CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XV
Julio-Diciembre 1999
Número 28

SUMARIO

ESTUDIOS

Jürgen Moltmann
Situación de la teología al final del siglo XX 247-250

Xabier Pikaza
La teología española ante el fin del milenio. De la liberación a la esperanza (1975-2000) 251-324

Pablo Richard
Futuro de la Teología de la Liberación. Una visión desde América Latina 325-345

Patricio Peñalver Gómez
Contextos y posibilidades de la filosofía española 347-368

José Antonio Merino Abad
El franciscanismo y su futuro 369-393

Ángel Galindo
Problemas éticos en la atención al enfermo mental anciano 395-412

María José Vilar
Contribución a la biografía del cardenal Mariano Barrio, Obispo de Cartagena y arzobispo de Valencia (veintitrés cartas inéditas, 1858-1874) 413-448

NOTAS Y COMENTARIOS

Gonzálo Fernández Hernández
Arrio y la música 449-450

Juan José Tamayo-Acosta
Ni clérigos, ni laicos. Cristianos en comunidad 451-465

BIBLIOGRAFÍA 467-490

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS 491-500

LIBROS RECIBIDOS 501-504

ÍNDICE GENERAL 505-510

Carth 15 (1999) 347-368

CONTEXTOS Y POSIBILIDADES DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ

1. *Premisas*

Vaya por delante, la tentativa de aproximación que aquí se propone a la situación de la filosofía española hacia el 2000 no va a seguir las pautas metódicas objetivadoras de la historia de las ideas. No debe buscarse, pues, en estas páginas una documentación de tipo histórico-filológico. Ni tampoco se encontrará un estilo neutro de exposición. Desde luego no negamos el interés de trabajos de ese tipo, para lo que se requiere por lo demás un dominio de materiales, y una paciencia analítica laboriosa, de la que no disponemos. Es quizá por eso útil en este caso remitir de entrada a dos grupos de trabajo comprometidos desde hace algunos años en esa tarea. Por un lado el Seminario de Historia de la Filosofía Española de la Universidad de Salamanca, que organiza encuentros anuales desde el año 1978, y cuyas Actas han acumulado una notable documentación[1]. Un segundo foro institucional de Hispanismo filosófico se ha constitudo más recientemente bajo

---

[1] Cf. la voluntad programática en el sentido de constituir con base científica la disciplina de la "Historia de la Filosofía española" (a decir verdad muy maltratada en muchos planes de estudios universitarios) en la introducción de Antonio Heredia a las *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1978. Colaboradores asiduos de estos encuentros son Cirilo Flores, Antonio Pintor Ramos, Laureano Robles, José Luis Abellán, autor por su parte de una monumental *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Espasa, Madrid, 1979 y ss. Para el período anterior al que interesa aquí, y desde perspectivas diferentes, véase Elías Díaz, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Madrid, 1983, y esa especie de autorretrato de la filosofía española en la coyuntura del cambio de régimen que fue el *Diccionario de la filosofía contemporánea* (dirigido por Miguel Angel Quintanilla).

el título *Proyecto Filosofía en Español* en el marco de la Fundación Gustavo Bueno, en Oviedo[2]. Pero, como ya hemos dicho, nuestro objetivo aquí es otro, desde luego más modesto. Quisiéramos, quisiera avanzar en primera persona, alguna interpretación del acaso para muchos imprevisiblemente denso, complejo campo que ofrece la filosofía española en el presente. Una interpretación, pues, con todos los riesgos de la elección, la selección, la más o menos implícita evaluación, con los riesgos, en suma del compromiso con una perspectiva, con un recorrido por algunos de los contextos y paisajes, problemas y autores, de ese campo. Inevitable, por lo demás, hasta cierto punto, la limitación de la mirada y el interés, la intervención de afinidades y de distancias del firmante ante las configuraciones significativas (ideas, métodos, movimientos, instituciones...) de la filosofía española de hoy, sobre todo si es interrogada ésta, como aquí se pretende, en el horizonte de su pasado y de su futuro, de su mejor o peor articulación con la memoria relevante del pensamiento español, y de su capacidad de promesa.

