

LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA Y LA PREGUNTA POR EL PRESENTE. UNA
REFLEXIÓN AL HILO DE LA SOCIOLOGÍA FILOSÓFICA DE FRANCISCO
VÁZQUEZ Y MORENO PESTAÑA

*Spanish philosophy and the question about the present. A Reflection inspired
by philosophical sociology of Francisco Vázquez and Moreno Pestaña*

MANUEL ARTIME OMIL

(UNED Pontevedra)

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2016

Fecha de aceptación: 27 de octubre de 2016

Resumen

El artículo se interroga sobre la importancia otorgada a la cuestión del presente en la filosofía española contemporánea. Tomando como punto de partida las consideraciones realizadas por J.L. Moreno Pestaña y Francisco Vázquez en torno al modelo filosófico heredado, propone al lector una reflexión sobre la deriva actual del pensamiento español; en particular, sobre una posible apertura disciplinaria y sobre la inserción social de nuestra filosofía.

Palabras Clave:

Filosofía española, herencia *orteguiana*, herederos y pretendientes, ontología del presente, filosofía de la historia,

Abstract

The article reflects on the importance that contemporary Spanish philosophy grants to the matter of present. Using J.L. Moreno Pestaña and Francisco Vázquez's remarks about the inherited philosophical model as a starting point, it offers the reader a reflection on the current drift of Spanish thought; in particular on a possible opening up of the discipline and the social integration of our philosophy.

Keywords:

Spanish philosophy, the inheritance of Ortega y Gasset, heirs and pretenders, ontology of the present, philosophy of history,

«Me parece que la elección filosófica con la que nos hayamos confrontados actualmente es ésta: se puede optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es ésta la forma de filosofía que, de Hegel a la Escuela de Fráncfort pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la cual he intentado trabajar.»¹

1. Introducción. La filosofía como analítica o como crítica de la verdad

Nos dice Michel Foucault, en ese libro compilatorio titulado en su edición castellana *Sobre la Ilustración*, que es preciso distinguir en la obra de Kant dos acepciones disparejas para el término filosofía, dos maneras de plantear la pregunta por la verdad, que habrán de dar lugar — sostiene— a las dos grandes tradiciones filosóficas en las que se dividirá en adelante la filosofía moderna. De una parte, en sus tres grandes obras *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* y *Kritik der Urteilskraft*, Kant habría optado por una concepción *analítica* de la verdad, preocupándose por la fundamentación o por las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero (en lo relativo a la realidad exterior, las cuestiones éticas o el juicio artístico). En este sentido y según lo establecido por Kant, la validez de nuestras aseveraciones en estos tres ámbitos habrá de basarse en las condiciones trascendentales de dicho conocimiento, más allá de cualquier consideración histórica al respecto. Es esta idea de filosofía — sostiene Foucault— la que servirá de guía para una parte importante del pensamiento desde el siglo XIX hasta nuestros días, pero que no agota ni mucho menos la tarea filosófica, ni siquiera las posibilidades que Kant había advertido sobre la misma. Y es que el propio Kant se va a plantear la cuestión filosófica desde diferente ángulo, desde la perspectiva histórica; en obras como *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* o *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, nos proporciona una concepción alternativa de filosofía, cuya estela habrá de ser seguida por Hegel o Nietzsche, en que la pregunta por la verdad pretende ser respondida desde coordenadas temporales. Trabajos como *¿Qué es la Ilustración?* — defiende Foucault— nos invitan a interrogarnos sobre el acontecimiento, a una reflexión sobre la actualidad, sobre las razones históricas o el campo de experiencias que configuran el sentido.

¹ Con estas palabras termina Michel Foucault su *Seminario sobre el texto de Kant «Was ist die Aufklärung?»*, recogido en la compilación titulada en castellano FOUCAULT, Michel (2006): *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, p. 69.

«No se trata aquí de una analítica de la verdad, se trata de lo que se podría denominar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos»². El propio Foucault reconoce su obra, su arqueología del saber, en esta segunda estela kantiana o tradición filosófica crítica. La pregunta que nos hacemos en este texto es en qué medida se han mantenido vivas ambas tradiciones en la academia filosófica española, qué nos ha sido legado de estos dos hilos conductores de la filosofía moderna, qué nos ha llegado hasta el presente de la pregunta por el mismo y cuán actual es hoy la pregunta por la actualidad en la joven filosofía española.

