que no habría ocurrido en el campo del pensamiento político, que quedó, sin embargo, desconectado del campo filosófico al consolidarse el triunfo de la "red alternativa".

Palabras clave:

Transición política, Ortega y Gasset, falangismo liberal, Aranguren, filosofía, historia, red alternativa.

Abstract:

This essay reflects on Francisco Vazquez's book about the philosophical Spanish transition (1963-1991) against the background of the Spanish political transition that took place in Spain after Franco's death (1975). The text qualifies some hypotheses as the relevance of the Liberal Falangists in the consolidation of the "alternative core". It also challenges certain approaches. For example, the scarce attention paid to Enrique Tierno Galván, "the great absent" from the book. On the other hand, the essay underlines the fact that the political transition was made without taking into account the Spanish thought from the first third of the XX century. This fact produced a kind of divorce between philosophy and history, something that did not occurred in the field of political thought. However, with the triumph of the philosophical "alternative network", the political thought was disconnected from the philosophical field.

Keywords:

Political transition, Ortega y Gasset liberal falangismo, Aranguren, philosophy, history, alternative network.

Fecha de recepción: 26/11/2012

Fecha de aceptación: 12/01/2013

[Volver](#)

Imprimir

Circunstancia. Año XI - N° 30 - Enero 2013

Artículos

LA INVENCION DEL ORTEGUISMO

[1] José Lasaga Medina

[Resumen-Palabras clave](#) / [Abstract-Keywords](#) / [Fechas](#)

1. Introducción
 2. 1953: Los "excluyentes" toman la palabra
 3. 1955-1956: En la muerte de Ortega
 4. 1961: Aranguren hacia el tiempo de silencio
 5. Conclusiones provisionales
- Notas.

1. Introducción

"¿Qué se puede esperar de un país donde la mitad de las gentes que han pasado por una universidad se levanta cada mañana dispuesta a refutar los artículos que Ortega y Gasset publicaba en El Sol en 1930, mientras que la otra mitad se levanta dispuesta a volver a escribirlos?"

Julio Caro Baroja

Algunos historiadores no rechazan el juego de los contrafácticos del tipo "que habría pasado si... Hitler no hubiera invadido la Unión Soviética"..., o "qué habría pasado en la filosofía española si no hubiera estallado una guerra civil". Al fin y al cabo permite construir un modelo con el que interpretar la realidad, lo que sí ocurrió, a partir de su contrastación con un modelo ideal.

Pero no voy a construir el modelo, entre otras cosas porque se trata de reflexionar sobre otro modelo ya existente, el que ha diseñado Francisco Vázquez en su libro *La filosofía española: herederos y pretendientes* [2]. Basta con dejar flotando la pregunta: ¿qué sería hoy la filosofía española si las nuevas generaciones de estudiantes se hubieran ido incorporando a los estudios en la Facultad de Filosofía y Letras reformada por el plan Morente, liderada por Ortega, y en la Facultad de Barcelona, bajo el liderato de Joaquín Xirau? La pregunta como tal carece de alcance heurístico, pero puede servir de marco sentimental, a modo de ensoñación melancólica, para las reflexiones que siguen.

El libro de Francisco Vázquez nos presenta una interpretación de la historia sucedida entre dos fechas elegidas con toda intención: 1963-1990, dado que se trata de construir el modelo sociológico sobre el campo de la filosofía española en el intervalo histórico que llamamos "transición", cuyo término evoca y remite a "la transición política" acontecida a raíz de la muerte del general Franco. Describe, pues, el momento de nuestra historia reciente que siguió al desenlace de la guerra civil y su secuela, la dictadura. En lo que a la filosofía académica respecta, la consecuencia más notoria de aquello que antecede a la "transición" y le condiciona su sentido fue el desmantelamiento de las Facultades de Filosofía y Letras de Madrid y Barcelona y la marcha al exilio de un notable número de profesores de las mismas. En su lugar se impuso un difuso magisterio inspirado en la filosofía escolástica en general y tomista en particular, complementado con la reivindicación de una filosofía "española" directamente basada en las obras de Donoso Cortés y Menéndez Pelayo.

Mi propósito es discutir algunos aspectos e implicaciones de una de las tesis del libro: en torno al surgimiento de la "red alternativa" de filosofía, opuesta a la "red de los herederos", liderada por la figura carismática de Aranguren y la función que en torno a dicha constitución tuvo la recuperación del legado filosófico de José Ortega y Gasset, y el papel que cupo a los llamados "católicos orteguianos". La descripción que hace Vázquez de los orígenes del nódulo Aranguren al final del primer capítulo es la siguiente:

"En esta encrucijada se inscribe la alianza tácita sellada entre Aranguren y el Instituto Fe y Secularidad, una conexión que marcaría decisivamente el futuro de la filosofía española. El encuentro entre, de un lado, los católicos orteguianos y antiguos falangistas reconvertidos al liberalismo, con, por otro lado, los jesuitas y acenepistas modernizados, fue un acontecimiento cargado de consecuencias para la transición filosófica española" (HP, p. 82) [3].

La encrucijada aludida es el resultado del cambio de orientación que la iglesia católica española recibió de Roma cuando se inicia el concilio Vaticano II, fecha que elige nuestro autor para iniciar su estudio sobre nuestra transición filosófica.

¿Jugaron los "católicos orteguianos", en su condición de orteguianos, esto es, como herederos o administradores del legado de Ortega, el papel que Vázquez les atribuye en la constitución de la "red alternativa" estructurada como "trama multipolar del nódulo Aranguren"? Para responder a la pregunta me parece oportuno precisar lo que se entiende por la especie "católico orteguiano" porque, a mi juicio, no termina de estar claro, al servirse el autor de descripciones aproximativas no siempre coincidentes, siendo de suyo el concepto paradójico, hasta el punto de haber segregado una polémica entre quienes sostenían que la filosofía de Ortega era rigurosamente ajena, cuando no contraria, a la ortodoxia católica, y quienes sostuvieron que la existencia de

discípulos de Ortega que se reclamaban católicos era prueba más que suficiente de que existía o podía existir un orteguismo católico[4]. En cualquier caso, me parece importante aclarar la relación de Aranguren con el "orteguismo católico" y el rendimiento que dicha relación pudiera haber tenido en la transición filosófica. Se trata de si hubo ruptura o continuidad en el legado filosófico a consecuencia de la indiscutible fractura que la guerra civil provocó en todos los órdenes de la vida colectiva de los españoles. Extremo, éste de notable importancia al haber sido la filosofía española una filosofía que se incorpora tarde y en precario a la modernidad científico-filosófica, después de los intentos débiles y sin profundidad de nuestra Ilustración del XVIII y del desastroso siglo XIX, en donde el "Estado de excepción" —uso la expresión en sentido lato— que vivió la sociedad española la mayor parte del tiempo impidió la holgura vital e intelectual suficiente hasta que comenzó el siglo XX, y con él, la absorción de la modernidad filosófica en las obras de Unamuno, Ortega y Zubiri, por mencionar a los más relevantes.

Ver a Ortega, en su condición de filósofo, como alguien que fue asimilado por una de las redes en que se reorganizó el campo filosófico de la posguerra y que, en consecuencia, jugó un papel relevante en la transición filosófica, es equivocado. ¿Cuál fue la presencia real, pregnante del Ortega filósofo entre 1963 y 1990? En lo que sigue intentaré responder a esta pregunta[5]. Y para ello prestaremos atención a lo que ocurre en torno a Ortega entre 1953 y 1963, la década que precede a la fecha en que Vázquez sitúa el inicio de su estudio. Va de suyo que lo que hubiere de ocurrir con el legado de Ortega en las décadas posteriores tenía que ser, en alguna medida, consecuencia de lo que había sido. Por tanto, la intención que guía este artículo es ofrecer una perspectiva distinta sobre el planteamiento de Vázquez en torno a los puntos indicados. Es claro que los objetos centrales de sus análisis son los actores del campo filosófico en las fechas delimitadas y Ortega no lo es, ni siquiera indirectamente. Pero sí lo son los orteguianos y el papel que ocupan en la prehistoria de la crónica de nuestra "transición filosófica". Se trata por tanto de completar con algunos datos y observaciones la descripción de Vázquez.

Ojalá que la presencia de los orteguianos (junto con la condición "orteguiana" de Aranguren) fuera tal y como se describe en algunas páginas del libro[6]. Ello habría significado que su obra se percibía como algo valioso, parte del "capital" del que se podía partir para alcanzar el nivel filosófico que exigían los nuevos tiempos, pero, sobre todo, para combatir la mediocridad intelectual que se había apoderado de las cátedras de filosofía durante la travesía del desierto de una universidad sometida a unos principios e inspiraciones que daban por superada la modernidad "liberal" y "nihilista" y que se autoproclamaba salvadora de Europa. En el prólogo a la primera de las lecciones dictadas en el Ateneo de Madrid en el curso 1950-1951 sobre "Balance de la cultura moderna y actualización de la tradición española" dictada por el ilustre politólogo Carl Schmitt, titulada La unidad del mundo, Florentino Pérez Embid criticaba "el afán de crear de nueva planta una España diferente" y el tesón y empeño que derrocharon en la tarea "nuestros consignatarios del idealismo postkantiano"; y añadía que "...los últimos cincuenta años liberales han sido en nuestra historia el momento extremo de debilitamiento nacional". Concluía presagiando que "ante el impresionante resquebrajamiento de la cultura moderna, en la tradición española tiene nuestra cultura mucho más que una posibilidad"[7]. Esto lo escribía uno de los mandamases de esa cultura española nacionalizada y escolastizada por decreto y debe ser leído como lo que era: un programa de erradicación de la cultura liberal[8] cuyo jefe de fila, aludido mediante la referencia a "los postkantianos", según las prácticas retóricas del momento, era el enemigo a batir. Por eso hemos elegido como inicio de nuestra historia 1953, ausente Ortega de la escena pública española desde que en 1950 cerrara el Instituto de Humanidades.

2. 1953: Los "excluyentes" toman la palabra

Nacido en 1883, Ortega cumplía entonces setenta años. Desde hacía algunos guardaba silencio, pasando más tiempo en su casa de Lisboa o viajando por Alemania que en la de Madrid. Pero los discípulos decidieron que no se debía dejar pasar la ocasión y le organizaron un homenaje.

Como siempre que se le quería hacer "visible", las autoridades reaccionaban y las familias del régimen peleaban por sus parcelas de poder e influencia. Esta es la razón por la que hemos elegido este año como referencia para hacer un poco de historia sobre la suerte del orteguismo. Es además el año en que se produce el enfrentamiento entre los "falangistas liberales" y el grupo del Opus Dei liderado por Calvo Serer. Este había nombrado para el puesto de la secretaría de la revista Arbor a un consumado anti-orteguiano que inmediatamente se hizo notar: Vicente Marrero[9]. También es el año en que algunos libros de Unamuno son condenados y prohibidos por la autoridad eclesiástica. Y sobre todo es el año del Concordato entre la Santa Sede y el Estado español, que entre otras cosas consagraba ciertos privilegios de la Iglesia Católica en el campo de la educación[10]. Y no solo. No me resisto a citar la noticia de que se hace eco en su diario Luis Felipe Vivanco, católico y contertulio de los encuentros de Gredos, a los que también asistía Aranguren: "En el número de ABC de hoy (...) viene una información sobre el Monasterio de Guadalupe, donde se van a celebrar unos ejercicios espirituales para los alcaldes de la provincia de Badajoz organizados por el Gobernador Civil de la provincia"[11].

No vamos a contar por menudo los avatares del homenaje que se terminó celebrando en la Cámara de Comercio de Madrid. Laín había tomado la iniciativa de organizarlo en la Facultad de Filosofía y Letras, de la que Ortega había sido catedrático desde 1910, cumpliéndose en 1953 el trámite administrativo de su jubilación. Pero éste se negó enérgicamente. De ahí que se optara por hacerlo en un lugar digamos "a-cadémico". Ortega tampoco asistió. Esos días se encontraba en Lisboa.

Zubiri no aceptó participar. Cuando Marías comentó a Ortega que quería invitarle, el maestro le sugirió que no lo hiciera, previendo que no iba a aceptar. Marías ignoró el consejo y, en efecto, Zubiri declinó la invitación. Después Ortega defendió a su viejo amigo argumentando que tenía muy elevadas razones para no participar en el acto: "Me extraña que no procure usted (...) colegir el porqué de esa forma de vida. Ese porqué es de gran interés, no por mera curiosidad, sino porque en él seguramente aparece una manera de sentir la situación actual que puede ser para nosotros esclarecedora"[12].

Conviene aclarar que Zubiri, muy cercano a Ortega en determinadas épocas, no puede ser considerado discípulo suyo en ningún sentido relevante del término. Por decirlo así, fue "cabeza de serie" o si se quiere,

creador de tendencia, aunque por razones históricas quepa encuadrarlo en la Escuela de Madrid. Su forma de entender y practicar la filosofía fue interpretada como una eficaz alternativa a Ortega, sobre el tópico de la forma literaria de hacer filosofía y la apariencia ensayística que tenía su obra. Por el contrario, Zubiri filosofaba desde un lenguaje muy categorizado y se movía en torno a los grandes temas de la metafísica, favoreciendo, muy importante en aquella coyuntura, la apertura de la filosofía a la teología, cosa imposible de hacer en una filosofía tan rigurosamente agnóstica como la de Ortega. Poco más tarde de la fecha que nos ocupa, Laín contribuirá a dar el giro hacia Zubiri, con el que todos, también Aranguren, se sentían más cómodos por la razón antedicha.

Después del acto se publicó en Arbor una nota informando de las conferencias, lo que provocó una airada reacción de su secretario. Gerardo Bolado resume el enfrentamiento que tuvo lugar en torno a la jubilación de Ortega:

"El número 89 de la revista de 1953, publica la noticia Ortega o "El estado de la cuestión", que hacía referencia al curso, que, con ese título, estaban celebrando en honor a Ortega, con motivo de su jubilación de la cátedra, sus discípulos y seguidores, entre los cuales estaban D. Ridruejo, J. Marías, García Valdecasas, E. García Gómez, Miguel Cruz, J.L. Aranguren, S. Lissarrague, L. Díez del Corral, E. Lafuente Ferrari, P. Laín Entralgo. En esa nota de Arbor, además de atacar ese curso homenaje, se denunciaba "la obra de Ortega en su conjunto, y pese a sus muchas virtudes, como el esfuerzo encaminado a des cristianizar España, más inteligente, más sistemático y brillante que se ha visto en nuestra patria desde la aparición de la Institución Libre de Enseñanza"[\[13\]](#).

Al fondo estaba la polémica sobre España, abierta a los problemas de la modernidad y de su herencia liberal (Laín); o la "España sin problema" de Calvo Serer que se disponía a asumir la autarquía cultural tal y como pocos años antes los falangistas habían decretado la económica. Mientras tanto seguía la polémica en torno al legado cultural de nuestra modernidad gestado de manera casi milagrosa en poco más de tres décadas. Lo cultural era sin embargo la apariencia. La realidad era estrictamente política. Y lo seguiría siendo.

El otro frente del ataque también adoptaba la misma apariencia cultural pero era en el fondo religioso.

Los jesuitas y dominicos que polemizaron contra Ortega por elaborar una filosofía ajena a la tradición cristiana —Cerezo ha hablado de la de Ortega como de una "filosofía postcristiana"—tenían razón. De ahí que cuando Ramírez, incitado al parecer por la jerarquía católica, preocupada porque el magisterio orteguiano pudiera prevalecer, replanteó la polémica[\[14\]](#) en torno a si era posible un orteguismo católico[\[15\]](#), puso el dedo en la llaga. La respuesta fue empíricamente intachable aunque filosóficamente dudosa. Marías, Laín, Maravall etc, respondieron diciendo: aquí estamos nosotros, orteguianos y católicos. Ramírez no solo no creía en la postulada armonía orteguiano-tomista sino que había escrito un grueso libro para demostrar que Ortega era enemigo de la religión, "un anticristiano, un relativista y un inmoral" en el resumen de Bonete Perales[\[16\]](#). A lo que Marías respondió que lo que podía llamarse "la escuela de Ortega"—al menos en España—"era casi íntegramente una escuela de pensamiento católico[\[17\]](#), y que fuere cual fuere la actitud personal de Ortega, la cristianización de su pensamiento se había realizado en vida suya y ante sus ojos" (Ibid). Ramírez con el apoyo y el aplauso de las instituciones académicas y eclesiásticas siguió en sus trece y la polémica sólo terminó cuando desde Roma se hizo notar que era de mal gusto polemizar, según de qué manera, entre católicos. Los más avisados ya advertían los vientos de cambio que iban a comenzar a soplar en breve. De pronto el supuesto anticristianismo de Ortega no iba a importar a nadie. Lo malo es que Ortega, tampoco. El efecto a medio plazo fue que los católicos con sensibilidad social que ya comenzaban a sentir la exigencia de enfrentarse a la dictadura vieron confirmada la sospecha de que el liberal Ortega, autor de La rebelión de las masas, podía ser católico, apostólico y romano, es decir, franquista, justo lo que ellos querían dejar de ser a toda costa. Pero lo que no podía ser de ninguna manera era "dialogante con el marxismo". Las polémicas en torno a la obra de Ortega, todas, las del 42-48, las del 53, la del 56 y la del 58 solo tuvieron efectos políticos, ni filosóficos ni teológicos.