Lo he dicho ya: ese campo es complejo, denso. Y no es sólo eso lo que se advierte ya *prima facie*, en un recorrido por las publicaciones, los libros, las revistas, de interés filosófico en estos últimos años. Creo además que la filosofía española actual tiene potencialidades de las que se diría que ella misma, o sus miembros, no es o no son conscientes. Discrepo, así, de una tesis muy generalizada, a decir verdad expresada casi siempre en conversaciones de paso más que en exposiciones más o menos formales, y según la cual la filosofía española hoy no alcanza un nivel, por así decirlo, "homologable" a la de otras tradiciones nacionales europeas (Alemania, Francia, Países Anglosajones, Italia). Para muchos de estos colegas, se diría que la filosofía española de hoy está formada, por un lado, por funcionarios enquistados en una maquinaria docente y de "investigación", en la trasmisión más o menos competente de filosofías escolásticas y filológicas, y por otro lado, por un grupo de élite de ensayistas mediáticamente exitosos pero sin rigor intelectual[3]. Desde luego, el academicismo es una tentación, un

---

[2] Cf. una justificación del programa en Gustavo Bueno Sánchez, "La filosofía en español ante el tercer milenio", *Diálogo filosófico*, 13, 1997. Aunque este grupo reivindica el interés de la filosofía española desde el Renacimiento hasta nuestros días, y contempla un vasto proyecto de ediciones críticas, cabe subrayar su perspectiva de futuro: "La filosofía española está más por hacer que ya hecha".

[3] Ese tipo de visión más que negativa, apocalíptica, y aterrorizada por los débiles nihilismos de este mundo, puede verse en un ensayo, que sigue teniendo el interés de un síntoma: Carlos Díaz, *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta*, Cincel, Madrid, 1985. Y que en un punto tiene razón, la sigue teniendo: la denuncia de la exclusión de los foros intelectuales más visibles de los movimientos personalistas y de las metafísicas de inspiración cristiana.

peligro permanente de la filosofía, interno o "estructural"; pero justo por eso no es peculiar de la filosofía española actual. Y no está claro que a esa tentación sucumba ésta más que las filosofías institucionales de otros países de nuestro entorno, si cabe, y cómo no, el trámite comparativo. Más bien podría pensarse que la pluralidad fáctica de tradiciones vigentes en la escena académica española (en las Universidades, pero también en los centros de Enseñanza Media) -una pluralidad mayor que la que cabe encontrar en otros países europeos, con excepción de Italia- inhibe naturalmente la tendencia al academicismo y a sus configuraciones dogmáticas -con la excepción quizá de los más autoidentificados con la Filosofía analítica[4]. El hecho es que en los ámbitos de formación filosófica -e insisto, en las Universidades *y* en la Enseñanza Media, al menos mientras ésta no acabe de quedar desestructurada por la Pedagogía, a la que los Ministerios de Educación socialistas dieron irresponsablemente "todo el poder"- hay varios paradigmas en juego: en diálogo, unas veces, en polémica otras, y en sordera recíproca con frecuencia[5]. En cuanto a la otra tentación, en cierto modo contraria a la del academicismo, la desviación del pensamiento filosófico intelectualmente responsable hacia un ensayismo retórico, es obvio que el caso de la cultura mediática española no es muy diferente en su tipo de la francesa, la alemana, la italiana. En suma, con ese en alguna medida intuitivamente fundado "prejuicio" en favor de la riqueza de la filosofía española, parto en este recorrido, en esta selección, en cuya perspectividad insisto. No, pues, visión panorámica, sino andanza sobre el terreno, encuadre de algunos paisajes, y recurso amplio ocasionalmente a un "dejar hablar" a los autores. En esto de citar, y citar largamente, si al hilo de subrayados y encuadres, cabe siempre recordar la "autoridad" de escritores que, como Benjamin o Borges, o Unamuno, han vinculado la "originalidad" con la potencia de la lectura, con la capacidad de incorporar textos ajenos[6].

---

[4] Gustavo Bueno, al que volveremos en diferentes instancias aquí, y no sólo como creador de la filosofía crítico-sistemática probablemente más potente en nuestros parajes, es particularmente agudo en la desmitificación de los resortes con los que la Filosofía analítica, dominante en los países de habla inglesa, ha intentado colonizar, afortunadamente sin un éxito total, el mundo académico español. Cf. por ejemplo G. Bueno, *¿Qué es la filosofía?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, pp. 99-100.