Mi hipótesis a este respecto es que existiría hoy un renovado interés en la filosofía española hacia la tradición crítica u ontología del presente, en el sentido de Foucault, y que supone cierta ruptura —como veremos— con los patrones filosóficos hegemónicos hasta hace bien poco. Esta hipótesis —todavía incipiente— ha podido verse reafirmada en el reciente *LIII Congreso de Filosofía Joven: Lógicas del presente*, en la que encontramos toda una declaración programática; y es que si bien el título de esta clase de convocatorias suele ser lo suficientemente ambiguo para que cualquier investigador pueda encajar su trabajo en alguna de las diferentes mesas, en este caso las orientaciones previas de cada una de estas mesas hacía mención de manera más o menos explícita a la actualidad o se nos emplazaba a preguntarnos por aquello que la rama filosófica en cuestión podía decirnos acerca del presente³. La cuestión no sería por tanto solamente la de saber qué es lo que tiene que decir la filosofía joven, sino qué hay de joven en la nueva filosofía, qué puede decirnos que nos ayude a comprender nuestra actualidad y a ponerle voz a los cambios que vienen aconteciendo en nuestros días. Así lo habrían entendido, no sólo quien esto escribe, sino una buena parte de los intervinientes en el Congreso; si atendemos a los títulos de las comunicaciones, plagadas de referencias al presente: a problemas tan inmediatos como la austeridad, el terrorismo, los desahucios, la despolitización... o a las formas emergentes de desobediencia, redención, micropolíticas, empoderamiento...; de invitaciones a reflexionar sobre el pensamiento actual y sus límites: las barreras del pensamiento hegemónico, las lógicas

² FOUCAULT, M. (2006): *Sobre la Ilustración...*, op. cit., p. 68.

³ Así, por ejemplo, bajo el título (1) de las *Herencias, erajes y errancias del pensamiento actual*, se nos preguntaba por cuáles son las tradiciones filosóficas que gozan de mayor actualidad o que tienen más cosas que decirnos sobre el presente. La cuestión (2) de las *Lógicas de género* nos interroga sobre las dinámicas culturales y relaciones de poder que generan las categorizaciones sociales que habitamos y nos movemos los individuos clasificados en géneros. La pregunta (3) por las *Lógicas del lenguaje, el discurso y el conocimiento* nos emplaza a indagar sobre aquellos usos y abusos del lenguaje que vienen condicionando nuestra comunicación y en qué sentidos concretos. Los *Nuevos imaginarios ciudadanos* se interesa por las formas de resistencia emergentes y por aquellas experiencias colectivas que vehiculan la intervención pública en la actualidad. La mesa (5) *Lógicas de la producción filosófica* contiene una formulación explícita sobre los patrones que vienen dominando el pensamiento filosófico español y por tanto es la que quizá mejor recoja el espíritu de conjunto que aquí pretendemos coagular de estas jornadas. Con el título *De dios a la nada: lógicas de la secularización* se nos propone una revisión del papel de la religión y el paradigma de la secularización para la sociedad actual. La mesa (7) *Lógicas híbridas del pensamiento actual: texto, imagen, sonido y otras formas de expresión* contiene ya un diagnóstico anticipado sobre la actualidad y caracteriza al pensamiento de nuestro tiempo por el dominio de la imagen. La última de las propuestas (8) *Teoría y praxis. Ontología y revolución* nos demanda una interrogación sobre los principios últimos de nuestra realidad y emplaza directamente al ejercicio *foucaultiano* de la ontología política.

de dominación vigentes, las fronteras de la comunidad en que habitamos y los límites del pensamiento consensual...; y que vienen acompañadas a su vez de un emplazamiento, recurrente en muchas intervenciones, a indagar sobre la otredad, lo que se nos viene ocultando, a tomar testimonio a las víctimas o quienes padecen el mal y que han sido secularmente silenciadas; o referencias también a la actualidad (e inactualidad) de los autores reseñados cada ponencia, abordados no tanto con una vocación escolástica o erudita, sino con la de averiguar y aprender cosas nuevas sobre ellos, aspectos reveladores de su pensamiento, reveladores para nosotros, que permanecíamos insensibles a esta o aquella advertencia sobre los conflictos de la realidad o las relaciones humanas.

2. La pregunta por la actualidad en la filosofía española del siglo XX

Si llama la atención este interés por el presente en la filosofía joven, de este emplazamiento *foucaultiano* a indagar sobre nosotros mismos y las razones que dirigen nuestro mundo, es precisamente por su carácter sobrevenido o contrahegemónico en la filosofía española contemporánea, si atendemos a las conclusiones de la sociología filosófica al respecto. No habría sido el interés por la historia y por la actualidad lo que ha venido imponiéndose en la filosofía española del pasado siglo, no habrían sido precisamente éstas las pautas dominantes en nuestro mundo académico, al menos hasta hace bien poco. Precisamente dos publicaciones de los últimos años, realizadas por dos célebres *foucaultianos*, reflexionan sobre éste y otros aspectos en un recorrido histórico por la filosofía española en el último siglo; las obras son *La norma de la filosofía: la configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil* de José Luis Moreno Pestaña (2013) y *La filosofía española: herederos y pretendientes; una lectura sociológica (1963-1990)* de Francisco Vázquez García (2009). El conjunto que forman estos dos textos —que habrán sugerido la reflexión propuesta en este trabajo— nos proporciona una mirada retrospectiva del devenir de la filosofía española desde la instauración de la universidad franquista hasta nuestros días y de los cambios de modelo metodológico y discursivo que ha experimentado nuestra filosofía durante este tiempo. Se trata pues de dos trabajos complementarios y de gran utilidad para el análisis que aquí nos ocupa, pues el texto de Moreno Pestaña, segundo en ser publicado, atiende al periodo inicial de ese análisis —como advierte el subtítulo de la obra— y culmina en el momento donde comienza el texto de F. Vázquez, las últimas décadas del franquismo, atendiendo además a debates extra-académicos, como el que mantienen Manuel Sacristán y Gustavo Bueno acerca del lugar que corresponde a la filosofía en el conjunto del pensamiento y respecto a otros saberes. Ambas obras comparten además una perspectiva de análisis similar o familiar, que se puede recoger bajo el epígrafe —un tanto ambiguo— de *sociología cultural*, o *sociología filosófica* sería en este caso particular; perspectiva en la que reconocen como referentes a autores como Pierre Bourdieu, Martin Kusch o Randall Collins, pero