Produce cierto asombro que el primer gran debate de la recepción de Ortega fuera hasta qué punto su filosofía podía en efecto conciliarse con el dogma religioso. Laín escribió al mes de la muerte de Ortega, en el homenaje que se le tributó en la que había sido su universidad —antes no se pudo hacer, dado se negó en redondo a refrendarlo con su presencia, como ya se ha relatado—, que ciertas preguntas incómodas que algunos se hacían ante la celebración del homenaje, podían ser apartadas en una "España en que bajo la suprema y consoladora verdad en Cristo (...) convivan de manera eficaz y amistosa el pensamiento de St. Tomás y el pensamiento de Ortega..."[\[18\]](#). Pero las cuentas no salían. De ahí que se ensayaran vías alternativas. Una ya la hemos comentado, fue Zubiri, pasando a ser considerado "el" filósofo, por contraste con el Ortega ensayista y/o periodista. Y cuando fue posible se buscó el diálogo con aquellos que sí tenían prestigio para lavar la imagen resultante del apoyo que la iglesia católica había otorgado a Franco: las fuerzas de oposición que comenzaban a organizarse y a cuyo despliegue después de 1963 contribuyeron los sectores eclesiásticos intelectual y materialmente.

3. 1955-1956: En la muerte de Ortega

Revisar el episodio de la muerte de Ortega puede resultar decisivo para precisar en qué momento y por qué motivos se produce el ocaso de la estrella orteguiana en el panorama filosófico español.

Al conocerse el fallecimiento, las autoridades del régimen ordenaron unas medidas de censura que mostraban a Ortega como enemigo del franquismo, a pesar de ser enterrado en sagrado. Eso explica los sucesos en torno al "homenaje laico" que tuvo lugar a los dos días y su conexión con las protestas estudiantiles de febrero del 1956 que terminan con la salida de Ruiz Giménez del Ministerio de Educación y la caída en desgracia del grupo de falangistas liberales.

Ortega murió a las 11,30 del 18 de octubre de 1955, recibiendo sepultura al día siguiente. Al entierro[\[19\]](#) asistió una multitud: familiares, discípulos, lectores, en fin, gentes anónimas; también algún ministro de Franco. Dos días después tuvo lugar una especie de manifestación de estudiantes que recorrió las calles del centro de Madrid, desde la calle San Bernardo hasta la Sacramental de San Isidro, donde habían sido exhumados los restos

del filósofo. La versión edificante de que fue, sobre todo, una reacción espontánea del estudiantado no se sostiene fácilmente a la luz de los testimonios de los protagonistas. Fue una conspiración en toda regla elaborada por miembros del Partido Comunista en el marco de una operación más ambiciosa tendente a controlar o neutralizar el S.E.U., que venía desarrollándose en torno al próximo Congreso de Escritores Jóvenes. Los preparativos habían comenzado un año antes por iniciativa de Enrique Múgica, Fernando Sánchez-Dragó, Julio Diamante y otros, y bajo el amparo del Rector de la universidad, Pedro Lain.

En la reconstrucción de los hechos, Julio Diamante, secretario del mencionado congreso, recuerda que el grupo vinculado a éste decidió "que había que organizar un homenaje laico". Los estudiantes fueron convocados mediante una octavilla al patio de la Universidad de San Bernardo. Asistió un elevado número. Después de algunas intervenciones (Tamames, López Pacheco) se tomó la decisión de llevar una corona de flores con una leyenda que rezaba "Ortega y Gasset, filósofo liberal de la juventud española". Se inició así la primera manifestación antifranquista de naturaleza política que atravesó el centro de Madrid, camino del cementerio, situado a orillas del Manzanares, del que, medio siglo antes, el propio Ortega había dicho que no era un río, sino una "ironía líquida". Al llegar junto a la tumba de nuevo tomaron la palabra algunos de los organizadores. Diamante recuerda que habló Sánchez-Dragó. Lizcano, cuya reconstrucción coincide en lo esencial con la de Julio Diamante^[20], relata que éste se dirigió "a la multitud congregada en una intervención corta pero audaz, lamentando la muerte de un paladín de la libertad. Al dar por terminado el acto, no pudo reprimir un broche cínico y dijo: 'Ya era hora que el viejo sirviera para algo'. Múgica se apresuró a recriminárselo..."^[21].

No deja de ser sorprendente que Diamante no niegue haber pronunciado la frase pero tampoco recuerde haberla dicho. En su reconstrucción escribe: "La policía me atribuyó la frase de 'por fin el viejo iba a servir para algo'". Y añade que a los pocos días se presentó Garagorri a decirle que "estaba seguro de que no había querido menospreciar a Ortega..." y que le pedía que acudiera a una entrevista "con un grupo de orteguianos". La entrevista se celebró. Allí estaba Marías acompañado de otros que no especifica el relato. Oídas las explicaciones, todos quedaron contentos. Diamante reconoce que pronunció la frase pero no queriendo decir lo que deja entender sino que "sólo podía responder a mi satisfacción por el éxito de un acto que contribuía eficazmente a que la figura de Ortega no fuera manipulada por el franquismo". Recojo la anécdota porque muestra el verdadero significado que tuvo el sucedido: Ortega era un objeto ambiguo aún pero se imponía su manipulación política.

Hay que conceder a la figura espiritual de Ortega la razón de ser de la concentración de estudiantes y, sobre todo, el mensaje que se hizo llegar a la sociedad y que ellos mismos percibían como una verdad incuestionable. Esa verdad se dijo en el discurso que un estudiante pronunció en el cementerio, que culminaba en la frase que le daba todo su sentido: "Somos discípulos sin maestros".

El motivo de los estudiantes sin maestros venía de lejos. Lo había usado Ortega en 1914. En la conferencia "Vieja y nueva política", que pasa por ser el programa de acción reformista que propuso Ortega a su generación, describía a ésta con las siguientes palabras:

"una generación que se caracteriza por no haber manifestado apresuramientos personales; que, falta tal vez de brillantez, ha sabido vivir con severidad y con tristeza; que no habiendo tenido maestros, por culpa ajena, ha tenido que rehacerse las bases mismas de su espíritu..."^[22].

El topoi hizo fortuna por la desgraciada razón de que la situación de la juventud española en los 50 era semejante si no peor a la del Ortega de principios de siglo. Así lo percibió el círculo de la revista Laye en 1953, cuando decide celebrar el setenta cumpleaños de Ortega con un monográfico que dará al traste con la publicación, cerrada por la censura poco después. En un artículo firmado por Gil Novales, éste describe la propia situación espiritual en términos muy parecidos a los que venimos de leer: "Sentimos el dolor del tiempo detenido, una falla, una discontinuidad en nuestra vocación de intelectuales: situación quizá absurda de volver a empezar, un volver preñado de congoja y responsabilidad"^[23].

Se repetirá la imagen en el homenaje que rendía a Ortega en Barcelona el círculo de la revista Laye (19 de noviembre, 1955). El acto giró en torno al discurso que pronunció J. M. Castellet, en cuyo momento más cargado de significación afirmaba:

"Ha muerto José Ortega y Gasset y ha muerto dejando (...) su obra por terminar. Pero nosotros estamos aquí para dejar constancia de que su obra no son solo sus libros, sino también nosotros mismos, los jóvenes, casi los únicos en los que cabe esperar que aquella germine y fructifique"^[24].

Por supuesto no se trataba de una profecía sino de un deseo que imagino fruto de la emoción del instante. Pasado éste, las cosas volvieron al cauce por el que ya corrían desde antes. En realidad se trataba de una despedida. Ortega había sido importante para Laye y para su miembro con mejor formación filosófica, Manuel Sacristán.

Era Sacristán el orteguiano que, mejor que Aranguren, podría haber asumido esa tarea de enlace con los pretendientes. Pero no la asumió por las mismas razones por las que tampoco lo hizo el profesor madrileño: porque Ortega deja de interesar cuando los jóvenes se rebelan contra la "generación de la guerra" y deciden pasar a la acción. En aquella encrucijada Ortega no podía servir de gran cosa, entre otras porque era liberal, de un liberalismo que había sido derrotado ya en los 30 cuando todo el mundo, especialmente "los jóvenes", se escoraron hacia los extremos del cuerpo político. Eso no cambió cuando las postguerras, la española y la europea, se superaron poco a poco. La realidad franquista se mostraba tan dura e intratable que no podía servir una filosofía de comprensión histórica (razón histórica^[25]) sino que era menester apoyarse en una de ruptura y utopía^[26].

La evolución de Sacristán revela el verdadero sentido de los acontecimientos y la función que cupo al orteguismo. En Sacristán se ve nítido el paso de la preocupación cultural como algo genuino, a la cultura como instrumento de lucha política. Un ejemplo de lo primero lo tenemos en el reconocimiento que hace de la "robusta tradición de la Revista de Occidente"^[27] o cuando elogia en Ortega al gran intelectual, guía que señala fines y

ejemplifica los medios a seguir... obra que enseña a vivir y a convivir...[28]. En 1956, cuando Sacristán decide ingresar en el Partido Comunista y actuar en la clandestinidad, su actividad como filósofo profesional se orientará hacia las nuevas corrientes que vienen de Europa: marxismo y filosofía analítica, escribiendo uno de los mejores manuales sobre lógica matemática que se hayan editado en lengua española. De Ortega no queda nada, tampoco en lo filosófico.

La valoración que hace Bonet del significado de Ortega para el grupo de Laye es atinada y coherente con lo que significó en Madrid: "nuestra gente vio—en cierto modo se inventó— una figura ejemplar, una imagen crítica, con la que madurar generacionalmente..."[29].

Sacristán dejó de ser orteguiano en 1956. Veamos que ocurrió con Aranguren.

4. 1961: Aranguren hacia el tiempo de silencio

Que Aranguren había dejado de ser orteguiano poco después de escribir su opúsculo sobre Ortega, es fácil probarlo recurriendo a sus publicaciones y a su propio testimonio. Incluso es discutible que llegara a serlo en un sentido pleno. En sus Memorias y esperanza españolas, al evocar el episodio de la amenaza de condenar los libros de Ortega al índice de los prohibidos por la Iglesia y la redacción de su librito La ética de Ortega para defenderlo de los ataques del P. Ramírez, se declara "más o menos orteguiano"[30]. Y cuando en el inicio del libro adelanta el sentido de su escritura, "levantar acta de mi modesta contribución a la auténtica acción intelectual española de la postguerra", enmarca esta en un giro o salto que describe a continuación: "Pero si antes nos salían al paso Ortega y Castilla, ahora es Sartre el que se cruza con nosotros" (op. cit., p. 17). Ese giro se produciría hacia 1961. No especifica lo que se deja atrás pero habla de que se trata de ocuparse de "los condicionamientos sociales de la ética" (op. cit., 127). Lo que dejaba atrás son los encuentros católicos de Gredos. También la inspiración que confesaba para su gran obra, su Ética (1958), en cuyo prólogo evocaba como inspiración profunda los cursos de Xavier Zubiri e insertaba su contenido en una tradición cuyos principales eslabones eran Aristóteles, St. Tomás y Zubiri[31]. En la ilustre genealogía falta Ortega.

Por tanto, Aranguren no solo no fue orteguiano sino que contribuyó activamente a luchar contra lo que él mismo identificó como un peligro de escolasticismo orteguiano[32]:

"Muchos jóvenes empiezan a pensar en España que Unamuno, como Ortega, no tienen ya nada que decirles; que fueron maestros para generaciones pasadas y problemas de otra época, no para la juventud y los problemas actuales. La cuestión de Ortega es más ardua porque en torno a él se ha constituido una escuela. Y toda escuela, si no es sometida a revisionismo, termina por caer en la escolástica"[33].

Polemizaba Aranguren con el topoi de la "generación sin maestros". Dos años antes y en un asunto con ecos orteguianos, en un texto titulado El futuro de la Universidad (1962), escribía

"Ahora comprendemos la ingenuidad de los jóvenes cuando hace años acostumbraban a lamentarse de ser una generación sin maestros. Ni los tienen ni pueden tenerlos. Ya lo vimos antes: los maestros han desaparecido, los modelos se han destruido. Son ellos mismos quienes por sí solos o casi solos tendrán que irse haciendo como la época entera, a tientas"[34].

Llamo la atención sobre la fecha: 1962, a un año del concilio Vaticano II y a seis del mayo de 1968.

Creo que los textos hablan por sí solos. El legado orteguiano estaba confinado a unos pocos discípulos exiliados o no, pero en cualquier caso fuera de la universidad en general y de las facultades de filosofía en particular. Puede decirse que en los sesenta la tarea de neutralización puesta en marcha por la reacción anti-orteguiana del nacional-catolicismo desde el regreso de Ortega había tenido éxito. La izquierda —en sentido amplio, en cuya sensibilidad encuadramos a los "pretendientes"— se ahorró el trabajo de pensar y adoptó en bloque los lugares comunes que neutralizaban a Ortega como filósofo.

La destrucción de la obra de Ortega se operó sobre varios núcleos:

- El conservadurismo de su pensamiento y la falta de sintonía con las masas sociales.
- El carácter periodístico y ensayístico de su obra y la consecuente ausencia de "sistema". Se trata de literatura, no de filosofía.
- Su dependencia de la filosofía alemana y la falta de originalidad especialmente subrayada en el caso de Heidegger[35].
- La incapacidad de Ortega para producir nada valioso después de 1936.

La eficacia de estos argumentos fue tanto mayor por cuanto se trata de medias verdades, valoraciones interesadas y descontextualizadas. Se arremetía contra defectos e insuficiencias reales. Otra cosa es que fueran deformados, exagerados y, sobre todo, que se emplearan para ocultar aspectos valiosos de la producción de Ortega. Sus propios discípulos vivieron aquella situación como un ataque generalizado y no hicieron gestos de dialogar con las corrientes filosóficas que comenzaban a interesar a los estudiantes, en lo que probablemente se equivocaron.

Además, estaba el hecho de que la parte más filosófica de la obra de Ortega no se conocía porque había quedado inédita y aun se tardaría unos pocos años en darla a conocer. Pienso en ¿Qué es filosofía? (1929) La idea de principio en Leibniz (1946) El hombre y la gente (1950) o los ensayos sobre historia de la filosofía (1953). Lo que quedaba a disposición de los lectores interesados en su filosofía era el Ortega de los veinte, el del vitalismo nietzscheano de El tema de nuestro tiempo (1923), el espectador no comprometido de "Conversación en el Golf" (1925) o el crítico de las masas que había desarrollado un rechazo al liberalismo de antes de la guerra en Del imperio romano (1940).

Finalmente y como síntesis de lo conceptual y lo sensible, Martín Santos elaboró la imagen de un Ortega

caduco, repetitivo y senil que perora ante marquesas y toreros —tema en el que coincidía con las críticas que años antes le hicieron los periódicos del régimen con motivo de los cursos del Instituto de Humanidades —que por cierto no fue fundado en 1946 sino en 1948[36], disfrutando de solo dos años de existencia—poniendo en su boca banalidades filosóficas y la queja de que él ya-lo-había-dicho-antes... se entiende, antes que Heidegger. A mi juicio, la influencia destructora sobre la posteridad que ha tenido la caricatura en la novela *Tiempo de silencio* (1961), transfigurando el tótem cultural que era Ortega en la primera mitad de los 50 en fetiche, es incalculable. Juan Benet, observador entre bambalinas del proceso de escritura de la novela y compañero de algunas de las experiencias narradas asistió en el cine Barceló a la conferencia de Ortega satirizada por Martín Santos. El filósofo expone su doctrina de la perspectiva explicando que la manzana que sostiene en la mano es distinta para unos y otros: La actuación del filósofo, recuerda Benet, "fue durante meses un tópico tan repetido que para quien vivió aquellos días resultaría inexplicable que no fuera aprovechado por un autor dispuesto a dibujar en una novela en el espíritu de la época[37].

Aquellos días cuyo espíritu del tiempo capta la caricatura de la novela son precisamente los que nos ocupan: el antes y el después de la muerte de Ortega. El propio Benet cita la opinión de Castilla del Pino quien sugiere que "el sarcasmo de Martín Santos no es sino una forma que adopta el deseo de asesinar al padre (espiritual se entiende) que el hijo incubaba para librarse de la sumisión a sus mayores y poder ser lo que quiere ser". La misma conclusión establece Bonet para la mitificación que la gente de Laye había hecho de Ortega: el tótem al que luego se destruye.

5. Conclusiones provisionales

Entre 1946 y 1956 la obra y la persona de Ortega experimentaron un proceso de desprestigio y deslegitimación que explica que para 1963 estuviera ausente del mundo filosófico académico (y no había otro). No sé si hubo algo así como un orteguismo sin Ortega. Creo que no. Los orteguianos del interior Marías, Rodríguez Huéscar, y Garagorri, Díez del Corral, Maravall, etc., junto con la familia que dirigía con dificultad la editorial *Revista de Occidente*, más tarde refundada como *Alianza editorial*, se mantuvieron fieles al legado de Ortega pero se limitaron a conservarlo y organizarlo en espera de tiempos mejores y no sin desavenencias entre ellos. En todo momento mantuvieron a Ortega presente en las librerías, entre otras cosas porque era bastante rentable.

Aranguren en su calidad de líder carismático de la juventud que iba a protagonizar la transición política española contribuyó con inteligencia y energía a neutralizar la influencia que pudiera tener el orteguismo en el mundo filosófico. En eso estuvo de acuerdo con el nacional-catolicismo y con los catedráticos que dentro del establecimiento académico intentaban abrir caminos alternativos al escolasticismo. Carlos Paris, Gustavo Bueno, Tierno Galván, Emilio Lledó, en todos ellos podemos constatar indiferencia, cuando no hostilidad hacia Ortega.