[5] Un recorrido bastante completo por las diversas tendencias de la filosofía universitaria se puede encontrar ahora en la serie "La Filosofía, hoy", editada en el *Boletín informativo* (mensual) de la Fundación Juan March, iniciada en el nº 285 (febrero 1997), y todavía no acabada. En otro nivel, de "creadores" o más o menos presuntos tales, la multiplicidad de direcciones y problemas de la filosofía española puede seguirse en Francesc Arroyo, *La funesta manía*, Conversaciones con catorce pensadores españoles, Crítica, Barcelona, 1993.

[6] Pero obviamente no tenemos en este ensayo ninguna pretensión de "intertextualidad". Pero sí quiero huir de la tentación panorámica. Como para perder toda fe en la utilidad

Sea la *segunda* premisa una justificación relativa de la expresión "filosofía española" que vengo usando, en alternativa a la fórmula aparentemente más neutra, la "filosofía en España". Filosofía española, o también, quizás más justamente, "filosofía en español". El dilema, el tópico, es antiguo. Pero requiere que se lo retome hoy, y en el horizonte de un planteamiento más amplio sobre las culturas nacionales y la filosofía. En principio ésta implica intrínsecamente una vocación de universalidad, sí. Un nacionalismo filosófico parece que añadiría un suplemento de delirio intelectual al delirio político nacionalista. Carlos Thiebaut aludía recientemente al posible carácter "regresivo" de las identidades nacionales en filosofía, y con expresión muy rortiana, apuntaba que la "conversación filosófica" "no puede justificadamente tener fronteras"[7]. Ahora bien, las fronteras (lingüísticas, políticas, geohistóricas, culturales, cosmovisionales...) no se abolen por un deseo alucinatorio de la instauración de Cosmópolis, o de una filosofía irenista del consensus omnium. Las fronteras hay que traspasarlas, y seguramente en las dos direcciones, pero no se trata de borrar esos lugares de paso, ni las diferentes identidades en juego, sino más bien de hacer que jueguen con todas sus fuerzas en una dialéctica antitética. Por otra parte, hoy más que nunca, en el marco de la vigilante sensibilidad crítica de muchos europeos ante las violencias del eurocentrismo (y que aborrecen sin embargo el "relativismo cultural", si es que no es éste en cierto modo un paradójico subproducto ideológico de la civilización archiliberal que consuma *un* movimiento interno de la Europa moderna), una filosofía responsable difícilmente podría asentarse en una ideología cosmopolita, en el presupuesto gratuito de una Humanidad armónica. Esa parte de la filosofía que consiste en iluminar sus propias condiciones de posibilidad no podrá marginar o secundarizar la parte étnica en la configuración de las tradiciones filosóficas. Lo griego, lo latino, lo alemán, por mencionar las tres lenguas decisivas en esa historia, nunca podrán reducirse a asunto externo de la filosofía, a "mera expresión". Así, hoy somos más conscientes del interés para una autocomprensiíon de la filosofía de investigaciones como la de Benveniste sobre *El vocabulario de las instituciones europeas*, por ejemplo[8]. Y

---

incluso informativa de los panoramas sobre "Filosofía española hoy" es la consulta de algunas de las perpetradas por el casi inevitable hispanista francés Alain Guy. Un buen ejemplo de su ineficacia, de su lejanía de sobrevuelo, su exposición reciente en el capítulo correspondiente de *La philosophie en Europe*, (R. Klibansky y D. Pears, ed), Gallimard, Paris, 1993.

[7] CARLOS THIEBAUT, "La ética continental", in *Boletín informativo de la Fundación March*, cit, febrero, 1997, p. 7.

[8] Remitimos a JACQUES DERRIDA, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, muy atento al elemento de "conflicto de civilizaciones" que subyace a la tradición filosófica occidental.

más específicamente, somos más conscientes de la implantación de las tradiciones filosóficas en un Pólemos, en una diferencia litigiosa entre pueblos. Pues bien, en relación con ese horizonte problemático -para el que por cierto cabe esperar que sean los pensamientos de la Diferencia, junto con la Dialéctica, más bien que los de la razón dialógica los que podrían arrojar alguna luz-, la perspectiva de una filosofía española consciente de sus propias potencialidades -y ya incluso lingüísticas- parece de entrada fecunda.