que Vázquez y Pestaña remontan nada menos que a las enseñanzas del *Tratado teológico-político* de Spinoza, según el cual la filosofía requiere una aproximación contextual, histórica, que nada tendría que ver con la exigencia de abstracción que se venían aplicando al estudio de los textos sagrados. La lectura filosófica, nos dice Spinoza, exige una reconstrucción del universo simbólico dónde se realiza el texto, los encadenamientos conceptuales, sin hacer abstracción de las motivaciones vitales y políticas del autor, así como tampoco reducirla a ellas⁴. La filosofía española de mediados de siglo, habrá de ser abordada pues, proponen nuestros “sociólogos de la filosofía”, con este mismo espíritu contextualizador, atendiendo a los patrones o pautas epistémicas dominantes en dicho periodo, a las instrucciones de las autoridades ministeriales y universitarias, o a los condicionantes de diversa índole que constriñen la vida académica y al investigador que pretende hacerse un hueco en la misma.

En la inmediata postguerra se produce en la filosofía española la sustitución del patrón filosófico *orteguiano*, que había tenido su pujanza en las primeras décadas del siglo, por un patrón *neotomista*. Ortega había defendido un modelo de filosofía en diálogo con otras ciencias sociales e históricas, una filosofía que contribuyese a una reflexión intelectual amplia y multidisciplinar sobre la circunstancia en que estamos inmersos; mientras que para los *tomistas* la filosofía tiene por objeto precisamente lo ahistórico, lo eterno, lo trascendente, de ahí su prioridad o anterioridad respecto a otra clase de saberes, de segundo orden, que se ocupan de lo temporal o inmanente. Éste es el motivo por el que la filosofía va a recibir un espacio privilegiado durante el primer franquismo, tanto en los planes de estudio universitarios como en la carga lectiva de la enseñanza media. La tarea del filósofo —según el nuevo patrón disciplinario promulgado por el Padre Martínez— es tratar de recrear ese saber teológico y sistemático, el de la metafísica aristotélico-tomista, huyendo así de veleidades inmanentistas y de esa reducción de la filosofía a un saber secular, en que había decaído en los últimos tiempos. La filosofía de Ortega habrá de ser rechazada entre los González Álvarez, Millán Puelles, Rábade,... (discípulos del Padre Martínez), —y esto es importante subrayarlo— no sólo por representar un pensamiento liberal y laicizante, sino por carecer de valores epistemológicos a la vista del patrón imperante, esto es, por carecer de sistema, del respaldo metafísico que se presume a las grandes obras del saber⁵. Se explica así, que pueda resurgir a partir de los años 50 la filosofía de otro republicano como Zubiri, quien tampoco vuelve a dar clase en la facultad de filosofía, pero comparte con los tomistas el rechazo al historicismo y el compromiso con una concepción sistemática y teórica de la filosofía.

⁴ «En el capítulo VII del *Tratado teológico-político*, Spinoza propone un modelo de lectura para los libros sagrados. Para comprenderlos debe describirse la vida del autor de cada libro, los objetivos que estos planteaban y en qué lengua, en qué universo simbólico, se escribió el libro». MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Biblioteca Nueva, Madrid.

⁵ El nuevo patrón será dictado por el Padre Ramírez, quien más adelante dedicará un texto a descontar méritos filosóficos a quien fuera maestro de la primera mitad de siglo, *La filosofía de Ortega y Gasset* (1958) y que recibirá inmediata respuesta por parte de Aranguren *La Ética de Aranguren*.

Mientras Ortega había considerado que no hay conocimiento posible sino a través de las mediaciones históricas, Zubiri abogaba, con Heidegger, por un conocimiento de la realidad no mediado por formas de representación científicas o temporales. Ortega representaba por tanto para todos ellos el promotor de un conocimiento ontofóbico; un creador cultural o modernista al uso de la época —dirá Zubiri— o incluso un mero agitador o ensayista frívolo —a ojos de Maeztu—. Cualquier cosa menos un filósofo, pues filósofo es quien se ocupa, de acuerdo al patrón emergente en el momento, en comentar los textos del canon filosófico (los de la escolástica medieval para unos o los de la metafísica contemporánea para otros), en el análisis descontextualizado y aséptico de cierto cuerpo de doctrina; «la historia de la filosofía no exige competencias de historiador, sólo de filósofo analista de teorías»⁶ —dicta el precepto epocal.