Marías, después de la muerte de Ortega y de las polémicas en que con tanta dedicación y buena voluntad como falta de acierto defendió a su maestro, podía hacer carrera como "escritor", que no como filósofo, cuidadosamente neutralizado en el ámbito de las instituciones universitarias. Prueba de ello es que Vázquez sólo cita a Marías en las sucesivas y variadas listas de "orteguianos católicos" que nos da a lo largo de su libro. Paulino Garagorri y Rodríguez Huéscar se mantuvieron al margen de los enfrentamientos entre los "nacional-católicos" y los "católicos orteguianos" en los 50, pero ambos polemizarán más tarde con las críticas que Aranguren dedicaba periódicamente a la escolástica orteguiana[38].

Los autores que prefieren hablar de generaciones como Javier San Martín o Gerardo Bolado[39] coinciden en señalar que los miembros de la "Generación del 68" se sintieron muy cómodos sin maestros a los que remitirse. Deaño[40] y Muguerza[41] han dejado testimonios en este sentido. Las obras de Savater y de Trias dan fe, al menos hasta bien entrados los noventa, de esa libertad respecto del propio pasado tan enérgicamente como los anteriores. No tuvieron maestros y no los echaron de menos[42]. Al menos no entonces. No deja de ser curioso, incluso divertido, que fuera el propio Aranguren el que hiciera la observación crítica de que los jóvenes se habían pasado un poco al buscar una salida filosófica: "la filosofía represiva de la escolástica franquista no podía serlo", pero que "podría haberlo sido la ortodoxia orteguiana, pero la verdad es que la mayor parte de los filósofos jóvenes ha rechazado el orteguismo, incluso, de un modo, a mi juicio, demasiado tajante, y esto es una desventaja"[43].

La función de líder carismático que Vázquez atribuye a Aranguren está, a mi juicio, perfectamente justificada, no tanto porque asumiera la continuidad con el legado orteguiano como porque fue el que supo abrir la filosofía española a Europa y comprender el más que razonable deseo de los jóvenes de no tener nada que ver con aquel cementerio en que se había convertido la universidad española, al menos sus facultades de filosofía. Pero sería de justicia que se reconociera que no hubo recepción orteguiana, que los "pretendientes" no fueron los herederos del gran legado filosófico de la escuela de Madrid que en parte aguarda a regresar del exilio en las obras mal conocidas de Gaos, García-Bacca, Ferrater Mora, Manuel Granell, Nicol, Xirau, etc.

Habría que dejar para otra ocasión opinar sobre las consecuencias a largo plazo que haya podido tener, para la historia reciente de la filosofía española, la alegría con que las generaciones pasadas ignoraron el legado orteguiano. Ferrater Mora, Rodríguez Huéscar y Muguerza han coincidido en servirse de la metáfora del primero que compara a Ortega con una cordillera que no puede ser ignorada, y, añade Muguerza, "a la que no convendría perder de vista si es que nos interesa conservar nuestro paisaje"[44]. Merecerá la pena debatir un día cómo se produjo el espejismo del revés: que la cordillera que estaba ahí resultara invisible durante largos años.

[Volver](#)

[1] El presente trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación del Ministerio de Investigación y Ciencia, La "Escuela de Madrid" y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos. Referencia FFI 2009-11707.

[2] El título completo es La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990) Madrid, Abada editores, 2009. Citaremos por las iniciales HP, seguidas del número de página.

[3] En la "Conclusión" reitera esta tesis y le confiere un valor diferencial con respecto a la red "oficial". La red "alternativa o extraoficial" "estaba formada por intelectuales situados en la periferia de la institución filosófica. Se trataba de falangistas reconvertidos en opositores al régimen (...) y de orteguianos católicos que habían permanecido en el país (...). En el caso de los orteguianos, se trataba de pensadores situados casi siempre al margen de la Universidad" (HP, p. 388). Y unas líneas más adelante viene la afirmación a cuya discusión está orientada mi escrito. En este ámbito —añade—, es decir en el de los "pretendientes" "se produjo la recuperación de Ortega y de pensamiento laico anterior a la Guerra Civil..." (HP, p. 389). Espero demostrar que no fue así, que no hubo recuperación alguna especialmente de Ortega, al menos no en el intervalo estudiado por Vázquez.

[4] Aunque convendría separar el hecho empírico, es decir, la existencia de una interpretación católica de Ortega, de los problemas filosóficos que las tesis centrales de la filosofía de Ortega pueden de hecho presentar a una filosofía católica. En cualquier caso, puede decirse sin exageración que la "catolicidad" de la obra de Ortega domina el paisaje de su recepción hasta 1963, es decir, cuando ésta se vuelve irrelevante por inexistente.

[5] No debe interpretarse mi reflexión como una refutación de las tesis que defiende Vázquez en su libro, que encuentro en lo esencial acertado como mapa del "territorio" de la filosofía española en el intervalo de que se ocupa. Se trata más bien de corregir un efecto si se quiere secundario de sus descripciones del polo Aranguren. De acuerdo con sus análisis, resulta que habría una continuidad entre la filosofía española de la "edad de plata" y la que sale victoriosa de la "transición", siendo Aranguren el puente espiritual que comunica ambas orillas. Es éste el punto que me propongo esclarecer examinando lo que acontece a Ortega y a su obra entre 1953 y 1963. Los sucesos nos permitirán comprender cuál era la situación de Ortega el año en que Vázquez sitúa en origen de su historia-modelo.

[6] Véase una primera descripción de "católicos orteguianos" en pp 74 y ss., y pp 82-84. Y más adelante: "El enlace multipolar de Aranguren (...) aparece como heredero directo de la escuela de Ortega" (p. 169). En la definición del "nódulo Aranguren", como el nombre que remite al "sector mayoritario de la red alternativa", se describe a esta como "la que procedía de la intelectualidad falangista y del orteguismo católico..." (p. 316). Y para el grupo de filósofos de Barcelona, liderado por Manuel Sacristán, también se le localiza en la "red alternativa, marcada por la herencia de Ortega..." (p. 337).

[7] Prólogo a Carl Schmitt, La unidad del mundo, Madrid, Ateneo de Madrid, 1951, pp. 12-13.

[8] Sobre el éxito del citado proyecto de erradicación, la siguiente observación de Juliá: "La cultura liberal quedó, en quienes permanecieron en España, como hibernada, reducida a tertulias y reuniones de amigos, sin posibilidad de participar en condiciones no ya de igualdad sino ni siquiera subalternas en el debate público". Historia de las dos Españas, Madrid, Taurus, 2004, p. 407.

[9] Véase el excelente resumen de los enfrentamientos en torno a Ortega entre "excluyentes" y "comprensivos" que lleva a cabo Santos Juliá. Op. cit., p. 385 y ss.

[10] En su estudio introductorio a la revista Laye Bonet cita un testimonio de uno de los colaboradores más asiduos y representativos de la misma, Pinilla de las Heras, que en una entrevista con el autor recuerda que Ruiz-Giménez no era santo de su devoción: "Para nosotros, Ruiz-Giménez era, ante todo, el responsable del Concordato de 1953 entre el Vaticano y el Estado español, un concordato que servía en bandeja a la jerarquía eclesiástica —sin el más leve freno o cautela— el control de nuestra cultura". La revista Laye, Barcelona, Península, 1988, p. 32.

[11] Diario 1946-1975, Madrid, Taurus, 1983, p. 73.

[12] Carta de Ortega a Marías, citada por J. Corominas y J. A. Vicent en Xavier Zubiri. La soledad sonora, Madrid, Taurus, 2006, p. 576.

[13] "Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961), Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán, Calanda, nº vi, 1911, p. 146.

[14] Hablamos de replantear porque ya el P. Iriarte y el jesuita mexicano José Sánchez Villaseñor entre muchos otros habían publicado ataques contra la obra de Ortega. Véase del primero Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina (Madrid, razón y fe, 1942). Y del segundo, José Ortega y Gasset: pensamiento y trayectoria, México, 1943.

[15] El título de la réplica de Ramírez es: ¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega: españoles, intelectuales y católicos

[16] "Una polémica sobre Ortega (1958-1959) y la defensa de Aranguren". En Conversaciones en Aller, Aller, (Asturias, 1983, p. 94).

[17] Nótese que Marías debería hablar de "pensadores católicos"

[18] Acto en memoria del catedrático don José Ortega y Gasset, Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad de Madrid, 1955, p. 74. El acto se celebró el 18 de noviembre, justo al mes de la muerte del filósofo. La intervención de Laín, de donde está tomada la cita, se llamaba "Penosas interrogaciones" y la primera de ellas era: "¿Qué sentido tiene el homenaje de una universidad en la que el festejado no quiso estar presente? La pregunta quedaba sin respuesta a no ser que lo fuera el deseo de un encuentro entre los filósofos mencionados en la cita.

[19] Véase el completo trabajo sobre la muerte de Ortega "Otoño de 1955: conmoción por la muerte de Ortega"

de Ignacio Blanco Alfonso, *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº 10, 2005, pp 79-150. Aunque se hace eco de la manifestación —“Los estudiantes homenajean al maestro”, pp 143 y ss— no recoge el carácter conspirativo que tuvo. Se habla, siguiendo a Abellán, de la decisión de movilizarse por parte de los estudiantes sin entrar en detalles sobre el sujeto organizador de la manifestación. Repasando la bibliografía disponible, parece innegable que hubo “conspiración” pero que ésta triunfó gracias a un estado de ánimo compartido por la inmensa mayoría de la juventud universitaria: que Ortega simbolizaba una posición intelectual radicalmente opuesta a la que predominaba en la universidad española. Para Abellán, véase su *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática al franquismo*, Madrid, Espasa, 2000.

[20] “Orígenes y desarrollo del movimiento estudiantil del 56”, en *La generación del 56*, Ed. de Antonio López Pina, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp 215-235. Las referencias posteriores en 225-226.

[21] Pablo Lizcano, *La generación del 56. La universidad contra Franco*, Barcelona, Grijalbo, 1981, p. 121.

[22] *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004, vol I, p. 710.

[23] Alberto Gil Novales, “Ortega: incitaciones”, *Laye*, nº 23, p. 169. Citado por Laureano Bonet, *La revista Laye. Estudio y antología*, Barcelona, 1988, p. 79. Novales elabora su artículo sobre una descripción autobiográfica que el joven Ortega hizo de sí mismo como “el mozuelo despavorido que escapó a Marburgo”. Esa condición de jóvenes despavoridos condenados a huir de la circunstancia inmediata se convertía en la metáfora existencial que resumió mejor que ninguna otra la experiencia de vida de aquella generación. Y sin embargo, Ortega no les sirvió desde 1956. Bonet recoge en la antología que completa su estudio el artículo en cuestión, en pp. 251-253.

[24] Laureano Bonet, “La presencia de José Ortega y Gasset en la escuela de Barcelona”, *Homenaje a José María Martínez-Cachero*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2000, t. II, pp. 241-261, p. 258.

[25] En el nº 21 de *Laye* escribía Sacristán: “... por primera vez en nuestra historia somos conscientes de la honda crisis política y cultural que nos aqueja (...) También por primera vez domina el hombre mentalmente al flujo [histórico] que le arrastra...” Citado por Bonet, op. cit., p. 83. La cita tiene un inconfundible parentesco con algunas reflexiones del Ortega de la razón histórica.

[26] Vázquez ve muy bien el momento de la ruptura entre los “maestros” del 36 y los “jóvenes” del 56 cuando habla de que se produce el paso de una retórica de la autenticidad a una retórica de la “alienación” y la lucha de clases” (HP, p. 75). Pero no interpreta que el paso implicaba necesariamente el desprestigio del legado filosófico orteguiano.

[27] Bonet, op. cit., p. 73.

[28] Resumen de la cita de Sacristán en el homenaje a Ortega en *Laye*. Bonet, op. cit., p. 78.

[29] Op. cit., p. 78.

[30] *Memorias y esperanzas españolas*, Madrid, Taurus, 1969, P. 78.

[31] *Ética*, Madrid, Alianza ed., 1981, p. 9.

[32] No fue Aranguren el único en sentir el miedo a una escolástica orteguiana, como atestigua la siguiente cita de González Álvarez: “Estoy firmemente convencido de que una escolástica orteguiana destruiría lo mejor de Ortega, privaría a España de la incitación al futuro y la agostaría en un pretérito superado”. “El pensamiento de Ortega y el futuro de la filosofía”, Acto en memoria del catedrático don José Ortega y Gasset, Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1955, p. 28. También Carlos París advertía del riesgo en que los seguidores de Ortega podían caer, al intentar imitar al maestro: “Escuela de pedantes, éste puede ser uno de los máximos peligros del magisterio orteguiano”. Apud Antonio Martín Puerta, *Ortega y Unamuno en la España de Franco*, Madrid, Bellisco ed., 2008, p. 111.

[33] En el aniversario de la muerte de Unamuno, “Unamuno y nosotros” (1964), *Obras completas*, Madrid, Trotta, VI, pp 457-458.

[34] Madrid, Taurus, 1962, p. 50.

[35] He tratado este punto con más detalle en “La escuela de Madrid: fractura y continuidad”, *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, nº 5, Calanda, 2010, pp 153-176.

[36] Vázquez sitúa la apertura del Instituto en 1946 (HP, p. 86).

[37] “Otoño en Madrid hacia 1950”, Madrid, Visor 1987, p. 107.

[38] Véase para una referencia detallada a estas polémicas el artículo de Bolado citado supra y mi trabajo “La escuela de Madrid: fractura o continuidad”, pp 170 y ss.

[39] Para San Martín, véase “La recepción de Ortega en España. Al rebufo de un error autobiográfico”, en *Ortega en pasado y en futuro*, Lasaga et alia eds., Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp 231-249. Y para Bolado, *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo & Centro Asociado a la Uned en Cantabria, 2001, especialmente II.4. “La generación de la ruptura: El grupo de Filósofos Jóvenes”, pp. 48-73.

[40] “Nadie que esté en su sano juicio que conozca la historia de la filosofía duda hoy de que la tradición filosófica española aun contando con individualidades importantes (por citar nombres: Francisco Suárez y José Ortega y Gasset) está, en punto a solidez y continuidad, muy por debajo de tradiciones como la germánica, la británica y la francesa. Este hecho, el de la ausencia de un pasado filosófico con peso específico^{3/4} ha dotado a quienes hacen filosofía en España de una especial permeabilidad, de una receptividad muy acusada hacia diferentes proyectos filosóficos que desde fuera se proponen. Los ha puesto en muy buena disposición para atender, sin filtros

filosóficos (...) a las más diversas influencias. Al no mediar una tradición que obre como horma (...) cabe la posibilidad de abrirse limpiamente a toda importación filosófica". Prólogo al monográfico sobre analíticos y dialécticos. "Analíticos y dialécticos", Revista de Occidente, 2ª época, Madrid, nº 138, septiembre 1974, p. 131.

[41] Muguerza habla en La razón si esperanza de la carencia de "tradiciones filosóficas demasiado oprimientes".

[42] Vázquez recoge testimonios en tal sentido, al menos de Félix Duque que habla de "inexistencia de maestros" (HP, 104); y de Miguel Morey que dice pertenecer "a una generación sin maestros" (HP, p. 181).

[43] Aranguren, Obras completas, V, 378.

[44] Desde la perplejidad, Madrid, FCE, 1990, pp. 668-669.

[Volver](#)

Resumen:

Ortega desapareció de la escena filosófica española poco después de su muerte y sus discípulos fueron cuidadosamente apartados de las instituciones, de los congresos, de las revistas y de cualquier otro mecanismo de producción de la cultura filosófica tanto a nivel mundano como académico. Esta es la hipótesis que intenta probar el presente texto, en diálogo con la defendida por Francisco Vázquez en torno al papel que hicieron los "católicos orteguianos", en la configuración del "nódulo de Aranguren", que identifica a los "pretendientes" frente a los "herederos" de la red institucional de la filosofía española entre 1963 y 1990. La vía regia por la que se consolidó el núcleo alternativo de la filosofía española en torno al líder carismático Aranguren fue el diálogo entre cristianos y marxistas. Pero ello sin la colaboración ni la legitimación de los discípulos de Ortega.

Palabras clave:

Filosofía española; Ortega y Gasset; recepción de; "herederos y pretendientes; católicos orteguianos; Aranguren.

Abstract:

Ortega disappeared from the Spanish philosophical scene a little while after his death. His disciples were carefully outcast from public institutions, conferences, scholarly journals and from any other production mechanism of philosophical culture not just in academic circles but also in any cultural sphere. This is the hypothesis that this paper is trying to prove in dialogue with the one defended by Francisco Vázquez that revolves around the role that "Orteguian catholics" had in the configuration of "Aranguren's nodule", that distinguishes those who aspire to the institutional network of Spanish philosophy between 1963 to 1990 from those who inherit it. The Via Regia in which the alternative core of Spanish philosophy was consolidated around the charismatic figure of Aranguren was the dialogue between Marxists and Christians; but this occurred without the collaboration or legitimation of Ortega's disciples.

Keywords:

Spanish philosophy; Ortega y Gasset; reception of; inheritors and aspirants; Orteguian catholics; Aranguren.

Fecha de recepción: 13/12/2012

Fecha de aceptación: 03/01/2013

[Volver](#)

Imprimir

Circunstancia. Año XI - N° 30 - Enero 2013

Miscelánea

EL MAL SUFRIDO COMO VÍA DE ACCESO A LA TRASCENDENCIA: UNA REVISIÓN DEL PROBLEMA DEL MAL EN PAUL RICOEUR

Juan Pablo Martínez Martínez

[Resumen-Palabras clave](#) / [Abstract-Keywords](#) / [Fechas](#)

1. Planteamiento
2. La experiencia del mal
3. Modos de pensar acerca del mal
 - 3.1. El nivel del mito.
 - 3.2. El estadio de sabiduría
 - 3.3. El estadio gnóstico
 - 3.4. La consideración del mal desde el punto de vista de la teodicea y la vuelta a la moralización Kantiana
4. Conclusiones:
 - 4.1. La propuesta de Paul Ricoeur
 - 4.2. Dios como causa del mal: la visión metafísica de Santo Tomás de Aquino.
 - 4.3. El dolor como nuevo encuadre del problema del mal: la contemplación frente a la acción

Bibliografía

NOTAS.