Se impone ante todo una afirmación, que en última instancia lo es de un hecho, nos parece que irrebatible: *ha habido, hay, filosofía española*, una filosofía pensada originalmente en español. La afirmación no es trivial porque una mezcla de ignorancia y de papanatismo europeísta ha extendido con mucho éxito la especie de que no, de que no ha habido tal filosofía española, y que en cualquier caso la habrá sólo si llega a homologarse a los modelos académicos europeos. (En ese mimetismo los que van más lejos son los adheridos, creo que es la palabra, a la inmensa maquinaria académica mundial de la Filosofía analítica, la más potente escolástica filosófica hoy). No tendría que recordarse que hubo una filosofía española de primer orden en el Renacimiento, en latín y en español, en el Barroco y en la Ilustración, y desde luego en el siglo XX: abierta por cierto a todos los aires de Europa, y es que ese "estar al tanto" de lo que se pensaba allende los Pirineos no fue una aventura aislada de Ortega, como se ha difundido tantas veces. La salida de la dictadura franquista, obviamente ésta sí amurallada en un delirio hispanocéntrico, dio lugar a un cierto espejismo. Como si la relación con Europa, con el resto de Europa, de España, y de la filosofía española con las demás filosofías europeas, hubiera empezado con las traducciones masivas de los Popper, Quine, Habermas, Foucault o Derrida a partir de los setenta. Lejos ya de esos espejismos, en los que tuvo parte la costumbre de glorificar la Transición española por parte de sus protagonistas (no sólo políticos), ocurre hoy que asistimos a una agudización de la autoconciencia del "ensayo español" (así, José María Beneyto), quizá como contrapunto a la opresiva ideología de la "modernización" europeísta que administró sin mesura el poder político y mediático sobre todo en la década de los ochenta. "A Felipe González no le gusta Unamuno": tal era el título de una columna periodística de Francisco Umbral (leída creo al filo de los noventa) en que con mucha puntería atinaba en una clave del "régimen" que quiso "modernizar" a España haciéndola entrar en el club de la Unión Europea[9].

---

[9] La resistencia a Unamuno ha sido una constante hasta hace poco en los foros de "decisión" sobre lo "filosóficamente correcto", dominados muy abiertamente por el orteguismo más acrítico. El tono de un cierto "progresismo" ante el mayor creador del siglo en España lo dio ya Joan Fuster, en "El caso de Don Miguel" (1975), que osó la "gracia", segu-

No sólo ha habido, hay, creemos, filosofía española, sino que "España" ha sido, vuelve a ser un problema sustancial para ella[10]. Vale la pensa detenerse en este momento preliminar en lo que nos parece la contribución más notable, no digo que no problemática, al esclarecimiento de esa relación dialéctica, circular, entre la filosofía española y la esencia histórica "España". En un reciente artículo Gustavo Bueno ha reabierto la inmensa cuestión de la interpretación propiamente filosófica de la esencia o del ser histórico de España. Se trataría en suma de explicar ésta en términos de Imperio católico caído (caído pero no aniquilado: la caída o la decadencia son formas de vigencia histórica. "Estar" en la historia mundial no es sólo ser hegemónico en ella). En el marco de esa hipótesis cabe subrayar algunos rasgos que señalizan una identidad de la filosofía española, pero no tanto en busca de lo "propio", sino más bien como fuerza de pensamiento mundialmente relevante. Así, frente al impersonalismo intelectualista islámico, la filosofía española habría subrayado el papel del cuerpo, y la racionalidad como "actividad del sujeto corpóreo (individual, por tanto)"[11]. Frente al monismo, de estirpe griega, la filosofía española habría tenido afinidad con el pluralismo ontológico. La lucha histórica contra el Protestantismo habría propiciado una desconfianza ante la concepción subjetivista de la conciencia, un profundo "realismo" (y a este propósito Bueno suele destacar la paradójica mayor "modernidad" de, digamos, Fray Luis de León o Suárez, frente al medievalizante Lutero). Típico del filósofo español sería también su opción por un racionalismo no idealista, en la medida en que se ejerce en relación con una materia inagotable (que puede ser la Revelación). Bueno concluye, en términos que se arriesgan a algún equívoco político en su retórica entusiasta[12], que España no es tanto un *modo de ser* como un *modo de estar*: "Un modo de estar que no descarta el "estar a la espera" de que se

---

ro del aplauso rendido de los lectores, de decir que "Don Miguel de Unamuno es algo así como una Concha Bautista de la cultura", en *Contra Unamuno y los demás*, Península, Barcelona, 1998.