El texto de Francisco Vázquez, *La filosofía española: una lectura sociológica (1963-1990)*, —decíamos— nos permite continuar con el recorrido por la filosofía española y hacernos cargo de los cambios que se operan en ella durante el tardofranquismo, cambios que habrán de dar lugar a la —llamada— *transición filosófica*. En este periodo se produce una "modernización" de la filosofía española, que comienza con el abandono paulatino de la filosofía tomista, y que no habrá de producirse del todo hasta bien avanzada la democracia —como advierte el profesor García-Santesmases⁷—; la pregunta —que a nosotros y al autor del libro parece interesar— es en qué medida se producirá la sustitución de los patrones filosóficos promulgados por el *neotomismo*. La distinción que realiza Vázquez entre *herederos* y *pretendientes* hace mención a los dos grupos intelectuales que van a protagonizar dicho proceso de cambio o modernización intelectual. *Herederos* serían, para Vázquez, aquellos filósofos que proceden de la tradición escolástica dominante y heredan su hegemonía sobre las principales instituciones académicas; Instituto Luis Vives, Universidad de Madrid (luego Complutense) y Universidad de Barcelona. Mientras que los *pretendientes* sería ese conjunto de filósofos orientados hacia un estudio filosófico alternativo a la escolástica y que habrían de hacer carrera en instituciones periféricas o adyacentes a lo académico; como el Instituto de Humanidades, el Centro de Estudios Políticos... y en publicaciones como *Cuadernos para el diálogo* o la recuperada *Revista de Occidente*. Si la postguerra había supuesto, entre otras cosas, —como hemos visto— el aislamiento de la filosofía española respecto a las corrientes de vanguardia de la filosofía europea, el principal de los cambios propiciatorios de la *transición filosófica* es la reapertura de la filosofía española, su reencuentro con la senda del pensamiento filosófico europeo. Este giro es perfectamente apreciable —advierte Vázquez— no sólo entre los representantes de la red filosófica alternativa o pretendiente, sino también entre los de la red filosófica heredada. En éstos últimos se produce un acercamiento hacia nuevas corrientes de pensamiento (de Millán Puelles hacia la fenomenología,

⁶ MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía...*, *op. cit.*, p. 137.

⁷ Vid. GARCÍA-SANTESMASES, Antonio (2013): «La transición filosófica. (Reflexiones político-intelectuales)», *Circunstancia*, año XI, nº 30.

Rábade hacia la hermenéutica o Álvarez Bolado hacia el marxismo), en la mayor parte de los casos —advierte el autor— con la intención de introducir aquellos cambios que permitan que nada cambie, es decir que les permita mantener su hegemonía. La transición filosófica supondrá en todo caso un lento cambio de hegemonía en favor de los pretendientes o la red filosófica alternativa, articulada en torno a la figura de Aranguren, quien venía abogando desde hace tiempo por la superación de aquella religiosidad dogmática e integrista, auspiciada desde las cavernas de la dictadura⁸. Desde el nódulo *aranguniano* se le otorgará un lugar preferencial en los nuevos programas a la filosofía kantiana, pues ésta proporciona tanto unos preceptos para la formalización del saber, reivindicados por los representantes del polo científico y analítico de este grupo (Deaño, Garrido, etc.), así como un espacio para el pensamiento ético formulado en términos seculares y humanistas, que ofrece una salida a quienes denuncian la reducción desarrollista de la modernidad a un mero discurso tecnocrático (Muguerza, Cortina, etc.).

La llegada de la democracia significará la ocupación definitiva por el grupo de los *pretendientes* de la hegemonía académica que venían ostentando los *herederos*. Se impone así pues el modelo filosófico alternativo, promulgado por el nódulo *aranguniano*, la sustitución de la vieja concepción escolástica de la filosofía, cerrada a la cultura inmanentista y moderna, por una filosofía de raíces kantianas, interesada por la analítica y la ética, y mucho más compatible al cabo con los valores de la democracia liberal, que traen consigo los nuevos tiempos políticos. Ahora bien, esta "modernización" de la filosofía española, que Vázquez ha caracterizado como una sustitución de hegemonía entre las dos escuelas en pugna en el tardofranquismo, no va a significar en ningún modo —esto es algo que se observa de la lectura conjunta de los dos libros— un retorno al modelo filosófico anterior a la Guerra Civil y la dictadura; es decir, el retorno de una filosofía con vocación de pensar críticamente el presente, de reflexionar sobre la circunstancia⁹ —por utilizar la expresión de Ortega—. Ciertamente es que la filosofía ha dejado de guiarse por el ideal de la metafísica, esto es, ejercer como saber fundacional, como el pedestal de un gran edificio teórico, pero la razón hay que buscarla —dice Vázquez— en que los demás saberes van adquiriendo un perfil más práctico y especializado, menos teórico y más acotado entre disciplinas; de manera que la filosofía acabará derivando también en un saber autorreferenciado y con competencias específicas, que darán lugar a su vez a una división entre diferentes campos. Cabe recordar que es precisamente en virtud de la reforma universitaria de 1973, que la filosofía queda desvinculada de las humanidades y ciencias históricas, para ser situada en paralelo con otros