1. Planteamiento

Según Paul Ricoeur, el tema del mal es uno de los grandes temas de la filosofía que pone en ejercicio la audacia filosófica^[i]. Pensar sobre el mal implica pensar más de lo que se ha pensado hasta ahora sobre este tema, ya que este se sitúa en la frontera entre lo cognoscible y lo incognoscible para el hombre. El mal se presenta como la frontera o límite de nuestro conocimiento. Al estar el tema del mal más allá de lo que se puede pensar, se hace necesario usar, según Ricoeur, un lenguaje simbólico que nos permita representarnos la experiencia del mal, que es el que, por otra parte, han empleado todas las culturas y religiones. Esos símbolos no suponen una renuncia a pensar el mal^[ii].

Ricoeur explica esa forma de afrontar simbólicamente el mal y su justificación: "La razón de por qué es imposible un saber absoluto es —entre otras— el problema del mal. [...] Esto es, los grandes símbolos sobre la naturaleza y origen del mal no son unos símbolos más entre otros, sino símbolos privilegiados. [...] Todos los símbolos nos hacen pensar, pero éstos nos hacen ver de manera ejemplar que en los mitos y en los símbolos hay siempre más que en toda nuestra filosofía, y que una interpretación filosófica de los símbolos jamás se convertirá en conocimiento absoluto"^[iii]. Todo esto se encuadra bajo la idea de que los símbolos para Ricoeur dan que pensar. Además, del símbolo no podemos prescindir nunca, ya que no se trata de que una vez que hemos encontrado el sentido al símbolo, ya se pueda desechar. El símbolo no sólo da que pensar, sino que es el mismo símbolo el que nos permite vivir y no quedarnos mudos ante la experiencia del mal. En cierta medida, esto justifica la inagotabilidad de los símbolos y nuestra incapacidad para hacernos con el conocimiento absoluto del mal.

La tesis que intentaré defender en este trabajo será la siguiente: basándonos en la distinción entre el mal cometido y el mal sufrido que establece el propio Ricoeur, nos centraremos en el mal sufrido como clave para una nueva comprensión del problema del mal que, a mi modo de ver, ya no pertenecerá sólo al ámbito del libre albedrío, sino que tendrá también un alcance trascendental. Es decir, trataré de defender el mal sufrido, al cual llamaremos dolor, como acceso y vía a la trascendencia y como algo que afecta al hombre no accidentalmente, sino en su esencia. De esta manera clarificaré mejor la pregunta sobre el mal y podré dar un esbozo de respuesta a la pregunta del hombre por el sentido del sufrimiento o del dolor, que situaría el problema del mal sufrido ya no en una dimensión metafísica o en una dimensión moral, sino en una dimensión antropológica-trascendental. De esta manera, la pregunta acerca del mal quedará ampliada y su respuesta no consistirá en una mera negación casi sacrilega de esa realidad que a todos en mayor o menor medida nos afecta. La cuestión acerca del mal exige un esfuerzo especial del pensamiento que no puede conformarse con respuestas poco claras o que no tengan la profundidad suficiente. Por eso, estoy de acuerdo con José García Norro cuando señala que: "Evacuarlo (el problema del mal) es renunciar a comprenderlo"^[iv]. Algo con lo que también Ricoeur estaría de acuerdo.

Por su parte, trataré también de completar esta visión antropológica del mal sufrido con una visión metafísica en la que efectivamente Dios sería la causa del mal, postura defendida por Santo Tomás de Aquino. De esta forma, la respuesta a la pregunta por el mal sufrido, que tendría lugar desde la antropología, recibirá su complementación desde la vía metafísica que nos propone el Aquinante. Sin duda resulta mucho más importante desde el punto de vista antropológico la respuesta a la pregunta por el mal sufrido. En cambio, desde el punto de vista metafísico nos servirá para demostrar en qué sentido Dios sería causa del mal, cuestión que han tratado de evitar la mayoría de las teodiceas. Sin embargo, a pesar de esto, en toda la línea argumental del trabajo trataré de mostrar que es la vía antropológica la que nos permitirá entender y encuadrar mejor el problema del mal en orden a responder a la pregunta del justo sufriente.

Para ello, analizaré los distintos horizontes de acceso cognoscitivo al mal, tal y como los ha recopilado el filósofo francés Paul Ricoeur. Así pues, se verán los distintos niveles de acceso al mal desde el nivel del mito, pasando por el estadio gnóstico y la rectificación agustiniana de la gnosis, las teorías de la retribución, hasta las formulaciones del problema del mal que hace la teodicea y la vuelta a la moralización que lleva a cabo el propio Kant, para pasar luego a ver la propuesta de solución que daría Ricoeur a la problemática del mal. En el desarrollo de esta parte de la exposición, resaltaré la importancia del mal sufrido a partir de las rectificaciones a las concepciones moralistas del mal. Por último, ampliaré el tema sobre el mal desde las concepciones míticas acerca del origen del mal hacia el plano metafísico que nos plantea Santo Tomás. Intentaré medir también el alcance de la respuesta del Aquinante para dar razón del sufrimiento del justo.

Ricoeur señala que el mal pone en cuestión la firmeza de la lógica de la no contradicción^[v], tanto de la filosofía como de la teología, y el afán de totalización sistemática de ambas. El mal parece ser pues un asunto que escapa a la coherencia lógica del pensamiento, por rozar casi el ámbito de lo incognoscible, tal y como hemos señalado. Sin embargo, el afán de la teodicea por conseguir un pensamiento coherente y lógico lleva a que se planteen los trabajos de la teodicea en tres líneas argumentativas bien definidas: 1) Dios es todopoderoso; 2) Dios es infinitamente bueno; 3) El mal existe^[vi]. Estas tres líneas argumentativas se encuentran y se refuerzan coherentemente en la afirmación que realiza Tomás de Aquino acerca de la relación entre Dios y la existencia del mal: Si el mal no existiera, Dios no existiría^[vii].

En este sentido, se reflejan los intentos de la teodicea por mantener la coherencia interna del pensamiento sobre Dios, sin que el mal introduzca un aspecto perturbador o contradictorio en Dios y la creación. Por ello, la teodicea se opondría frontalmente a la concepción nietszcheana según la cual Dios sería el Padre del mal por carecer de coherencia y lógica. Ahora bien, tampoco, en mi opinión, es posible el afán totalizador de la teodicea que trata de explicar todo coherentemente, porque ni nuestros razonamientos de tipo lógico basados en la no contradicción agotan el pensamiento acerca del mal ni el pensamiento acerca de Dios. Tampoco nuestro deseo de saber cuál es el origen del mal nos da la respuesta. Entonces podríamos plantearnos con Ricoeur la siguiente cuestión: "¿No habrá que denunciar la eterna teodicea y su loco proyecto de justificar a Dios?"^[viii].

Sin embargo, también es cierto que la pregunta acerca del mal y su origen siguen ahí y el deseo del hombre por conocer ambas respuestas no puede ser en este sentido vano, pues supondría una renuncia a pensar. Las exigencias del pensar nos llevan entonces a querer analizar la experiencia del mal en sentido estricto y el posible conocimiento acerca de su origen.

2. La experiencia del mal

Ricoeur distingue entre dos tipos de males: el mal sufrido (sufrimiento, y muerte) y el mal cometido, que es lo que se llama el mal moral^[ix]. Entre ambos tipos de males se ha producido un tipo de asimilación en la tradición del pensamiento. Sin embargo, en la pregunta acerca del origen de ambos tipos de males, nos damos cuenta de que el hecho de preguntar por uno u otro tipo de mal da lugar a dos preguntas distintas acerca del origen del mal. Por lo tanto, como señala Ricoeur, en ambos tipos de mal se ve perfectamente una disparidad de principio.

El mal cometido es lo que solemos llamar el mal moral. El mal moral va asociado al concepto de responsabilidad, ya que constituye todo aquello que es imputable desde el punto de vista externo, objeto de represión y de reproche. Es decir, la acción mala que ha llevado a cabo el sujeto es reprehensible en la medida en que ha violado un código de comportamiento ético de una determinada comunidad. El reproche es el juicio ético de las personas de dicha comunidad, que va acompañado de un castigo o pena. Es aquí donde los conceptos de mal sufrido y de mal cometido empiezan a interaccionar de alguna manera, ya que, en este sentido, el mal cometido por la represión de los otros se convierte en el mal sufrido, en el mal que a uno le infligen.

Sin embargo, como apunta Ricoeur, la distinción entre mal cometido y mal sufrido es clara. El mal cometido es más activo, en el sentido de que proviene de una acción que ha sido objeto de imputación. En cambio, en el mal sufrido siempre se subraya su carácter de pasividad. No somos nosotros quien lo buscamos, sino que él llega a nosotros a través de múltiples causas que se explican por el carácter de pasividad propio del sufrimiento. El sufrimiento, como señala Ricoeur, proviene de una disminución de la integridad física o espiritual. El mal sufrido hace al hombre víctima, mientras que el mal cometido lo hace culpable de una falta. Por lo tanto, el lamento por el castigo y el lamento por el dolor son de una naturaleza completamente distinta.

Y lo que ocurre a pesar de esta diferenciación tan clara es que tanto la teología como la filosofía asimilan ambos fenómenos por la estrecha relación que se da entre ellos, sobre todo cuando el mal cometido es reprendido, es objeto de una pena y lleva consigo un mal sufrido. Así, el mal sufrido se sobreagregaría al mal cometido dando lugar a una privación física de libertad o también un enjuiciamiento moral con el que van parejos los remordimientos y la sensación de culpabilidad. Ricoeur llama a la culpabilidad pena, y sitúa el concepto de pena como el engarce entre el mal sufrido y el mal cometido.

En el mal cometido va implícito siempre un mal a los demás, es decir, un hacer errar a los otros, que causa un sufrimiento en ellos. En este sentido, en el mal cometido hay una estructura relacional que encuentra respuesta en el sufrimiento de los otros. No hay peor mal sufrido que el mal moral que es infringido de un hombre a otro, pues genera el mayor lamento por parte del hombre que sufre los males cometidos por otros.

Según Ricoeur, la falta de una respuesta lógica al tema planteado, a la pregunta de por qué los otros me hacen sufrir y de dónde me ha venido ese mal a mí debe llevar pareja una hermenéutica acerca de los símbolos y los mitos en las consideraciones acerca del origen del mal y la unidad profunda que podría darse entre mal cometido y mal sufrido^[x].

En este sentido, Ricoeur señala que ambos tipos de mal están relacionados de una manera profunda cuando el mal sufrido se superpone al mal cometido y da lugar al fenómeno de la culpabilidad^[xi], que se convierte de un mal moral en un sufrimiento que es infligido por otro o por otros. Este paso enigmático se puede explicar a través de un mito, en concreto, por la presencia de un agente aislado que es el responsable del mal que ataca a los

hombres, agente al que se le atribuyen fuerzas demoníacas. De esta manera, la experiencia acerca del fondo misterioso de la culpabilidad se integra dentro de una historia del mal y es ahí donde el hombre en aquella experiencia de pasividad consentida, sufre y, a la vez, se siente culpable.

Es, por ello, que por la acción del mito se le atribuyen poderes maléficos al sufrimiento, porque se lo considera en conexión con el mal moral, una conexión entre sufrimiento y mal moral que puede ser conocida o desconocida. Es francamente cuestionable la idea que plantea Ricoeur de que al sufrimiento se le atribuyen poderes maléficos o demoníacos. Es una concepción que trataremos de corregir en el desarrollo de la exposición.

3. Modos de pensar acerca del mal

Hay distintos niveles de racionalización a la hora de pensar el mal. Comenzaremos siguiendo la propia explicación de Ricoeur por el mito.

3.1. El nivel del mito.

El mito es el primer escalón en el proceso de racionalización del mal. El mito permite al hombre asumir el lado tenebroso de su existencia y relacionarlo con el lado luminoso de la vida humana a partir de una cosmogénesis. Es decir, mediante la explicación acerca del origen del mal en el mundo se explicaría la experiencia fragmentaria y presente que el hombre tiene del mal actual, tanto del mal sufrido como del mal cometido. Se trataría de explicar la condición miserable del hombre a partir de la explicación acerca del origen del mal en el universo, es decir, integrar el ethos propio del hombre dentro del cosmos, es decir, de una explicación cosmológica acerca del origen del mal.

Sin embargo, lo que propone el mito con sus soluciones hipotéticas no da una explicación única acerca del origen del mal de tal manera que, como señala Ricoeur, tampoco se da una solución al entero orden de la realidad que nos rodea. Con lo cual también se renuncia a cualquier afán sistemático por conocer el mal^[xii].

Para ordenar todas estas explicaciones acerca del origen cosmológico del mal, debemos remontarnos a una labor comparativa entre las distintas historias de las religiones, que dan lugar a distintas explicaciones acerca del mal y a un sinfín de interpretaciones que incluso llevan a las explicaciones míticas acerca del origen del mal a caer en contradicciones internas. Así surgen teorías monistas, dualistas,....

Estas clasificaciones abstractas no hacen sino mostrar la oscilación del mito entre la especulación y las representaciones folclóricas de entender el mal. El mito nos encamina a una especulación acerca del origen del mal, propia de la teodicea. Es decir, por su forma folclórica el mito ha introducido la experiencia del mal como algo demoníaco. Por su forma especulativa ha allanado el camino de las teodiceas racionales para responder a la pregunta: Unde malum?

3.2. El estadio de sabiduría

La explicación cosmológica que realiza el mito acerca del origen del mal no responde a la idea del mal sufrido, es decir, a la presencia de hombres dolientes aquí y ahora. De este modo, el mito no sólo dejaría sin una respuesta convincente acerca del origen del mal en sentido cosmológico, sino que tampoco contestaría de forma satisfactoria a la presencia del mal en el hombre que se traduce en el lamento. En el lamento van implícitas dos cuestiones: ¿Hasta cuando?, ¿Por qué me ha venido este mal a mí? Ambas preguntas resultan nucleares en la especulación acerca del mal.

La radicalización de esos dos interrogantes transforma el lamento en llanto, un llanto, que requiere de la respuesta de la divinidad. Nótese un aspecto importante que la naturaleza del sufrimiento es también dialógica, en el sentido de relacional, y exige una respuesta, un respecto a, para dar sentido al mal sufrido, el que uno está padeciendo. La relacionalidad que trae consigo el mal moral, a mi modo de ver, es distinta a la relacionalidad que lleva consigo pareja el sufrimiento, el dolor. Mientras que la estructura relacional del mal sufrido exige de alguna manera la presencia de la divinidad, en la estructura relacional del mal cometido sólo comparece el sujeto, en el sentido de que hay una profunda concepción individualista en la explicación acerca del origen del mal (uno solo es el responsable del mal que afecta a los demás).

Dejando esta cuestión aparte, la pregunta acerca del origen del mal en el hombre, es decir, el mal propio, el de cada uno, implica un estadio de racionalización más grande que el del mito. Es lo que se llama el estadio de sabiduría. El estadio de la sabiduría concede al mal sufrido una categoría distinta al mal cometido y se refleja en la teoría de la retribución: todo sufrimiento es merecido porque se refiere a un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido. Es cierto que el estadio de sabiduría da una respuesta directa al sufrimiento considerándolo como un ámbito distinto del mal moral, pero esta concepción del mal sufrido lleva como consecuencia un orden moral. La teoría sobre la retribución trae consigo la moralización del sufrimiento con las consecuencias que ello supone. En otras palabras, la visión penal del mal y la visión moral del mismo se coimplican mutuamente^[xiii] en esta teoría.

La respuesta que da la retribución es incompleta precisamente porque la relacionalidad esencial del sufrimiento implica una respuesta trascendental, no moral. La respuesta al sufrimiento del hombre no está en el campo de la operatividad del hombre, de lo que está en su mano hacer o no hacer, sino que está ínsita en el ser del hombre. Ya que la teoría de la retribución no da una explicación satisfactoria acerca del origen del mal, tiene que haber un orden jurídico en el que se atribuya al mal cometido por otro una pena que juzgue el grado de culpabilidad y establezca justicia entre los hombres, dando lugar a una distribución de los males. Cabe criticar bajo qué criterio se deben distribuir los males y si esto es una forma de dar una respuesta satisfactoria al mal.

Por su parte, el libro de Job de alguna manera demuestra la tesis esencial que estábamos manteniendo acerca de la estructura relacional del dolor y contradice la teoría de la distribución de la justicia. El libro de Job presenta la

figura del justo sufriente. La pregunta de Job por su dolor viene marcada por la respuesta de Dios y la fe en su absoluta trascendencia. Presentamos los textos en los que Job se queja de sus sufrimientos a Dios y Dios responde:

"Tomó, pues, la palabra Job y dijo:
Peciera el día en que yo había de nacer.
Y la noche en que se dijo: "Un varón ha sido concebido" (3, 2-3).
¡Ojala pudiera pesarse mi disgusto,
Y mi infortunio se pusiera en la balanza!
Porque él es más pesado que la arena de los mares (6, 2-3).
Y por eso mis palabras son asollozadas
Apártate de mí y me confortaré un poco,
Antes de que me vaya para no volver (10, 20-21).
¡Quién me diera estar cual en los meses de antaño,
Como en los días en que Eloah me guardaba!
Cuando hacía El brillar su lámpara sobre mi cabeza
Y a su luz caminaba yo por las tinieblas (29, 2-3)".