[10] Entre las publicaciones recientes, Eduardo Subirats, *España, miradas fin de siglo*, Akal, 1995; José María Beneyto, *Tragedia y razón*, Taurus, Madrid, 1999; Javier Varela, *La novela de España*, Taurus, Madrid, 1999. En este contexto habría que destacar la aplicación del método orteguiano de la razón histórica por parte de Julián Marías (cf. sobre todo *España inteligible*, Madrid, 1985) para una explicación de la identidad española. Tesis central de Marías es que la decisión existencial por la europeización no puede hacerse a costa de un olvido de la tradición nacional: la europeización sería al mismo tiempo "refundación" de España.

[11] GUSTAVO BUENO, "España", in *El Basilisco*, nº 24, 1998, p. 50.

[12] Esta reserva al menos creo que habría que hacer: me parece que Gustavo Bueno no mide en todo momento el riesgo de la utilizabilidad, por así decirlo, "objetiva", por parte de un españolismo reaccionario y delirante, de algunas partes de su interpretación.

presente una ocasión cualquiera de intervenir en el mundo de un modo digno de ser inscrito en la Historia Universal".

No habría en suma que recurrir a la muy citada interpretación (ya en Bergson, en el propio Unamuno...) en el sentido de que *la* filosofía española está en sus literatos y en sus poetas, en sus místicos. Desde luego sin negar que hay también filosofía en esos géneros, filosofía en español la ha habido, la hay, en su sentido más preciso de cierto saber formal y técnico sobre las Ideas[13].

2. *Pedagogías de la Ilustración*

Cabe interpretar con buenas razones que la ideología del Consenso (el entierro solemne de todo residuo y hasta recuerdo de lo que se llamó, en un slogan muy repetido, "guerracivilismo"), la idealogía abrumadoramente dominante en la fase de la Transición, y en los primeros años de vida de la Constitución del 78, fue, sí, por cierto, razonable, necesaria, responsable. Pero habría que añadir que esto fue así, quizá, en el terreno más inmediato de la reorganización del poder político a partir de 1975; y que, en cambio ese espíritu de consenso fue poco propicio para la dialéctica de las ideas y para la conformación de una opinión pública madura en sus criterios morales y políticos. En el terreno de la filosofía, más específicamente, no sería quizá un resumen demasiado simplificador decir que la hegemonía del consenso -y no digamos cuando empezó a ser paradójicamente "administrada" desde el PSOE de las mayorías absolutas y sus poderosos aliados culturales- mermó sustancialmente la libertad de pensamiento y de expresión. En todo caso muchos pudieron asistir por entonces a un giro notable en los contextos más visibles de exposición de la filosofía española. Se perdió la vitalidad crítica, el apasionamiento polémico, también la pasión por "las cosas mismas", rasgos muy visibles en las generaciones que alcanzan su primera conciencia intelectual en los años setenta, en los congresos de "filósofos jóvenes" de entonces, en su busca muy plural (dialéctica, neo-

---

13 A esa filosofía, la que en suma reconoce como forma básica la estructura dialéctica platónica y la ontología aristotélica, nos vamos a reducir en lo que sigue. Ese criterio explica que no nos detengamos en las obras de autores como Agustín García Calvo, Rafael Sánchez Ferlosio, José Jiménez Lozano, o incluso un cierto Umbral (por ejemplo, el excepcional ensayo sobre *Valle Inclán*, Planeta, 1997), cuya potencia especulativa o cuya agudeza en el análisis moral está en general muy por encima de las que cabe encontrar en los profesionales del gremio. Del primero hay que mencionar sobre todo su tentativa, formalmente antifilosófica, de "atacar" la "constitución contradictoria de la realidad", en *Contra el tiempo*, Lucina, Zamora, 1993.