⁸ Aranguren emprende así un diálogo con el reformismo cristiano, que le permite transitar hacia una vivencia religiosa más instalada en lo temporal, así como auspiciar mayor autonomía de los seglares respecto a la jerarquía. Una modernización religiosa respaldada por el Concilio Vaticano II, que apuesta por un apostolado secular y la ruptura de la amalgama Iglesia-Estado, que había supuesto el franquismo.

⁹ Expresión introducida ya en sus *Meditaciones del Quijote* (1914) y que sí será reivindicada por alguno de sus discípulos, como Julián Marías en *Ortega: circunstancia y vocación*, pero marginados de la vida académica.

saberes específicos como la psicología o la pedagogía. La tendencia en los últimos años ha ido en dirección a una especialización cada vez mayor de la filosofía, homologándose a otros saberes técnicos o de expertos¹⁰. El filósofo no habría conseguido recuperar aquella vocación intelectual y de intervención, aquel papel de ensayista, que promulgara Ortega, de interrogador de su sociedad, de descifrador de las claves del mundo en que habita, de sus dinámicas históricas y culturales, de las razones temporales con las que se justifica el orden vigente¹¹. Se seguirá imponiendo, por contra, la figura del filósofo erudito, comentador de un canon de autores o textos oficiales, ya no sólo estrictamente escolásticos, pero que habrán dado lugar a otra clase de escolasticismo. Junto a éste habrá emergido la figura del filósofo asesor, consejero especializado en cuestiones éticas o técnico-humanísticas, cuyo pronunciamiento sobre la realidad que lo rodea, va a consistir en una pedagogía sobre los valores ya afirmados, vigentes, y no un llamamiento revelador, crítico, sobre los prejuicios y condicionantes históricos que nos habitan.

3. *¿Hacia una ruptura del patrón filosófico heredado?*

Entre las conclusiones que podamos extraer de las anteriores obras no está desde luego el que la filosofía española tenga pendiente su modernización o la renovación metodológica, sino más bien un cuestionamiento sobre el sentido de dicha "modernización" y la dirección adoptada por nuestra filosofía con la llegada de la democracia. Las limitaciones que puedan achacársele hoy a nuestro pensamiento no tienen tanto que ver pues con una falta de apertura al exterior o un exceso de ombliguismo, como frecuente y frívolamente se dice¹². A la vista de los estudios de F. Vázquez y Moreno Pestaña habría que pensar más bien en que las carencias de la filosofía española tendrían que ver con la falta de atención que se dedica a sí misma; es decir, la ausencia de una reflexión crítica sobre su propio devenir histórico como disciplina de pensamiento, sobre los aspectos que se han privilegiado y el legado filosófico que se ha sacrificado en el camino. La invitación *orteguiana* a interrogarnos sobre nosotros mismos, a la reflexión radical sobre el presente, a tomar conciencia crítica de nuestro devenir histórico, ha quedado relegada como un género de reflexión menor, culturalista, resultado de una confusión entre el género filosófico y el

¹⁰ «Lo que prima en los últimos años es una tendencia a la fragmentación en subcampos cada vez más específicos y pretendidamente desideologizados: investigaciones sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad, sobre Teoría de la Democracia, sobre Bioética, sobre Estética y Nuevas Tecnologías, sobre Ética y Ciudadanía, etc.». VÁZQUEZ, Francisco (2009): *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid, p. 400.

¹¹ Prueba de esta ruptura puede ser precisamente que la recuperación de Ortega en las últimas décadas del siglo pasado no es precisamente de aquellas obras con un cariz más historicista o culturalista, como puedan ser *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo*, *Vieja y nueva política*, *Meditaciones del Quijote* o *España invertebrada*, sino más bien con otros textos que vinculan al autor con el pensamiento existencialista o la reflexión antropológica, como *Investigaciones psicológicas*, *El hombre y la gente* o *Meditación de la técnica*.

¹² Cfr. MORÁN, Gregorio (1998): *El maestro en el erial*, Tusquets, Barcelona.

literario, propia de la era de las vanguardias¹³. La pregunta que cabe hacerse —la que nos vamos a hacer a continuación y en cierta medida hemos contestado al comienzo de este texto— es: en qué medida las nuevas generaciones filosóficas son herederas de estos prejuicios, si los jóvenes investigadores que hoy emprenden su carrera son deudores del patrón intelectual transmitido o existe acaso algún tipo de ruptura o quiebra generacional, también en la filosofía, como las que venimos advirtiendo en otros ámbitos sociales y culturales en tiempos recientes¹⁴.