Y Yahveh respondió a Job del seno de la tempestad y dijo:

¿Quién es ese que oscurece la Providencia,
Con palabras vacías de saber?
Ciñete, pues, como varón los lomos.
Voy a preguntarte y me instruirás.
¿Dónde estabas al fundar yo la tierra?
Indícalo si tienes inteligencia.
¿Quién señaló sus dimensiones
O quién extendió sobre ella cordel?
¿Se te han mostrado las puertas de la muerte
Y las puertas de la sombra viste?
¿Por qué camino habita la luz?
Y las tinieblas, ¿cuál es su sitio? (38, 1-5; 17 y 19).
Y Job respondió a Yahveh y dijo:
Sé que todo lo puedes
Y que no te es imposible plan alguno.
— ¿Quién es ese que oscurece la Providencia sin sabiduría
Así, pues, traté sin comprender
De maravillas superiores a mí, que no conocía.
— Escucha, pues, y yo hablaré,
Yo te preguntaré y me instruirás.
De oídas sólo había sabido de ti,
Mas ahora te han visto mis ojos
Por eso me retracto y arrepiento
Sobre polvo y ceniza" (42, 1-6). [\[xiv\]](#)

La teofanía final del Dios viene precedida por la conversación de Job con sus amigos en la que el estadio de sabiduría se empieza a ver atacado por la discordancia entre mal sufrido y mal moral. En realidad, lo que está ocurriendo es que Job quiere quejarse directamente a Dios para que este responda de unos sufrimientos, en los cuales él no ha tenido parte, ya que él es justo y ha respetado la ley de la retribución [\[xv\]](#). Así habla Job: "¡Ojala supiera cómo encontrarlo, cómo llegar a su morada! Entablaría un proceso ante él, mi boca rebosaría de argumentos. Sabría las palabras de su réplica, comprendería lo que me dijera. ¿Precisaría [él] gran fuerza para disputar conmigo? No, tan sólo tendría que prestarme atención. Reconocería [entonces] en su adversario a un hombre recto, y yo ganaría definitivamente mi causa" (23, 3-7; las traducciones aquí son muy variables; cf. 31, 35-36).

Sin embargo, si nos fijamos bien en el último texto veremos que no hay una respuesta exacta a Job por el sentido de su sufrimiento. La actitud de Job ante el dolor no es la de considerar el dolor como una situación insuperable de la vida humana, ya que la existencia humana está anclada en el fe en Dios. La vida de Job consiste en la sustitución de un centro de referencia contingente en la pregunta acerca del sufrimiento por otro Absoluto, cuya respuesta es irrevocable [\[xvi\]](#). Como señala Ricoeur, a pesar de la respuesta que se le da a Job: "Ni siquiera entonces la pregunta de Job a propósito de sí mismo es resuelta, se disuelve a favor del descentramiento que el habla opera" [\[xvii\]](#). De esta manera, la pregunta acerca del mal se convierte en una especie de interrogación al aire con tintes dramáticos.

La propia actitud de Job nos lleva a establecer una dicotomía radical entre mal sufrido y el mal cometido. Así, hemos afirmado que el mal sufrido tiene una estructura relacional trascendental. Ello provoca que tengamos que revisar la concepción del mal sufrido como verdadero mal. Si el sufrimiento tiene una estructura relacional trascendental en el sentido en que muestra una respuesta de su propio dolor al sujeto a partir de la afirmación de una trascendencia absoluta, está claro que el sufrimiento está por encima del campo de la operatividad humana. Es decir, el sufrimiento debería ser excluido en parte del campo de consideración de la ética.

Según mi visión, el dolor no es bueno ni malo, puede ser una vía de trascendencia, en el que la propia limitación del hombre recibe una respuesta que sobrepasa al propio ser, provoca esa retractación de su lamento y lo convierte a una posición de fe absoluta en un Dios que trasciende el mundo y sus categorías. En este sentido, el dolor no solo viene causado por una disminución de la integridad física o psíquica, sino que el dolor está insito en el mismo ser del hombre, y en su despliegue. La causa última por la que hay que atribuir al hombre el dolor no es

que el hombre eligió el mal o el bien en un determinado momento o lo elige ahora.

Por otra parte, a mi modo de ver, la libertad del hombre no se agotaría en la capacidad de elección ni para el bien ni para el mal, pues ello conllevaría la concepción de una libertad instrumentalizada. Así pues, en la acción del hombre no se pone en juego la persona entera, esto es, las acciones no llegan a traslucir el ser del hombre por entero. ¿No podría ser esto la causa real del dolor?

Pero esto ya es otra cuestión. Continuemos con los niveles de racionalización del mal. En siguiente lugar nos encontraremos con la gnosis y la rectificación agustiniana de la gnosis.

3.3. El estadio gnóstico

El conocimiento gnóstico de la realidad del mal es descrito por Eduardo López Tello en su libro *Simbología y Lógica de la Redención*^[xviii]. En él se hace referencia a que Ricoeur encuentra una relación entre el conocimiento y el problema del mal, en cuanto que este se presenta como algo externo al hombre. El mal provendría de algo fuera del hombre y afectaría a su misma materialidad. De esta manera, el mal sería una realidad cuasi física que nos afectaría desde el exterior. Así pues, se concede una visión trágica al problema del mal como algo que, primero, viene de fuera, y segundo, es una fuerza física que nos afecta. La gnosis nos lleva a responder con sus limitaciones evidentes a la pregunta sobre el origen del mal.

En este sentido, San Agustín realiza una especie de rectificación de la gnosis. El mal no nos vendría como algo que nos afecta desde fuera. Según Ricoeur, San Agustín, para realizar esta corrección de la concepción exteriorista del mal, maneja un esquema conceptual netamente neoplatónico que nos servirá para entender mejor la posición del mal sufrido en el hombre^[xix]. Desde esta concepción neoplatónica, San Agustín esgrime la idea de que el mal no es una sustancia, ya que para él el mal es privación de bien y siempre lo que se piensa es algo, pero no la privación de algo, a no ser que sea con respecto a ese algo, es decir, en conformidad con ese algo. De esta manera, la concepción de un mal sustancial aparecería como quimérica. En este sentido, "puede haber bienes sin males [...], pero no puede haber males sin bienes"^[xx]. Tendríamos que afirmar entonces la no existencia del mal: "Parecerá absurdo afirmar que no existen los malos, cuando en realidad son los más numerosos; y sin embargo, así es, no existen"^[xxi].

A pesar de esto, la concepción de la creación ex nihilo le proporcionará a San Agustín un nuevo encuadre acerca del problema del mal. La creación ex nihilo da lugar a otro concepto negativo que no hace más que subrayar la distancia infinita que habría entre el Creador y las criaturas. Ello apuntaría a una deficiencia en lo creado que estaría relacionada con su esencial limitación. Esa esencial limitación provocaría en los seres racionales libres una tendencia a declinar, es decir, a tender hacia la nada, en vez de a Dios. De aquí saldría una nueva concepción del mal.

Esta consideración del mal llevaría consigo la negación gnóstica del mal, como una sustancia que actúa desde fuera y nos afecta, y fundaría la concepción moralista del mal. Así, la pregunta acerca del origen del mal se sustituye por la pregunta acerca del mal que hacemos nosotros. El concepto de pecado refuerza la responsabilidad que los hombres tenemos en la cuestión del mal, es decir, el mal, del que es responsable el hombre a partir de la caída, no proviene del exterior, sólo del interior, ya que la nada que funda el pecado no puede tener otra explicación más que la declinación del hombre a buscar a Dios. Esta elección es fruto de una decisión voluntaria, es decir, proviene de la libertad.

En este sentido, tanto el mal sufrido como pena como el mal cometido pertenecen a la misma especie del mal moral. Así pues, creo que sería incorrecta en parte una visión del mal sufrido como mal moral, en el sentido de apostar por una especie de teoría de la retribución. Esta señalaría que: "todo sufrimiento es merecido porque es el castigo de un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido"^[xxii]. Efectivamente, hay una parte del mal sufrido que tiene que ver con el mal moral, ya que este último provoca un comportamiento injusto con los otros y se puede atribuir una cierta imputabilidad, pena. Ahora bien, resulta francamente cuestionable que todas las formas del mal sufrido lleven consigo una responsabilidad personal.

A esto se añade la dificultad siguiente: la redistribución que implica la idea del pecado original (que afecta a todos los hombres) exige que ese mal tenga una dimensión supra-individual e histórica, en el sentido de genérica y aplicable a todo hombre. Aquí se funda la doctrina del pecado original.

En realidad, esta doctrina no hace sino poner de manifiesto una vez más la experiencia individual y colectiva de una impotencia debida a la presencia de una fuerza demoníaca en nosotros que hace que tendamos al mal. Ahora bien, este enigma aparece bajo la forma de una racionalidad clara y distinta. Por un lado, el pecado original afecta a la naturaleza de todos los hombres. Por otro lado, ese pecado es imputable a todos los hombres de forma individual. En este sentido, "el pecado introduce una nada de un género distinto, un nihil privativum del cual la caída es responsable absoluta, sea la del hombre o la de las criaturas más elevadas. Es improcedente buscar la causa de esta nada más allá de una voluntad caracterizada por la maldad"^[xxiii]. Por su parte, esta apariencia de racionalidad que aporta la doctrina sobre el pecado original se puede decir, siguiendo a Ricoeur, que no es más que la forma de un mito racionalizado.

De esta manera se puede entender la polémica entre San Agustín y Pelagio. San Agustín confiere al mal una nada privativa que sería superior a la voluntad de cada hombre y de todos los hombres, nada de la que el hombre en cierta medida sería responsable, mientras que Pelagio dejaría totalmente libre la decisión de la persona sobre la realidad sin imponerle una especie de nada superior a cada hombre y a todos los hombres.

Nótese que ambas concepciones que surgen acerca del mal son moralistas y ninguna de ellas responde a la concepción del mal sufrido. San Agustín condena al mal sufrido justamente por un hombre con el silencio al no saber responder exactamente a la pregunta de cuál es el origen del mal en la voluntad del hombre: "¿Cuál es la causa eficiente de esta mala voluntad? No la encontramos. ¿Qué es lo que vuelve mala la voluntad, siendo ella la que hace mala una obra? La mala voluntad es la causante del acto malo; pero no hay nada que sea causante de la mala voluntad"^[xxiv]. "Que nadie se empeñe en buscar una causa eficiente de la mala voluntad. No es

eficiente la causa, sino deficiente. [...] Es como si alguien quisiera ver las tinieblas u oír el silencio”[xxv]. Por su parte, Pelagio debido al componente altamente voluntarista de su ética, ni siquiera se centrará en su consideración de la moral en hablar sobre el origen del mal.

A continuación, trataremos de forma muy sucinta la concepción del mal en la teodicea moderna y la crítica Kantiana de la misma de la que hablaremos con mucha más profundidad. En este sentido, como se ha visto hasta ahora, todo este trabajo ha estado destinado a la refutación de la identificación de todo mal sufrido con el mal moral y a la consideración del sufrimiento como un mal, motivo por el cual sería conveniente realizar una distinción entre dolor y sufrimiento. Dolor como esencial limitación en el plano del ser: supone no llegar a ser nunca lo que uno está llamado a ser, ser con, o coexistencia radical[xxvi]; sufrimiento, es aquel que es imputable por la presencia de un mal que ha afectado a otros y que ha salido de uno mismo.

3.4. La consideración del mal desde el punto de vista de la teodicea y la vuelta a la moralización Kantiana

Las consideraciones de la teodicea en torno al mal moral giran en torno a tres pilares fundamentales según Ricoeur:

- 1) Todos los enunciados de la teodicea se caracterizan por su carácter unívoco. Esto, en cambio, no parece ser así en la teodicea de Santo Tomás de Aquino que se caracteriza por el empleo de la analogía.
- 2) Todos los argumentos de la teodicea tratan de demostrar que Dios no es el origen del mal, o, como diría Nietzsche, el padre del mal[xxvii]. Por eso, los argumentos de la teodicea tienen una clara intención apologética.
- 3) A su vez, los argumentos de la teodicea deben tener afán por la totalización sistemática y por satisfacer la llamada lógica de la no contradicción. De esta manera, la ontología perfecta es la que tiene una constitución ontoteológica, es decir, la que une el concepto de Dios con los grandes conceptos metafísicos.

Ricoeur señala que Leibniz y su teodicea son los mejores ejemplos de dicha constitución ontoteológica. Fue el propio Leibniz quien acuñó el término de teodicea a dicha disciplina. En este sentido, Leibniz coloca las dos formas de mal, el mal cometido y el mal sufrido, bajo la consideración o denominación de mal metafísico. Para Leibniz, son defectos que tiene todo ser por el hecho de ser creado. Por otra parte, como señala Ricoeur, la teodicea añade a la lógica de la no contradicción y al afán de totalidad sistemática el principio de razón suficiente. Nótese que la teodicea moderna mezcla el principio de no contradicción y el principio de identidad, algo que se ve perfectamente en la univocidad que exigen los enunciados de la teodicea que no aceptan la equivocidad o lo que Aristóteles llamaba homonimia pros en, es decir, la existencia de la analogía en los predicados que se refieren al ser[xxviii].

Por su parte, el principio de razón suficiente se enuncia como el principio de lo mejor y Ricoeur lo explica de la siguiente manera: “en el que se concibe la creación salida de una competencia del entendimiento divino entre una multiplicidad de modelos de mundo en el que uno solo contiene el máximo de perfecciones con el mínimo de defectos”[xxix].

De esta manera, aparece la teoría del mejor de los mundos posibles. El problema de este principio de lo mejor es que un entendimiento finito jamás verá cómo el entendimiento divino pone en acto las mejores esencias posibles. Hace falta, como señala Ricoeur, un optimismo muy fuerte para creer en el principio del mejor mundo posible. Lo único que podríamos conocer o suponer, más bien dicho, es la armonía entre los bienes y los males, es decir, el principio de lo mejor se conocería en definitiva por sus efectos.

Pero el optimismo leibniziano sigue sin dar respuesta al mal sufrido por el hombre. La armonía entre el bien y el mal no da lugar a ninguna contestación satisfactoria al justo que sufre. Si la teodicea de Leibniz parte de un cierto optimismo de fondo, la otra forma de la teodicea adoptará el método de la dialéctica, es decir, la lucha de contrarios, dando tintes dramáticos a la realidad y considerando el mal sufrido como necesario para el hombre.

Pero ahora conviene que nos centremos en la crítica de Kant a las bases de la teodicea, en concreto, a la constitución onto-teológica de la teodicea. No es que el mal no se pueda pensar ya, es que el mal, para Kant, solo se puede pensar prácticamente[xxx]. De esta manera, una vez más, se vuelve a producir el fenómeno de la moralización del mal, el mal se presenta como algo que no debe ser y además debe ser combatido. Para entender más esta cuestión, deberemos profundizar un poco más en la cuestión del mal que Kant trata pormenorizadamente en la Religión dentro de los Límites de la mera razón y que Ricoeur comenta. Para ello, seguiremos el esquema que Kant expone en el libro señalado.

Kant afirma que es un hecho que el mal circunda la vida humana. Ahora bien, casi todas las teorías antropológicas contractualistas han entendido que el inicio o estado de naturaleza del hombre fue bueno. Asimismo, hay teóricos que señalan la idea opuesta, es decir, que el mundo humano progresa en un sentido ascendente: de lo malo a lo mejor. Esta idea del progreso moral del hombre no se puede fundar en la experiencia según Kant, ya que la historia de los hombres señala una tendencia absolutamente contraria. Este pensamiento, en opinión de Kant, no deja de ser un deseo, es decir, un impulso para cultivar el bien que se encuentra en forma de germen en el hombre. Así pues, si el cuerpo es sano y bueno según el cuerpo, el alma del hombre también sería buena en este sentido, con lo cual se podría hablar de una cierta tendencia natural al bien en nuestra naturaleza.

Pero estas teorías que hemos expuesto también podrían estar equivocadas. Si admitimos una postura intermedia, podríamos llegar a decir que el hombre no es bueno ni malo o es las dos cosas a la vez y, en ese caso, sería en parte bueno y en parte malo. El problema está en determinar en qué sentido un hombre es malo. Se llama malo a un hombre, no porque haga acciones contrarias a la ley moral, sino porque ese hombre deja que en sus máximas entren principios contrarios a la ley moral. Ahora bien, uno puede observar mediante la experiencia si una acción es contraria a la ley, pero no determinar si la máxima de la voluntad del sujeto moral es mala, cosa que es completamente imposible desde el punto de vista de la experiencia, ya que supondría asumir que la experiencia determina a la máxima de la voluntad, mientras que es la ley moral la que determina la máxima del sujeto en

cuestión. Por eso, las máximas no se pueden observar y un espectador, desde el punto de vista de la experiencia, no podría afirmar que otro hombre es malo (ni tampoco bueno). Para decir que un hombre es malo, habría que extraer a priori una máxima que actuase como fundamento universal de las máximas malas de ese sujeto, máxima que no se puede sacar ni de la experiencia ni de la propia dinámica tendencial del sujeto moral.