marxismos diversos, frankfurtianos, nietzscheanos, estructuralismo y postestructuralismo, positivismos, variantes de Wittgenstein...). A lo largo de la década de los ochenta la pasión filosófica cedió. Ley (trivial) de edad, dirá alguien: a los críticos de las burocracias académicas les correspondió en un cierto momento su derecho a ser funcionarios (en un Estado, en un *status*, por otro lado, de libertad de pensamiento y de expresión). Simple "normalización", cabría resumir: también en París, en Italia, Alemania, el síndrome del 68 (de interpretación tan ambigua) estaba olvidadísimo. El caso es que en nuestro país, en muy pocos años, los críticos "radicales" se sitúan, unas veces con talento, otras con habilidad oportunista, en el centro de nuevos poderes de producción y distribución de ideología. En términos más doctrinales, aquel debate virulento (los marxismos occidentales no vislumbraban, como nadie, el derrumbamiento del Imperio soviético en el 89), quedó estabilizado por la nueva hegemonía de un neokantismo importado de la Alemania socialdemócrata: Apel y Habermas (luego Rawls) empiezan entonces a ser sistemáticamente traducidos, estudiados, citados, en las instancias más relevantes: editoriales potentes, revistas emblemáticas, y con apoyo sistemático en los suplementos literarios influyentes. Es difícil exagerar la fuerza sutilmente coercitiva del nuevo orden intelectual de la década de los ochenta, en paralelo al fanático bonapartismo de los administradores del poder político en régimen de sucesivas mayorías absolutas de por entonces. Se entiende que las escasas voces críticas que intentaron hacerse oír debieran recurrir a veces a una retórica hiperbólica, energuménica se diría. El caso más expresivo al respecto fue el de Alberto Cardín. Con el paso de los años consiguió un lugar "respetable" como etnólogo y crítico de la cultura. Pero en sus inicios Cardín planteó una batalla casi quijotesca contra los resortes y las autoridades más intocables del momento. La falta de debate de ideas, dice sarcásticamente en referencia a un diario influyente, ciertamente influyente, *El País*, "trajo como benéfico resultado la creación de un patrón ontológico de la cultura, una especie de notaría del reino o boletín oficial de la cultura, que no solamente daba fe o ratificaba la ocurrencia de los más relevantes hechos culturales de nuestra cultura, sino que decidía sobre su existencia, otorgándoles ser mediante su notificación"[14]. En un terreno más directamente político, pero con una perspectiva de responsabilidad intelectual muy marcada, un crítico radical del orden de entonces fue José Bergamín (por cierto también muy unamuniano)[15]. Y en fin, un tercer testigo y observador hipercrítico de los mecanismos ideológicos de la España de los ochenta, de muy otra traza y justo por eso es significativa la aso-

---

[14] A. CARDÍN, *Como si nada*, Pre-textos, Valencia, 1981.

[15] CF. JOSÉ BERGAMÍN, *Cristal del tiempo*, Hiru, Hondarribia, 1995.

ciación, fue Manuel Sacristán. Memorable en este paso especialmente un bello artículo sobre "OTAN hacia dentro" en *Mientras tanto* en el momento del referéndum: su tesis venía a ser que -y recurro a un resumen del artículo en un número de homenaje al maestro del comunismo ecológico (*Mientras tanto*, 63, 1995)- "el papel de corruptor de conciencias adoptado por el PSOE en el debate sobre la OTAN tendría a la larga peores consecuencias que las ya malas consecuencias políticas de la permanencia de España en una Alianza militar"[16].

Evocamos sumariamente (y muy parcialmente, por cierto) aquel orden político-cultural porque constituyó más que un contexto relevante, una especie de sustrato y marco de referencia, o el aire incoscientemente respirado de dos movimientos filosóficos españoles que se configuraron entonces y que siguen activos aunque mucho menos virulentos en los últimos noventa. Ambos muy explícitamente conscientes de su inscripción en un proceso general de Ilustración "necesaria" de España. El primero tuvo, y tiene todavía, su marca de identidad en la ya aludida "ética del discurso", cuyo programa se resume en una fundamentación filosófica de la razón comunicativa sobre la base de un neokantismo postmarxiano (y postheideggeriano y postwittgensteiniano), y del pragmatismo de Peirce: el programa de Apel y Habermas. Los nombres más relevantes en esa línea (y sería injusto resumir ésta en términos de simple "recepción española" o de "traducción"), Javier Muguerza, Adela Cortina, Carlos Thibaut, ejercieron en los ochenta y todavía en los noventa un papel de pedagogos de la Ilustración y de la Democracia, en un terreno no sólo filosófico, sino también institucional y de producción de ideología, que coincidió objetivamente con la etapa más estable y autosatisfecha de la socialdemocracia española. La revista *Isegoría*, ligada al Instituto de Filosofía, ha sido en esto emblemática[17]. En ese entorno hay que situar también otro "programa de investigación", también vinculado a la Ilustración alemana: la Filosofía de la Religión (Gómez Caffarena, Fraijó, Mardones...), que encontró un foro de