Aunque carecemos de suficientes elementos de juicio y de la perspectiva histórica que las dos obras referenciadas han tenido respecto a la filosofía española del XX, y tendríamos que al menos esperar a que se complete la sustitución en las cátedras de la generación —llamada— *transicional* para trazar un perfil sociológico de la filosofía española emergente o para hablar de nuevos patrones intelectuales; sí es posible advertir ya ciertos movimientos en la investigación filosófica del nuevo siglo, algunos cambios en los temas e intereses de las tesis y presentaciones en congresos, varianzas en los modos y métodos de construir un discurso filosófico y —sobre todo— en el lugar asignado a la propia tarea del filósofo y el modelo de intervención social. Es posible percibir, por un lado —sólo apuntaré un par de hipótesis—, una apertura a la transversalidad o pluralidad disciplinaria; al abordar la temática de estudio desde una disposición de diálogo con diferentes saberes (científico sociales, históricos, literarios, políticos, artísticos,...), algo que chocaría con el saber de tipo especializado que preconizaba el modelo heredado de nuestros predecesores. Así se pondría de manifiesto, por ejemplo, en los congresos filosóficos, sobre todo jóvenes, donde es fácil encontrar investigadores procedentes de otras disciplinas, pero también en la presencia de filósofos en foros y grupos de investigación heterogéneos. Estará por tanto siendo en cierta medida impugnada aquella concepción técnica y autorreferenciada de la investigación filosófica, de investigadores recluidos en un lenguaje y unas categorías específicas, que si bien ha podido generar autoridad e incluso halo de erudición entre nuestros filósofos, ha ido desde luego en detrimento de su capacidad de influencia o de intervenir en la realidad. De otro lado, se puede observar también —segunda hipótesis— en las nuevas generaciones filosóficas una voluntad creciente por problematizar la historia en curso y polemizar con los valores del presente. Alejados de aquella manera de entender la intervención pública, de la que han hecho gala algunos de nuestros representantes públicos más significados, ejerciendo de asesores o

¹³ Cfr. RIDAO, José María (2009): «Ortega y Azaña. Dos visiones de la República» en *La República y la cultura: paz, guerra y exilio*, Istmo, Madrid; y RIDAO, José María (en prensa: 17/08/2011): «El álgebra cargada por el diablo», *El País*.

¹⁴ Cfr. MARTÍNEZ, Guillem (coord.) (2012): *CT o la cultura de la transición: Crítica a 35 años de cultura española*, Debolsillo, Barcelona. LABRADOR, Germán (2008): *Poéticas e imaginarios de la transición española: campo, discursos, fracturas* (Tesis), Universidad de Salamanca, Salamanca. FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador (2013): «Política literal y política literaria: sobre ficciones políticas y 15-M», *Mediterráneo económico*, 23. FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador (2012): «El 15-M y la crisis de la cultura consensual en España», *Periférica*, 13. MARTÍN, Leónidas & FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador (04/06/2014): «Del underground a las plazas: revolución cultural, ayer y hoy», *Jornadas Ajoblanquistas*, <https://vimeo.com/107222923>

consejeros en instituciones públicas y filósofos de guardia en los medios, lo que se percibe en las nuevas generaciones filosóficas es una vocación explícita de intervención crítica y de denuncia, tanto hacia su comunidad académica como hacia la sociedad en su conjunto y el tiempo que les ha tocado vivir. Así se desprende —hemos visto un ejemplo al principio en los títulos de las ponencias al *Congreso de jóvenes filósofos*— de los propios temas de estudio escogidos por los investigadores, que ya sean referidos a problemas o tópicos del debate filosófico o al estudio de autores concretos, suelen contener alusiones más o menos explícitas a la actualidad; a la recepción actual de una tesis o una obra, a la oportunidad de una polémica, al sentido actual de un concepto.

La filosofía española contemporánea estaría hoy recuperando esa preocupación por el presente y por la historia, que ha caracterizado a la *tradición crítica*, en el sentido indicado por Foucault —en la cita inicial—; esto es, la misma preocupación que habría llevado a Nietzsche a interesarse por la genealogía o a Kant a preguntarse por los acontecimientos fundacionales que han dado lugar a nuestro mundo. Una clase de preocupaciones que han sido supeditadas por nuestra herencia filosófica inmediata, más acuciada por las urgencias de homologar la filosofía española a los cánones metodológicos occidentales, que seducida por la pregunta por el nosotros, por pensar nuestra circunstancia —que diría Ortega—, o por reconocernos en un devenir, por el cuidado de sí —por decirlo con Foucault—. Ahora bien, este interés sobrevenido de las nuevas generaciones por la tradición crítica e historicista, no tendría demasiado que ver —me temo— con una recepción tardía de Foucault, de Nietzsche, de ciertos libros de Kant, ni siquiera del gran legado de Ortega, que nunca han dejado de sernos del todo ajenos, ni reciben hoy mayor atención que en décadas precedentes. La ruptura generacional que hoy experimentaríamos la filosofía española, si es que se confirma, tendría más que ver —sospecho— con una crisis cultural de amplio espectro, una ruptura con cierto mundo de valores y cierta narrativa, que atraviesa diferentes disciplinas académicas y trasciende los límites de las aulas. De manera que su comprensión va a requerir de nosotros una mirada más amplia de la que propone la sociología de la ciencia o la filosofía, una apertura a ese contexto social que ha recobrado protagonismo como objeto de reflexión filosófica.