Es en este preciso momento en el que tropezamos con el término naturaleza, que estaría en contradicción con la libertad del sujeto y su disposición a la moralidad. En este sentido, la naturaleza sería fundamento subjetivo del albedrío del sujeto y el uso de su libertad. Ese fundamento tiene que estar regido por el acto de la libertad, e incluso tiene que ser un acto de libertad, ya que de otro modo no se podría atribuir imputabilidad en las acciones de la naturaleza contrarias a la ley moral. Es, por ello, que el fundamento del mal no se encuentra en la naturaleza del sujeto, ni en ninguno de los objetos propios de la dinámica tendencial del sujeto, sino en una regla práctica que hace que la máxima de un sujeto actúe de forma contraria a la ley moral. Si el fundamento no fuese una máxima, sino una mera dinámica tendencial (las inclinaciones), la libertad y su uso podrían ser reducidos a complejas explicaciones causales de la naturaleza, que contradirían la libertad y su uso práctico. Por tanto, el fundamento de la moralidad de una acción, es decir, el fundamento de que una acción sea moralmente buena o moralmente mala es la propia máxima que el sujeto se da a sí mismo en la acción. La aceptación de esa máxima bajo la forma de una ley moral o contraria a la misma es un acto insondable para nosotros, ya que forma parte de un acto de libertad que requiere como justificación de la máxima una voluntad pura, universal y a priori.

Que el fundamento de la moralidad de la acción sea la máxima, apunta a que la bondad o maldad de una acción no está en la naturaleza o en sus correspondientes objetos provenientes de las tendencias o inclinaciones del sujeto que se representan dichos objetos. En estos términos, es el sujeto el autor de la bondad o la maldad, ya que el fundamento de la adopción de una máxima es un acto exclusivo de libertad que no puede ser dado en la experiencia. En este sentido, la bondad y maldad en el hombre son llamadas innatas, ya que son puestas antes de toda experiencia. De esa manera, son colocadas en el hombre con su nacimiento, teniendo en cuenta que el nacimiento no es causa de ellas, tanto de la bondad como de la maldad moral.

Es importante señalar que la experiencia incluso nos permite detectar una cierta ambigüedad al afirmar que el hombre es bueno por naturaleza o malo por naturaleza, hasta el punto de que esta (la experiencia) nos llega a confirmar una mezcla de ambas proposiciones que desembocarían en una especie de indiferentismo moral. Esa ambigüedad o indiferentismo hace que las máximas de la moral pierdan su precisión y firmeza. Por eso, no se debe conceder ningún término medio en ninguna de las acciones morales, ya que, como hemos señalado, es el sujeto mediante un acto de libertad el que crea el bien o el mal mediante el uso de su libertad, es decir, tratando de ajustar o no la máxima de su acción a aquella ley universal. A las personas que son afines a este modo de pensar se les llama rigoristas. Kant no considera este término como peyorativo. En realidad, le parece incluso como una especie de alabanza. A los que son partidarios del indiferentismo moral se les llama latitudinarios. De entre ellos se encuentran los indiferentistas y los sincretistas.

La justificación de la postura rigorista se justifica en el siguiente razonamiento: La voluntad en su autonomía no puede tener como motor de su acción nada que no sea la ley moral en sentido estricto, es decir, aquella ley práctica que el hombre ha admitido mediante un acto de libertad en su máxima. El que hace de su máxima la ley moral es moralmente bueno. Ahora bien, si la ley moral no actúa como fundamento de la moralidad y como fundamento de la máxima de la voluntad, entonces esa voluntad actúa según una máxima que está movida por otra cosa distinta que la ley moral, y que da lugar a un alejamiento de esta (la máxima de la voluntad) con respecto a la ley moral. Por lo tanto, podríamos señalar con Kant que dicha máxima sería contraria a la ley moral. En este sentido, la intención del sujeto moral no es, en ningún caso, indiferente, ya que o la máxima tiene como intención la ley moral u otro motor está actuando entonces como condición de posibilidad de la moralidad misma anulándola.

En resumen, si una acción es moralmente buena, es porque el sujeto ha adoptado en su máxima mediante un acto de libertad el asumir la ley moral como intención de esa máxima. Por eso, una acción hecha bajo la máxima de una voluntad pura y a priori no puede ser nunca moralmente buena o moralmente mala. O es moralmente buena o es moralmente mala, pero no las dos cosas a la vez. Además, la ley moral, que inculca un deber en nosotros, es única y universal, es decir, válida para todo ser racional. No puede incurrir en contradicciones según las máximas de cada uno de los sujetos si estos no tienen como fundamento la ley moral misma. Ello significa que cualquier apetencia del sujeto es incompatible con la ley moral, pues desplazaría como fundamento objetivo de la moralidad a la propia ley moral, a la idea de la razón.

Kant señala que en nuestra acción moral tenemos como intención innata tanto la ley moral como lo contrario a la propia ley (una regla basada en la inclinación de nuestra naturaleza que va en contra de esa regla práctica de la moralidad). Que esa intención se de ya de antemano no implica que no sea adquirida por el hombre mediante un acto de libertad, es decir, que el hombre que la adquiere es su autor. Ahora bien, para Kant, esa adquisición de la intención moral no requiere de tiempo.

Por eso, "el principio del mal no tiene de ninguna manera origen en el sentido temporal del término: es solamente la máxima suprema a que sirve de fundamento subjetivo último a todas las máximas malas de nuestro libre arbitrio. Esta máxima suprema funda la propensión (Hang) al mal en el conjunto del género humano (en este sentido, Kant en esto, se sitúa al lado de San Agustín, como también el encuentro con la predisposición (Anlage) para el bien, constitutiva de la voluntad buena"[\[xxxii\]](#).

Aquí Kant deja de lado un tema importante para la ética, que es la constitución narrativa de la propia personalidad a través del tiempo. En función de esto que hemos expuesto, para Kant el hombre es bueno o malo en función de las máximas que haya adoptado para su voluntad siguiendo o no la ley moral ya para siempre, es decir, adoptándola como máxima para su voluntad. De esta manera, se cierra la dimensión histórica de la virtud en el hombre y el papel que tiene esta en la configuración de la propia personalidad. Pero no sólo eso, la búsqueda en Kant de una libertad sin condicionamientos lleva a que la concepción de la libertad kantiana se convierta en un liberarse de, pero en ningún caso se trata de una libertad para, con una finalidad más allá de la propia libertad[\[xxxii\]](#). La moralidad de una acción no puede encontrar justificación más que en ella misma, es

decir, la propia ley moral a la que ha de ajustarse la máxima de la voluntad. El para de la libertad al quedarse sin direccionalidad provoca que la voluntad se curve sobre sí misma. La justificación de la curvatura de la voluntad es la propia ley moral que permite al sujeto vivir en autonomía, una autonomía que le proporciona la ley moral, y que cierra el círculo de la libertad. La autonomía de la voluntad cierra al sujeto y su libertad sobre sí mismo.

Así pues, la curvatura de la voluntad sobre sí misma provoca un reduccionismo tanto en la consideración del bien como en la consideración del mal. Por otra parte, la concepción del mal en Kant deja también en suspenso la cuestión sobre el mal sufrido. La pregunta sobre el justo sufriente queda sin respuesta. La condición dialógica del sufrimiento queda en manos de una voluntad curvada, que es conducida a una especie de psicosis debido a la exageración de la responsabilidad moral. Pero se puede plantear la siguiente pregunta a Kant: ¿Realmente el sujeto siempre es responsable del mal que se le inflige? El mal moral vuelve a levantar un telón que oculta el mal sufrido de una u otra manera y deja sin respuesta la pregunta por el mal radical del hombre. Incluso el mismo Kant reconoce que el origen de la máxima mala y su introducción en la voluntad libre es algo que escapa al conocimiento [xxxiii].

4. Conclusiones:

4. 1. La propuesta de Paul Ricoeur

Parece ser que por lo visto hasta ahora el problema del mal no puede ser solo un problema especulativo, propio de una razón abstracta que integre la pregunta acerca del origen del mal en una especie de cosmogénesis o una teoría de la retribución universal. El problema del mal implica tres niveles: pensamiento, acción y transformación de sentimientos.

Pensamiento

El problema del conocimiento del mal implica un desafío, un desafío que escapa a toda síntesis prematura del pensamiento. Implica siempre un pensar de otra manera. Ese desafío viene alentado por la siguiente pregunta: ¿Por qué me ha venido este mal? Esta cuestión actúa como una especie de acicate del pensamiento. Además, el lamento propio de los que sufren el mal siempre hace tambalearse los sistemas ontológicos que explican el mal provocando así un refinamiento de la lógica especulativa. Como señala Ricoeur, al comienzo del pensamiento se nos presenta el enigma como una invitación a poner en ejercicio el pensamiento. El pensamiento lleva a la aporía y la aporía va implícita en el mismo acto de pensar.

En esa aporía no sólo está implicado el pensamiento sino también la acción y la dimensión espiritual del hombre, que contribuyen a ahondar en esa dimensión aporética acerca del mal en lo que es el pensamiento especulativo acerca de este problema. Ahondemos en las otras dos dimensiones de la persona humana que nos permiten dilucidar un poco más acerca del enigma del mal.

La acción

"Antes de acusar a Dios o de especular sobre [su] origen actuemos éticamente y políticamente contra el mal" [xxxiv]. La acción supone un cambio de orientación en la forma de preguntar la cuestión acerca del mal. Si el pensamiento dirigía la mirada a la pregunta acerca del origen del mal en general, la acción afecta más al futuro, a lo que está por venir. En este sentido, el pensamiento se ocuparía más del mal sufrido que del mal cometido y el mal moral no tendría en cuenta el mal sufrido.

Esta postura de que el mal cometido tiene en cuenta el mal sufrido viene corroborada por el argumento de que el mal cometido implica violencia sobre el otro, es decir, provocar un sufrimiento a otro. En este sentido, el mal cometido sí que puede reducir el mal sufrido por otros en la medida en que puede reducir dicha violencia.

El mal cometido también puede orientar toda la reflexión filosófica, en el sentido en que vez de atribuir la causalidad del mal a un poder demoníaco o a Dios mismo, considera el mal en el plano de la acción ética y política, es decir, en el plano de lo que está en manos de uno hacer, de lo agible.

Por las razones que hemos señalado a lo largo de este trabajo, la respuesta práctica al mal resulta insuficiente sobre todo por los múltiples sufrimientos causados a las personas por acciones arbitrarias o indiscriminadas. La consideración práctica del mal no satisface las preguntas del hombre justo y sufriente: ¿Por qué a mí?, ¿hasta cuándo? Además es evidente que el mal sufrido puede tener causas más allá de la consideración moral del mal, es decir, de lo que está en manos de uno hacer, por ejemplo, desastres naturales, enfermedades,...

Transformación de sentimientos

A la respuesta práctica al mal conviene agregar la respuesta emocional, según Ricoeur [xxxv]. Esa respuesta emocional lleva a una respuesta del pensamiento en orden a cómo deber ser afrontado el sufrimiento sin ceder a un llanto o lamento exagerado que desembocaría en la desesperación. Es lo que se llamaría el trabajo del duelo, ir liberándose poco a poco del resentir que nos proporciona la pérdida del objeto amado en nosotros mismos.

En este sentido la sabiduría también ayuda a nuestras disposiciones afectivas en orden a afrontar el mal sufrido. Por eso, Ricoeur describe un itinerario muy claro para describir este proceso.

En primer lugar, a la pregunta sobre el origen del mal sufrido por uno mismo, le sigue una aporía solo salvable en un estado de ignorancia completa. El hecho de que una persona se esté echando la culpa por la muerte de la otra persona o que considere que Dios la ha castigado, exige una respuesta inmediata y esa respuesta es que: no. El duelo debe liberarse de estas cuestiones, debe liberarse de la responsabilidad acerca del dolor o de considerar la responsabilidad como impuesta por Dios por una supuesta retribución a causa de los pecados. De esta manera, el sufrimiento queda al desnudo sin más, y el hombre adquiere su primera disposición afectiva frente al dolor.

En segundo lugar, se puede producir ya el llanto contra Dios. Esta disposición se adquiere cuando el hombre tiene

conciencia de la alianza entre Dios y el mismo, una alianza que supuestamente compromete al hombre y compromete a Dios. En esta alianza, al verse acuciado por los sufrimientos, surge el tema de la permisión divina, es decir, el porqué Dios permite que pase el mal a los justos. Surge así lo que Ricoeur llama la teología de la protesta. Como señala Ricoeur, "la acusación contra Dios surge aquí de la impaciencia de la esperanza"[\[xxxvii\]](#).

En tercer lugar, la sabiduría ayuda a comprender y a liberar del llanto, en el sentido de que se entiende que Dios no es el origen del mal sufrido ni la causa de él, es decir, que se puede entender y creer en la realidad de Dios sin entender el origen del mal sufrido o mas bien del sufrimiento, ya que Dios es fuente de toda bondad y de toda justicia. Así se comprende la actitud de rechazo hacia el mal, el coraje para soportarlo, y la ayuda a otros que sufren el mal. Con esta tesis discrepo en ciertos puntos, pues, en mi opinión, la actitud de luchar contra el mal sin ni siquiera comprenderlo da lugar a un modo de entender el sufrimiento bastante superficial y egoísta. A mi modo de ver, comprender o creer en Dios sin comprender el dolor es algo absurdo, ya que la misma estructura dialógica del sufrimiento establece una relación con lo trascendente, con Dios. Negar las vías de trascendencia que pueda tener el dolor en la vida humana bajo el supuesto de que Dios existe y es bueno para con nosotros, supone negar la propia vida humana y su capacidad de apertura a la trascendencia que se observa en la experiencia de la propia limitación. En Ricoeur, la experiencia de la propia limitación se alcanza a través del sentimiento de labilidad.

Por medio de la labilidad, Ricoeur explica la relación con el mal. La maldad del hombre se percibe a través de un sentimiento de contingencia, que pone al hombre frente a la falibilidad de su propio existir. Por medio de este sentimiento el hombre se da cuenta que podía no haber existido, pero al mismo tiempo su imaginación a través de la razón se mueve hacia el concepto de infinitud, hacia un concepto de razón trascendental que le permita trascender su propia contingencia a través del sentimiento de labilidad que experimenta el hombre por la posibilidad de no existir ya que esto le aterra. A mi juicio, el sentimiento de labilidad más que mostrar una relación de trascendencia, necesita lo trascendente para justificar lo contingente, necesita lo infinito para justificar lo finito, aunque quizá Ricoeur lo que pretendiera fuera reforzar el concepto de finitud simplemente tal y como se muestra en este texto cuando se habla de la labilidad en los siguientes términos: "No cualquier limitación es de por sí posibilidad de caer, sino precisamente esta limitación específica que consiste, dentro de la realidad humana, en no coincidir uno consigo mismo», es decir en experimentar, en todos y cada uno de los diversos ámbitos, una desproporción entre finito e infinito"[\[xxxviii\]](#).

En este sentido, la labilidad constituiría una especie de sentir precomprensivo de la realidad. Es dudoso este planteamiento de Ricoeur, sobre todo, porque al considerar la labilidad como un sentimiento establece una razón de enlace con lo trascendente solo de necesidad, y en ningún caso de libertad, que da lugar a una sensación de no ser libre aún siéndolo. En este sentido, para Ricoeur, el sufrimiento no es posible sin la negación interna por la que no me identifico con aquello que me aqueja. Lejos de ejercer un poder propio desde sí mismo, en el sufrimiento estoy agrietado desde fuera (pero la síntesis pasiva pasa por el dominio de sí mismo antes que la constitución activa de la propia pertenencia)[\[xxxviii\]](#).

Ricoeur señala que algunas personas se encaminan hacia la renuncia total al lamento mismo, como un medio para no caer en la autoinculpación de nuevo. Esa renuncia total hacia el lamento puede pasar efectivamente por una teología de la Cruz, según la cual esa renuncia al llanto se baja en la consideración de que Jesucristo, Hijo de Dios, se crucificó a sí mismo. Esta vía conlleva la eliminación de todos los deseos, de tal manera que se llega a amar a Dios por nada. La autoinculpación de uno mismo está relacionada mucho con cultivar deseos de plenitud, es decir, de alcanzar una unidad de vida basada en la autosuficiencia y no aceptar la condición dolorosa del hombre que proviene de su propia falta de unicidad, ya que la persona es un ser de dualidades[\[xxxix\]](#) (alma-cuerpo, intimidad-manifestación, esencia-existencia,...).

4.2. Dios como causa del mal: la visión metafísica de Santo Tomás de Aquino.

Trataré ahora las cuestiones en las que Tomás de Aquino habla sobre el origen del mal y sobre todo resulta conveniente explicar el porqué de la afirmación: Si el mal existe, Dios existe.

Según la concepción del Aquinante, las cosas se conocen mejor por sus opuestos. Es lo que podemos decir que ocurre con el mal, se conoce mejor por su opuesto que es el bien. En este sentido, el mal se define por el bien y el bien es criterio del mal. Por eso, el mal se define como privación de bien, como carencia de algo que debiera ser y no es, es decir, que podemos definir el mal no sólo como privación de bien, sino también como privación de bien debido. Es, por ello, que el mal ni tiene existencia ni es bueno ya que lo único que es bueno es lo apetecible y en lo que hay carencia no puede haber apetencia de lo que no es. De aquí podemos sacar la conclusión de que la razón de mal consiste en que alguna cosa decaiga en su bondad. Es cierto que dicha razón de mal genera desigualdades, pero esa desigualdad generada por el decaimiento en la bondad de algo es sinónimo de perfección en tanto que da cabida a distintos grados de bien y explica también el porqué las cosas declinan en el bien. Aquí aparece la idea del providencialismo: "De suerte que se impedirían muchos bienes si Dios no permitiese existir algún mal"[\[xl\]](#). Esta sería la naturaleza básica del mal, que se basaría en la idea de que el bien es el sujeto del mal. El bien está en el mal como su sujeto. Es, por esta razón, que el mal no tiene realidad sustancial. Es mas, "la negatividad del mal supone siempre la positividad del bien en el que se inserta"[\[xli\]](#). A esto podemos añadir que es precisamente el conocimiento de Dios el que nos permite tener noción alguna acerca del mal, frente a las objeciones superficiales que supondrían una concepción del mal como incompatible con la existencia de Dios.