La advertencia sobre los límites históricos de nuestra modernización o transición filosófica, apuntada brillantemente por F. Vázquez y Moreno Pestaña, es paralela a procesos críticos similares acaecidos en el ámbito de la politología, la historiografía, la crítica literaria...¹⁵

¹⁵ No sólo los politólogos de la Complutense, hoy por todos conocidos, sino historiadores como Sánchez LEÓN (en prensa 02/04/2016): «Los intelectuales del 78 tienen un cartel», *CTXT*; o SIRERA, Carles (en prensa 10/07/2016): «La dejadez intelectual», *Comunia*; críticos literarios como BECERRA, David (2015): *La guerra civil como moda literaria*, Clave intelectual, Madrid); o LABRADOR, Germán (2014): «¿Lo llamaban democracia? La crítica estética de la política española y el imaginario de la historia en el 15-M», *Kamchatka*, nº 4; periodistas como MARTÍNEZ, Guillem (2012): *CT o la cultura de la transición: Crítica a 35 años de cultura española*, Debolsillo, Barcelona)... han planteado desde sus respectivos ámbitos de competencia un envite hacia la cultura heredada.

acontecimientos que no pueden ser comprendidos satisfactoriamente por separado, sino más bien como manifestaciones particulares de una crisis cultural o conflicto intelectual, que protagonizan hoy las generaciones emergentes respecto a las que han hecho la transición democrática en el ámbito de la cultura o en diferentes secciones académicas¹⁶. En este sentido, cabe apuntar que es la incapacidad de estas disciplinas para explicar los cambios sociales, sus limitaciones para asumir las demandas sociales en boga, lo que va a conducir a su desautorización y a que se propague una sensación de agotamiento de las categorías heredadas. Frente a la sublimación categorial de la que ha hecho bandera la vieja cultura, esa esencialización de los ciertos patrones metodológicos y la férrea separación entre disciplinas y marcos discursivos, estamos asistiendo a una recuperación de cierta conciencia histórica, del valor eventual de dichas categorías, que nos va a permitir reapropiarnos de ellas, devolverles cierto estatus de ambigüedad por el que puedan ser discutidas nuevamente. La reivindicación que realizara Ortega de la historicidad de los conceptos, obedece precisamente a un similar espíritu regeneracionista, que alumbró los principios del s. XX, como alumbró hoy los del XXI. Se trataba entonces de arrebatarle dichos conceptos a los sectores más retardarios, como la Iglesia o los juristas, proclives a la eternización de las categorías, algo que sólo puede ir en favor de la gobernabilidad —pensaba Ortega— pero que va en detrimento del pensamiento¹⁷.

Ahora bien, de los peligros de la mistificación del discurso no estará a salvo tampoco la inteligencia emergente, incluyendo la filosófica. Una tentación permanente de las nuevas generaciones intelectuales es la presunción de no tener ni necesitar maestros, la negación de todo valor al pasado; algo que por cierto comparten con quienes fueron sus predecesores, que también proclamaron la ruptura radical con la filosofía precedente, sin reconocer raíces algunas, tampoco en la cultura republicana¹⁸. El adanismo de quienes entonces presumían estar homologando el pensamiento español con los parámetros de universalidad occidentales, es hoy el de unos jóvenes en red que pretenden prescindir del pasado en virtud de una conciencia universal, que proporcionaría la comunicación simultánea. La sustracción de la historia o la tradición del debate intelectual produce siempre un efecto ilusorio, ficticio, del que quedará uno desengañado tan pronto los nuevos valores o categorías caigan en desgracia y comiencen a dar

¹⁶ ARTIME OMIL, Manuel (2016): *España. En busca de un relato*, Dykinson, Madrid.

¹⁷ «La Iglesia como cualquier aparato estatal, no ayuda a pensar, sino a producir términos que permitan gobernar y prefiere los administradores que los genios». MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía... op. cit.*, p. 156. «La Iglesia es el demonio; no dudo en decirlo. ¿Quieres una prueba? Mira a España: ahí tienes cómo acaba un pueblo entregado a la Iglesia». ORTEGA Y GASSET, José (1991): *Cartas de un joven español*, El Arquero, Madrid, p. 553. «Si hablo siempre con tanto enojo del catolicismo es porque representa para mí, en primer lugar, la absoluta contradicción de cuanto yo llamo cultura, humanidad, virtud y en segundo, porque él y acaso nada más ha sido el esquilmador de nuestra raza. [...] Ya ves si mi odio al catolicismo está justificado». *Ib.*, pp. 566-567.

¹⁸ Vid. GARCÍA SANTESMASES, Antonio (2004): «¿Eran de barro de nuestros maestros?». *Isegoría*, 31. GARCÍA SANTESMASES, Antonio (2013): «La transición filosófica. (Reflexiones político-intelectuales)». *Circunstancia*, 30.

síntomas de envejecimiento. La historia trae siempre consigo un valioso bagaje semántico, un enorme potencial de recuperación del sentido perdido y que en seguida podemos echar en falta. El diálogo intergeneracional nos emplazará a identificar continuidades y discontinuidades respecto a debates y razones del pasado, en virtud de los cuales podemos empezar a asumir los condicionantes históricos y límites epistémicos en que estamos inmersos. Esto formaría parte del gran legado que nos ha dejado la filosofía de Ortega, quien construye su pensamiento en diálogo con Dilthey del mismo modo que polemiza con Unamuno, con Kant como con Cervantes, con Leibniz como con Pablo Iglesias, en el esfuerzo por desentrañar de manera más completa su mundo y su tiempo, algo que lejos de menoscabar el valor de su obra, dará lugar a las mayores cotas de originalidad que ha conocido la filosofía española.

Bibliografía:

- ABELLÁN, José Luis (1996): *Historia del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid
- ARTIME OMIL, Manuel (2016): *España. En busca de un relato*, Dykinson, Madrid
- ARTIME OMIL, Manuel (en imprenta): «Foucault et nous. Breve historia (contra)cultural de la España contemporánea» en *El cuidado de sí. Cuerpo, alma, mente y mundo*, Dykinson, Madrid
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús (2014): «Las dos muertes de Ortega, a propósito de la norma de la filosofía». *Revista de Estudios Orteguianos*, 28
- FOUCAULT, Michel (2006): *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid
- FOUCAULT, Michel (1988): *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia
- FOUCAULT, Michel (2005): *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Mexico
- GARCÍA SANTESMASES, Antonio (2004): «¿Eran de barro de nuestros maestros?». *Isegoría*, nº 31
- GARCÍA SANTESMASES, Antonio (2012): «Los intelectuales y la transición española». *Letra internacional*, nº 114-115
- GARCÍA SANTESMASES, Antonio (2013): «La transición filosófica. (Reflexiones político-intelectuales)». *Circunstancia*, nº 30
- MARICHAL, Juan Augusto (1990): *El intelectual y la política en España. 1898-1936. Unamuno, Ortega, Azaña, Negrín: cuatro conferencias*, Residencia de Estudiantes, Madrid

- MORÁN, Gregorio (1998): *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Barcelona
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2011): *Foucault y la política*. Tierradenadie, Madrid
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Biblioteca Nueva, Madrid
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2014): «Ortega el pasado y el presente en la escolástica universitaria». *Isegoría*, nº 52
- NOVELLA SUÁREZ, J. (2002): «Azaña, Ortega y Besteiro: el designio de la II República». *Sistema, Revista de Ciencias Sociales*, nº 170, pp. 5-14
- ORTEGA Y GASSET, José (1964): *La rebelión de las masas*, Austral, Madrid
- ORTEGA Y GASSET, José (1969): *Obras Completas Vol. X, escritos Políticos I (1908-1921) y Vol. XI, escritos políticos II (1921-1933)*, Revista de Occidente, Madrid
- ORTEGA Y GASSET, José (1973): *Vieja y nueva política*, Revista de Occidente, Madrid
- ORTEGA Y GASSET, José (1977): *España invertebrada*, Austral, Madrid
- ORTEGA Y GASSET, José (2004): *Obras Completas Vol. I y II*, Taurus, Madrid
- VÁZQUEZ, Francisco (1997): «Foucault y la historia social». *Historia Social*, nº 29
- VÁZQUEZ, Francisco (2009): *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid
- VÁZQUEZ, Francisco (2010): «Herederos y Pretendientes». *El viejo topo*, nº 265
- VÁZQUEZ, Francisco (2014): «El nietzscheanismo de izquierdas en el campo filosófico español (1969-1982)». *Historia Social*, nº 79
- VÁZQUEZ, Francisco (2015): «Adversus académicos: las ciencias sociales y el nacimiento del neonietzscheanismo español (1968-1974)». *Isegoría*, nº 52
- ZAMBRANO, María (1986): *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Trotta, Madrid

*Este texto es resultado de la redacción y reelaboración de un trabajo preparado para la ponencia titulada **El retorno al presente: recuperación de la mirada histórica en la filosofía española**, presentada el 13/05/2016 en el **LIII Congreso de Filosofía Joven: Lógicas del Presente**, celebrado en Salamanca.*