A pesar de que esto sea así, no se puede señalar que el mal tenga su origen en Dios, sino que más bien proviene de las deficiencias de las criaturas, es decir, la deficiencia de las causas segundas. Así, lo señala Tomás de Aquino: "El hecho de que aparezca algún defecto o algún mal en los seres actuados o gobernados por Dios obedece a que esos agentes secundarios son defectuosos, aunque en El no se dé ningún defecto"[\[xlii\]](#). Sin embargo, hemos de situar ese mal en la agencia, es decir, en el actuar de las causas segundas, pero no podríamos situar el mal en la finitud existencial de las causas segundas, ya que sería erróneo situar la finitud como causa del mal.

Ahora bien, analizando el mal de universo, no podemos hablar de un mal, ya que el mal físico no es un verdadero mal. El mal del universo proviene de la composición y multiplicidad de las cosas que sirven a una especie de armonía universal. El verdadero mal sería, en cambio, el mal moral, o lo que se llama pecado. En este sentido, el mal moral supone la desordenación libre de la criatura con respecto a su fin último. Una cuestión interesante que, a mi modo de ver, resulta crucial es que Tomás de Aquino no entiende la pena asociada a cometer un pecado con un mal, sino que simplemente supondría la reordenación violenta de la criatura otra vez a su fin último. Esa violencia que genera la reordenación de la criatura a su Creador no será un mal, en el sentido de mal moral, sino que supondría más bien un sufrimiento. Ya en Tomás de Aquino encontramos que el sufrimiento no sería propiamente un mal, con lo cual la pregunta por el sufrimiento sería distinta a la pregunta por el mal. Sí que es cierto que hay una cierta relación entre el mal moral y el sufrimiento, sobre todo en el fenómeno de la culpa. Ahora bien, ello no supone que se puedan asimilar mal y sufrimiento.

De ahí que la tesis de Ricoeur de que hay distinción entre mal sufrido y mal cometido ha de ser reformulada: el mal sufrido no es un mal. Como el sufrimiento hace más referencia al hombre que a una explicación del orden de la realidad, el acceso al dolor debe ser antropológico y no metafísico. Por eso, Ricoeur acierta a situar la problemática del mal en el ámbito de lo humano. Ahora bien, el problema es que ese acceso al mal se realiza desde una vía afectiva y, como ya hemos señalado antes, ese camino no es el más adecuado para llegar a lo radical en el hombre. El ser del hombre no se reduce a su disposición afectiva y el dolor no es un afecto, sino que está inserto en el *esse hominis*, no en la naturaleza o modo de ser del hombre.

4.3. El dolor como nuevo encuadre del problema del mal: la contemplación frente a la acción

A mi modo de ver, la distinción entre mal sufrido y mal cometido es correcta. El problema sigue siendo la consideración del sufrimiento como mal que viene dada por su relación estrecha con el pecado (que se da en la experiencia humana). Se puede decir que el sufrimiento no puede someterse al mismo nivel comprensivo que el que se le ha dado al mal. Ello significa que a lo largo de la historia de la filosofía la pregunta acerca del mal se ha confundido con la pregunta acerca del dolor y ello ha llevado a una confusión entre ambas cuestiones. Esta falta de diferenciación ha llevado a distintos reduccionismos a la hora de entender el mal.

Al situarse el problema del mal en el límite de lo representable, es decir, entre lo representable y lo irrepresentable, entre lo que podemos conocer y a la vez nos resulta incognoscible, se ha llevado a cabo o una comprensión exclusivamente abstracta del problema del mal o una consideración práctica del mismo. Es decir, la consideración acerca del origen del mal o se ha hecho solo desde el punto de vista de la metafísica o desde el punto de vista de la ética. El gran problema de la consideración exclusivamente metafísica del mal es que no da respuesta a la pregunta por el mal sufrido. Tampoco una doctrina providencialista del mal respondería a la pregunta del justo sufriente acerca del porqué de su mal aquí y ahora. La pregunta acerca del origen del mal sufrido tiene una respuesta de índole no metafísica ni ética.

El tipo de relacionalidad que exige el sufrimiento, como hemos señalado a lo largo del trabajo, es distinta a la relacionalidad que establece el mal moral. La relacionalidad del sufrimiento exige la comparecencia de una persona divina que de una respuesta absoluta. Además, el dolor no afecta accidentalmente a la persona, ni tampoco sustancialmente, sino que está insito en el ser mismo de la persona y se da en su mismo despliegue. El dolor envuelve al hombre en su ser.

Por ello, el dolor, a diferencia de la pregunta por el mal, nos pone frente a nuestra existencia entera. Mientras que la pregunta por el mal nos coloca frente al concepto de responsabilidad, la pregunta por el dolor nos coloca frente a nuestra existencia, frente a nuestro ser, pone a nuestra vida personal bajo una gran interrogación. También la actitud para afrontar el mal es distinta que la actitud para afrontar el dolor. La actitud para afrontar el mal implica una acción, o más bien una respuesta práctica al mismo en el que se produce lo que se podría llamar una falta de cuestionamiento. En cambio, en el dolor sí que se produce ese cuestionamiento en el que la propia existencia se convierte en un interrogante para el propio sujeto que se pregunta. En el dolor hay una actitud contemplativa que hace que adoptemos una actitud extrínseca con respecto a nosotros, o más bien, con respecto a lo que debemos hacer ante una situación en la que el mal está presente.

Incluso podemos añadir a esto que el mal nunca afecta sustancialmente al hombre, sino accidentalmente. En cambio, el dolor, como hemos señalado antes, afecta al ser mismo de la persona en su despliegue. La pregunta por el mal no afecta esencialmente al hombre. Por eso, no es una pregunta definitiva en la existencia humana. En cambio, y esta es la tesis que sostengo: la pregunta por el dolor constituye una pregunta definitiva de la existencia humana e implica más a la persona humana, ya que el dolor es más de la persona que el mal. Por eso resulta importante la matización que hemos hecho de que el dolor no es un mal. Además, el dolor nos sirve no solo como vía de acceso a una tematización antropológica de la noción de persona, sino también como vía de acceso a una trascendencia. La persona se abre a la realidad en y desde el dolor, y la actitud admirativa de la que habla Aristóteles, que supone un extrañamiento por las cosas mismas. Este extrañamiento trae pareja la noción de dolor. Es el dolor lo que produce un cuestionamiento radical no sólo de nuestra propia realidad, sino de todo lo que nos rodea. En este sentido, el dolor, según mi opinión, nos proporcionaría un conocimiento universal de la realidad de las cosas siguiendo así la afirmación de un poeta, Dante, quien señala que: "Quien sabe de dolor, todo lo sabe". En este sentido, el dolor actuaría como condición de posibilidad de que los hombres conozcan la realidad tal y como es (sobre todo, su propia realidad).

A mi modo de ver, el dolor sería previo al conocimiento en el orden del ser, en el orden del *esse hominis*. Es precisamente el dolor la condición de posibilidad del conocimiento, ya que el dolor es propio del ser del hombre, mientras que el conocimiento está más alejado del hombre, en la medida en que el hombre no es reductible a su conocer y menos aún a su querer o su poder.

Por estas razones, la pretensión de este trabajo ha sido sacar el tema del dolor de las consideraciones acerca del mal. En resumen, mi posición es la siguiente: el dolor es propio del ser personal, ya que no afecta accidentalmente al hombre, y por supuesto, puede ser vía de trascendencia.

El dolor hace más referencia a la vida contemplativa, que a la vida activa. El tema del dolor no se resuelve en la acción, ya que el dolor no pertenece a las manifestaciones de la persona y sí a la intimidad personal en su despliegue, es decir, al ser personal. La pregunta acerca de la experiencia del mal sufrido se transformaría así en una nueva cuestión: el sentido del dolor, una pregunta que compromete al hombre en su existencia entera. Esta interrogación del hombre, que se produce en el ámbito de la actividad contemplativa, pone en jaque la existencia humana y nos pone ante el tema más profundo que afecta al hombre en su ser, no solo en su sentir, en su hacer, o en su conocer. Podríamos concluir diciendo que el dolor envuelve al ser del hombre en esta vida y no deja de ser un radical en el despliegue del *esse hominis*. En cierto modo, bajo mi punto de vista, el dolor hace al hombre capaz de todas las cosas y capaz de Dios.

[Volver](#)

Bibliografía

1. Agustín, San. (2006). *De civitate Dei*, Madrid, Ed. Homo Legens.
2. Aquino, Tomás. (1970). *Suma Teológica*, Madrid, BAC.
3. González, A. L. *Teología natural*, Navarra, Eunsá.
4. Kant, Immanuel. (2010) *R (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)*, La religión dentro de los límites de la mera razón, Trad. de F. Martínez Marzosa, Madrid, Alianza Editorial.
5. López Tello, Eduardo. (2008). "Simbólica y lógica de la redención: Irene de Lyon, Hans Küng, y Hans Urs von Balthasar leídos con la ayuda de Paul Ricoeur", Roma, Gregorian & Biblical Bookshop.
6. Nietzsche, Friedrich (2009). *Genealogía de la Moral*, Alianza Editorial, Madrid.
7. Peña Vial, Jorge. (2009). *El mal para Paul Ricoeur*, Navarra, Cuadernos de Anuario filosófico, Serie Universitaria.
8. Polo, Leonardo. (2006). *La persona humana y su crecimiento*, Navarra, Eunsá.
9. Polo, Leonardo. (2006). *Persona y libertad*, Navarra, Eunsá.
10. Ricoeur, Paul (2004). *Finitud y culpabilidad*, Ed. Trotta, Madrid.
11. Ricoeur, Paul. (1994). "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie"; en *Lectures 3 Aus frontières de la philosophie*, tr. Personal, G. Zapata, S.J., París, Ed. Seuil.
12. Ricoeur, Paul. (1970). *Freud: Una interpretación de la cultura*, México, Ed. Siglo XXI.
13. Ricoeur, P. (2008). *El conflicto de las interpretaciones*, Ensayos de Hermenéutica, Buenos Aires.
14. W AA. (2010). "Los mitos del mal según Paul Ricoeur" en *Los rostros del mal*, (Juan José García Norro), Madrid, Ed. Luis Vives.
15. Vigo, A. (2006). *Aristóteles, Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile.

[Volver](#)

NOTAS

[i] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie"; en *Lectures 3 Aus frontières de la philosophie*, tr. Personal, G. Zapata, S.J., Ed. Seuil, París, 1994, pp. 211-233 (217).

[ii] W AA., "Los mitos del mal según Paul Ricoeur" en *Los rostros del mal*, Juan José García Norro, Ed Luis Vives, Madrid, 2010, pág. 216.

[iii] Ricoeur, P. *Freud: Una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 1970, pág. 461.

[iv] W AA, "Los mitos del mal según Paul Ricoeur" en *Los rostros del mal*, op.cit. pág. 215.

[v] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie", op.cit. pág 217.

[vi] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie", op.cit.

[vii] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 2, a. 3.

[viii] Ricoeur, P. "El pecado original, estudio de su significación", en *El conflicto de las interpretaciones*, Ensayos

de Hermenéutica, Buenos Aires, 2008, pág 246.

[ix] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie", op. cit., pág. 213

[x] Para ampliar este concepto de hermenéutica simbólica, confrontar: Ricoeur, P. "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I", en El conflicto de las interpretaciones, Ed. Fondo de Cultura, Buenos Aires, 2003.

[xi] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie", op.cit., pág. 212.

[xii] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie", op.cit., pág. 214.

[xiii] Peña Vial, J. El mal para Paul Ricoeur, Cuadernos de Anuario filosófico Serie Universitaria, Navarra, 2009, pág. 87.

[xiv] Libro de Job.

[xv] cfr. Ricoeur, P. Finitud y culpabilidad, op. cit., pág. 453; Ricoeur, P.: "El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología", en Fe y filosofía, op. cit., pág. 204.

[xvi] Polo, L. La persona humana y su crecimiento, Euns, 2006, pág 240.

[xvii] Ricoeur, P. "Religión, ateísmo, y fe" en El conflicto de las interpretaciones, Ensayos de Hermenéutica, Buenos Aires, 2008, pp. 414-415.

[xviii] Cfr. López Tello, E. "Simbólica y lógica de la redención: Irene de Lyon, Hans Küng, y Hans Ur von baltasar leídos con la ayuda de Paul Ricoeur", Gregorian & Byblical Bookshop, Roma, 2008.

[xix] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie", op.cit., pág 213.

[xx] San Agustín, De civitate Dei, XIV, 11, 1.

[xxi] Boecio, Consolación de la Filosofía IV, prosa 2, 33.

[xxii] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie", op.cit., pág 217.

[xxiii] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie", op. cit., pág. 217.

[xxiv] San Agustín, De civitate Dei, XII, 7.

[xxv] San Agustín, De civitate Dei, XII, 7.

[xxvi] Cfr. Polo, L. Persona y Libertad, Euns, Navarra, 2009.

[xxvii] Nietzsche, F. Genealogía de la Moral, Alianza Editorial, Madrid, 2009, pág 15.

[xxviii] Para ampliar más este concepto de analogía en Aristóteles, conviene estudiar el capítulo V de: Vigo, A. Aristóteles, Una introducción, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile, 2006.

[xxix] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie", op.cit.

[xxx] Se debe profundizar en esta idea de que el mal solo se puede pensar prácticamente, en el sentido de que veamos cómo es precisamente el agnosticismo kantiano (incapacidad de la razón humana para justificar a Dios) como base del practicismo moralista y la falta que pueda haber en Kant de respuesta a la pregunta por el mal. Así, lo explica Kant: "¿Qué interés tiene la razón en este conocimiento? No un interés especulativo, sino práctico. El objeto es demasiado elevado como para especular sobre él (Dios); antes bien, podemos ser inducidos a error por la especulación. Pero nuestra moralidad necesita esta idea para reforzarla. Y es que no debe hacernos más doctos, sino mejores, más rectos y sabios". Kant, Lecciones sobre filosofía de la religión, ed. Akal, Madrid, 2007, pág. 67. Con respecto a esta idea en la que no ahondaré más se puede también consultar González, A.L. "Interés de la razón y postulado, claves del teísmo moral Kantiano" en Metafísica, Acción y Voluntad. Ensayos en homenaje a Carlos Llano, ed. Universidad Panamericana, México, pág. 110-111.

[xxxi] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie", op.cit., pág. 217.

[xxxii] Cfr. Polo, L. Persona y libertad, Euns, Navarra, 2008.

[xxxiii] Cfr. Capítulo I de: Kant, I. R , Alianza Editorial, Madrid, 2010.

[xxxiv] Ricoeur, Paul, Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie, op.cit., pág.217.

[xxxv] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie", op.cit, pág 211-233.

[xxxvi] Ricoeur, P. "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie", op.cit. pág. 225.

[xxxvii] Ricoeur, P. Finitud y culpabilidad, Ed. Trotta, Madrid, 2004, pp. 210-211. El análisis de la finitud que realiza Ricoeur incluye diversos puntos extremadamente sugerentes; en otros, sin embargo, y particularmente en su referencia al mito, se advierte un influjo de las hermenéuticas freudiana y estructuralista que lastran sus observaciones.

[xxxviii] Ricoeur, P. Sí mismo como otro, Siglo XXI, Madrid, p. 377.

[xxxix] Cfr, Polo, L. Antropología Trascendental, Euns, Navarra, 2007.

[xl] Tomás de Aquino, Suma Teológica, I, q. 48, a. 2.

[xli] González, A. L. Teología natural, Euns, Navarra, 2010, pág 222.

[xlii] Tomás de Aquino, Suma Contra Gentiles, III, 71.

[Volver](#)

Resumen:

A lo largo de la historia de la filosofía, el problema del mal ha sido enfocado o desde un punto de vista moralizante o desde un punto de vista metafísico que difícilmente puede dar respuesta a la pregunta por el origen del mal radical en el hombre. Partiendo de la distinción entre mal sufrido y mal cometido o mal moral-que establece Paul Ricoeur-se tratará de mostrar la idea de que el mal sufrido realmente no es un mal. Por su parte, la experiencia genuina del mal sufrido que se concreta en la pregunta al aire del justo sufriente nos permitirá, por un lado, deslindar las concepciones de sufrimiento y mal mediante el uso del concepto dolor, y por otro lado, una revisión antropológica del problema del mal que cuadra perfectamente con la línea de propuesta de Paul Ricoeur, cuya teoría acerca de la experiencia del mal será comentada y ampliada desde un antropología trascendental, no desde una metafísica, ni desde la perspectiva simbólica de Ricoeur.

Palabras clave:

Mal sufrido, mal cometido, dolor, antropología trascendental.

Abstract:

Throughout the history of the Philosophy the evil's problem has been focused morally or metaphysically. These kinds of explanations cannot answer the question of the radical origin of the evil in human life. By distinguishing between suffered and committed evil or moral evil- distinction established by Paul Ricoeur- we try to show that suffered evil is not a real evil. On the one hand, the genuine experience of suffered evil will let us make a distinction between suffering and evil through the concept of pain. On the other, it will also help us to conduct an anthropologic review of the evil's problem. Paul Ricoeur follows this line of thinking. His theory about the evil experience will be studied and deepened by means of a transcendental anthropology.

Keywords:

Suffered evil, committed evil, pain, transcendental anthropology.

Fecha de recepción: 25/06/2012

Fecha de aceptación: 10/01/2013

[Volver](#)

Imprimir

Circunstancia. Año XI - N° 30 - Enero 2013

Reseñas y noticias bibliográficas

FERNANDO VALLESPÍN: LA MENTIRA OS HARÁ LIBRES. REALIDAD Y FICCIÓN EN LA DEMOCRACIA.

Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2012. 178 p.

Por Gustavo Román Jacobo

Empecemos por el título. Es más que un provocador juego de palabras: "la verdad os hará libres" fue, según el relato joánico, no solo una invitación al seguimiento que Jesús le hiciera a los judíos, sino, además, la expresión implícita de un diagnóstico sobre su condición: eran, sin saberlo, esclavos. La fuerza de su yugo residía en la invisibilidad de este. De ahí que sus oyentes le respondieran ofendidos: "nosotros somos descendencia de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo dices tú: Os haréis libres?". La libertad asumida como patrimonio identitario, es denunciada como la ficción que oculta una profunda servidumbre. Ni ser hijo de Abraham ni ser ciudadano de una democracia occidental, garantizan la libertad. Creer que en ello consiste esta, es la mentira que quiere desmontarse en el libro que reseño.

El género de la obra es el ensayístico. El estilo, ameno. Se lee como si se estuviera oyendo a don Fernando Vallespín dar una ponencia en la que no falta el diálogo con los miembros del auditorio. Con habilidad y sensibilidad docente, supera con éxito el desafío de escribir con rigor académico un libro asequible para legos, lo que es coherente con el propósito del texto, que no pareciera ser el de circunscribirse a los acotados espacios académicos o demostrar una tesis novedosa, sino espolear a los ciudadanos a serlo, resistiéndose a aplebeyarse, negándose a celebrar su "libertad" para opinar cualquier tontería en facebook, al tiempo que una agencia calificadora de riesgo extranjera determina las políticas públicas por encima del sufragio popular.

Con ese fin, Vallespín recurre a fuentes muy diversas. Desde autores clásicos que, como Platón o Maquiavelo, discurren sobre la organización de la polis y la gestión del poder, hasta pensadores de vanguardia (Nicholas Carr o Eva Illouz, por ejemplo) que reflexionan sobre el impacto de las nuevas tecnologías de la información en nuestra cognición y prácticas de socialización. El autor pone en diálogo a la filosofía política con la investigación empírica en ciencia política y sociología, a la antropología con la lingüística cognitiva, a la comunicación política con la gnoseología. Destacable en la obra, por su peso particular, es el pensamiento seminal de Arendt. Intuyo que en ella abreva especialmente don Fernando para extraer nuevas luces con las que alumbrar los tiempos que corren.

La estructura de la obra es simétrica y sencilla. Cuatro capítulos de seis subtítulos cada uno, complementados por una advertencia inicial (sobre el carácter de la obra) y un epílogo (¿o epitafio?) con el parte médico sobre la salud de la democracia moderna. A continuación, una breve introducción al contenido de cada uno:

El capítulo primero, **La decadencia de la mentira política**, trata de explicar la presencia de la mentira en la vida social y, en particular, en el mundo de la política. La relaciona con la capacidad humana para utilizar en beneficio propio las ambigüedades y sutilezas del lenguaje, y con la motivación que para emplearla tienen los políticos. No porque resida en la naturaleza de estas personas una inclinación a mentir, sino por las características de la política democrática y de la mediatización de la competencia que le es propia en la actualidad (lo que Vallespín denomina "hipocresía defensiva" de los políticos). La causa principal de todo esto, sin embargo, está en que vivimos en un mundo "huérfano de verdad", en el que el lenguaje no representa la realidad, la constituye. Así, en una posmodernidad sin realidad social objetiva alguna, la lucha por el poder es la lucha por definir la realidad continuamente, con las armas del spin, los frames, y el storytelling, en una guerra sin tregua entre múltiples representaciones de los hechos.

El capítulo segundo, **Democracia y verdad, una pareja malavenida**, es, a mi juicio, el más valioso y sugestivo del libro. Si la política democrática está cada vez más signada por la ficción, ello se debe a la compleja relación entre la verdad (su potencialidad despótica) y la democracia, y, por otro lado, entre los elevados ideales de esta y su (modesta) realización efectiva. En cuanto a la primera tensión, la democracia existe en tanto y en cuanto la realidad objetiva no nos es accesible. Algo que Rorty celebra en el altar de la libertad (lo que, por cierto, podría ser otra lectura del título elegido por Vallespín: de no ser por nuestro derecho a mentir, a reconstruir la realidad continuamente con arreglo a nuestros intereses, no seríamos libres). Respecto de la segunda tensión, aunque la veracidad y la sinceridad se cuentan entre los ideales democráticos, al instaurar el sistema democrático, de hecho, el gobierno de la opinión, incentiva a los políticos (cuyo éxito o fracaso depende del respaldo popular) a intensificar conductas comunes a las personas cuando actuamos en sociedad: usar máscaras, actuar un papel y echar mano de estrategias de persuasión, lo que, en su caso particular, satura de teatralidad la escenificación de la realidad gestionada por los medios (ya de por sí propicios, en tanto industrias de producción de novedades, a la espectacularización de los hechos).

Otras tensiones, además, complejizan la situación. La política democrática está sujeta a un doble condicionante. Primero, continúa estando anclada (aún en el contexto de la Unión Europea) en lo local (que es donde el político promete y la gente vota) y, sin embargo, la acción de gobierno debe responder, también, a actores, dinámicas y regulaciones internacionales y supranacionales, en las que los principios democráticos solo excepcionalmente operan. Segundo, mientras los gobiernos deben encargarse de "la gestión de los sacrificios sociales" impuestos por el sistema económico, que cada vez más se presentan como "necesarios", inevitables, sustraídos de todo

debate, requieren, también, seguir justificando sus acciones de cara a sus electorados, correligionarios políticos, y clientelas que demandan ser satisfechas. Aquí Vallespín lanza su advertencia más contundente: si los gobiernos no pueden hacer más que administrar las decisiones de mercados, de agencias calificadoras y del FMI, sus operadores no solo se verán (aun más) obligados a crear narrativas para disimular su irrelevancia, sino que, lo que es más grave, habrán asumido la impotencia de la política. Sustituido el político por el gestor, la figura del ciudadano carece de sentido. La democracia deviene en una tecnocracia en la que participamos solo de mentiras.

En el capítulo tercero, **Patologías de la opinión**, Vallespín mueve el lente de su análisis y se enfoca en la ciudadanía, no en los políticos. Primero realiza un análisis crítico de la democracia deliberativa. Si bien una serie de condiciones óptimas harían del debate público una instancia que favorecería la elevación epistémica de las decisiones políticas que como personas adoptamos, lo cierto es que las más altas aspiraciones de los teóricos de la democracia deliberativa se estrellan contra nuestra condición humana. Particularmente contra nuestra tendencia (cada vez más pronunciada, merced a la cultura individualista y a la emergencia de las redes sociales en el internet 2.0), a confundir las opiniones que sostenemos con nuestra identidad y persona misma. Es lo que el autor denomina el "narcisismo de la opinión propia". La defensa a ultranza del derecho a pontificar sobre cuanto le plazca sin necesidad de fundamentar lo que dice, así como la convicción de que en ello, en el ejercicio libérrimo (e irresponsable) del derecho a emitir opiniones, se juega su libertad y dignidad, retratan a este tipo de narcisista. Guetos virtuales como su comunidad de amigos en facebook o la de los foristas del blog que usualmente frecuenta (la "deliberación" de los afines), le permiten reafirmarse en sus posiciones y sentirse parte (especial) de un grupo. Es el ciudadano promedio de nuestras sociedades en las que abundan las comunicaciones pero no las deliberaciones.

El cuarto y último capítulo, **El bazar de los disfraces**, profundiza estas últimas cuestiones. El autor se pregunta por la subsistencia de un mundo común respecto del que pueda debatirse y sobre el cual quepa la acción política. Cuando la realidad aparece compartimentalizada y cada individuo reproduce sus opiniones en infinidad de atomizados grupos, sin que estas se enfrenten con las de otros, se imposibilita la dialéctica que podría generar resultados sintéticos. Un ágora donde compartir el mundo, es lo que Vallespín echa en falta. Sin acceso directo a la realidad, sin ni siquiera una experiencia común de esta, el mundo se nos presenta siempre mediado, opinado y encuadrado (en multiplicidad de formas), por los medios. Así, en el espacio público no se discuten hechos. Se informa sobre la observación de observadores que observan lo que ocurre. Es allí donde los políticos (que vuelven a aparecer en la obra) se arrojan las mangas para trabajar, no sobre la realidad, sino sobre las percepciones sociales de esta, sobre la opinión pública.

Lo anterior motivaría a los políticos a simular el debate entre ellos. Aunque parezcan dirigirse a la bancada opositora, en realidad, unos y otros, se dirigen al público en casa. Fingen darse razones, pero no tienen incentivos para converger y llegar a acuerdos, sino para disentir y radicalizar sus posiciones. De este modo, no solo logran diferenciarse (lo que para cualquier marca es elemental), sino que, con ocasión del ataque al oponente, del alarmismo y la indignación, producen "política espectáculo". De esta depende la atención que les presten los medios, única vía para competir en la conformación de las corrientes de opinión de los ciudadanos (reducidos a meros consumidores). La política, en consecuencia, es menos argumentativa y más emocional, más personal y menos institucional. El botín es la atención del público a través de los medios. Una prensa inclinada hacia el sensacionalismo, la negatividad y la laxitud analítica, siempre en competencia por las audiencias a las que hay que impactar y escandalizar día a día con "algo nuevo", cierra la triada de esta torre de Babel de hiperconectado autismo.

El nombre del **Epílogo: Grecia al comienzo, Grecia al final. ¿Se ha autoliquidado la democracia?**, me da pie para una valoración final del libro. Varios son sus méritos. Uno es (no podía esperarse otra cosa) la sinceridad. No se pretende un texto objetivo, científico, que mire a su objeto de estudio desde una distante ajenidad. Es una advertencia. Otea más amenazas que oportunidades. Admite con honestidad intelectual las respuestas que le faltan, sobre todo en materia de representación política. Abre interesantes vetas de investigación.

La obra no es alarmista pero sí un tanto pesimista. En su lamento por la desaparición de los intelectuales, de un debate político argumentativo o de un espacio público que le sea propicio, no queda claro si compara las democracias actuales con otras mejores, más "reales", del pasado, o si las enfrenta con sus ideales, en cuyo caso no es de extrañar que las de hoy tengan perdido el duelo. Pienso que este es el caso. Que, con Bobbio, Vallespín critica la democracia realmente existente enfrentándola a sus promesas incumplidas. Lo que, además de válido, es necesario. Como la de Saramago, la suya es una mirada triste y lúcida de la realidad. Lucidez, también, para distanciarse de los discursos antipolítica, de los cuales un rasgo distintivo es la victimización de la ciudadanía. Su condescendencia, morbo e indiferencia, acusa Vallespín, ha contribuido al estado actual de cosas. Para el autor, los ciudadanos de las democracias modernas, los hijos de Abraham tan seguros de ser libres, estamos poco atentos a lo que debería concernirnos. No somos víctimas inocentes de la clase política. Nuestra pasividad "correlaciona bien con lo que se nos oferta".

Muy por el contrario, la obra toda es una reivindicación de la política (el clásico de Sir Bernard Crick asoma en sus páginas). Exige que la verdad incuestionable de nuestra época, la lógica del actual sistema económico, pase, también, por el crisol del debate democrático, so pena de hacer de las urnas una farsa. Por eso puedo concluir que el libro de Vallespín es crítico, no fatalista. Es una apelación a la capacidad humana de acción, a la posibilidad de nuevos comienzos, a la fe en los milagros de Arendt frente a los callejones sin salida de la historia (y qué duda cabe que nos encontramos en uno de ellos): "si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio -y no en ningún otro- donde tenemos el derecho a esperar milagros... porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible"^[1].

[1] Arendt, Hannah. ¿Qué es la política? Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 1997. Página 66.

Imprimir

Circunstancia. Año XI - Nº 30 - Enero 2013

Colaboran en este número

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

• **Antonio García Santesmases.** Catedrático de Filosofía Política en la UNED. Obras publicadas: *Marxismo y Estado* (1986); *Repensar la izquierda* (1993); *Reflexiones sobre el agnosticismo* (1994); *Ética, Política y Utopía* (2007); *Historia, Memoria y Futuro* (Nicolás Redondo 1927-2007) (2007). En preparación *Por una Cultura de la Memoria. Filosofía y Política en la España del siglo veinte y Más allá de la economía. Balance de una época* colaborador.

• **José Lasaga Medina.** Profesor de filosofía de la UNED e investigador de la Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón. Ha publicado *José Ortega y Gasset. Vida y filosofía (1883-1955)* (Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, 2003), *Metamorfosis del seductor. Ensayo sobre el mito de don Juan* (Madrid, Síntesis, 2004). *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset* (Madrid, Enigma editores, 2006) y recientemente la antología de textos de Ortega para la colección Biblioteca de grandes pensadores (Editorial Gredos).

• **Juan Pablo Martínez Martínez.** Licenciado en Filosofía por la Universidad de Navarra (2007- 2011). Ha sido estudiante del Máster en Estudios Avanzados en Filosofía de la UCM y va a iniciar sus estudios de doctorado también en la Universidad Complutense de Madrid. El tema de su tesis tiene por objeto la ampliación del concepto de persona en Kant. Recibió una beca de colaboración del Proyecto Pensamiento Clásico español en la Universidad de Navarra y ha publicado una reseña de un libro en la revista *Studia Poliana*.

• **Francisco Vázquez García.** Catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz. Especialista en filosofía contemporánea española y francesa y en historia cultural de la sexualidad. Sobre estos temas ha publicado más de una veintena de libros y más de doscientos trabajos en revistas internacionales, en distintos idiomas (inglés, francés, italiano, japonés). Entre sus obras más recientes destacan: *La invención del racismo. El nacimiento de la biopolítica en España (1600-1940)* (2009) y *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)* (2009). Con el hispanista de la Universidad de Leeds, Richard Cleminson, ha publicado *"Los Invisibles". A History of Male Homosexuality in Spain (1850-1940)* (Cardiff, Wales U.P., 2007), y *Hermaphroditism. Medical Science and Sexual Identity in Spain (1850-1960)* (Cardiff, Wales U.P., 2009), traducidos al castellano en la editorial Comares.

Imprimir

Circunstancia. Año XI - N° 30 - Enero 2013

Normas para el envío de originales

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES

1. Los trabajos que se envíen a Circunstancia han de ser originales, inéditos y no sometidos a su evaluación o consideración en ninguna otra revista o publicación.
2. La extensión total de los trabajos no deberá exceder de 20 páginas (10.000 palabras) en formato Word (Verdana, 10) a doble espacio, incluyendo cuadros, gráficos, mapas y referencias bibliográficas.
3. Los gráficos y cuadros se limitarán al mínimo imprescindible.
4. Cada artículo deberá ir precedido de una página que contenga el título del trabajo y el nombre del autor o autores, junto con su dirección, e-mail y teléfono, así como un breve currículum del autor o autores (no más de 10 líneas). En página aparte se incluirá también un breve resumen (abstract) del trabajo de unas 150 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés.
5. Las notas y referencias bibliográficas irán al final del artículo bajo los epígrafes correspondientes: Notas y Referencias bibliográficas. Estas últimas estarán ordenadas alfabéticamente por autores siguiendo el siguiente criterio: apellido y nombre (en minúsculas) del autor o autores, año de publicación (entre paréntesis y distinguiendo a, b, c, en caso de que el mismo autor tenga más de una obra citada en el mismo año), título del artículo (entre comillas), título de la revista a la que pertenece el artículo (en cursiva o subrayado), lugar de publicación (en caso de libro), editorial (en caso de libro), número de la revista, y páginas (xx-yy, en caso de un artículo de revista o de una contribución incluida en un libro). Cuando se trate de artículos o libros traducidos y se cite de acuerdo con la traducción, el año que debe seguir al nombre del autor será el de la edición original, en tanto que el año de la versión traducida figurará en penúltimo lugar, justo inmediatamente antes de la referencia a las páginas. Las referencias bibliográficas que aparezcan en el texto o en las notas deberán hacerse citando únicamente el apellido del autor o autores (en minúsculas) y entre paréntesis el año y, en su caso, la letra que figure en las Referencias bibliográficas, así como las páginas de la referencia.
6. Los cuadros, gráficos y mapas incluidos en el trabajo irán numerados correlativamente, incluyendo además su título y fuente. Si el cuadro o gráfico se ha realizado en Excel deberá ser importado al texto en forma de imagen.
7. El formato de texto no incluirá ni encabezado ni pie de página.
8. Las reseñas y noticias bibliográficas ocuparán un máximo de 3000 palabras.
9. Los trabajos se enviarán a la siguiente dirección de correo electrónico: circunstancia@fog.es. El Consejo de Redacción acusará recibo de los originales, pero no se compromete a mantener correspondencia sobre los mismos salvo cuando sean aceptados o hayan sido expresamente solicitados. Una vez evaluados los textos originales, se resolverá sobre su publicación en un plazo no superior a cuatro meses desde la recepción. Circunstancia se reserva, cuando se estime conveniente, el derecho de introducir mínimos cambios de estilo respetando siempre el sentido del texto.

Imprimir