---

[16] Cf. *Mientras tanto*, 63, 1995, p. 26. Los discípulos de Sacristán han conseguido constituir un espacio crítico sólido sobre la base de un compromiso muy coherente con un comunismo ecológico, de base al mismo tiempo moral y científica. Cf. el balance "Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX", por Francisco Fernández Buey, in *Boletín informativo*, Fundación March, cit., abril, 1998. Y del mismo, su contribución al Quinto Centenario: *La gran perturbación*, Destino, Barcelona, 1995, y, en clave más teórica: *La barbarie: de ellos y de los nuestros*, Paidós, 1995.

[17] Al Instituto de Filosofía se debe también una iniciativa institucional importante: la publicación (en curso) de una *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (bajo la coordinación, por parte española, de J. Muguerza, M.A. Quintanilla, y R. Mates). Cf. la crónica, matizadamente autocrítica, de este último del proceso de elaboración, in *Isegoría*, 19, 1998, pp. 144 y ss.

expresión habitual en los encuentros anuales de "Fe y Secularidad": un importante intento de hacer "razonable", a la altura de la Modernidad, un catolicismo militantemente postconciliar (del que el último Aranguren habría sido el más claro representante).

El otro "movimiento" relevante de Ilustración española en los últimos años tiene un perfil mucho más personal: coincide de hecho con la madurez de un antiguo joven nihilista talentoso, ya brillante en los oscuros años del tardofranquismo. Hablar de "movimiento" aquí se justifica, sin embargo, a la vista de un casi visible considerable público lector fiel que atribuye expresamente al autor en cuestión funciones de guía intelectual y filosófico. Desde luego, ninguna explicación con la filosofía española en el cambio de siglo podría no tener en cuenta la muy considerable, la desigual, provocadora, irritante a veces, genialmente risueña otras, obra de Fernando Savater.

3. *Un "philosophe" alegre*

Tras sus inicios de brillante estilista de un elegante escepticismo (en la línea más bien de Cioran, o de "Requejo", el un tiempo célebre engendro epistolar de Agustín García Calvo), la madurez intelectual de Savater se caracteriza en primer término por una cultísima y comprometida identificación con el "programa" social, pedagógico, y con el estilo, de los "philosophes" de la Ilustración francesa. Voltaire, pero sobre todo Diderot, son en él, más que "influencias", "modelos" permanentes de un tipo de intervención en la opinión pública. Del último, de su forma de trabajar intelectualmente dice Savater en su libro seguramente más expresivo (y al que en cualquier caso voy a tener en cuenta mayormente), el *Diccionario filosófico*: "Uno de los rasgos más modernos de Diderot es que su talento de artesano independiente del espíritu, nada estamental, se abrió paso no tanto según su irresistible vocación o su alto capricho, sino más bien siguiendo los dictados del mercado laboral y de su propia necesidad (...). Es vulgar, prolífico, disperso, mimético, y gracias a eso, a menudo profundamente original y siempre fecundo: tiene las virtudes y los defectos de la misma naturaleza, que también vagabundea con muchos resultados y sin ningún propósito"[18]. Y a Voltaire se refiere justamente como precedente del tipo de "Diccionario filosófico" que él mismo emprende[19]. No sólo en ese libro, en la mayor parte de sus escritos, Savater recusa con los mil recursos de su

[18] F. Savater, *Diccionario filosófico*, Planeta, Barcelona, 1995, p. 107-108.
[19] *Ibíd.*, p. 36.

cultura ingeniosa y, en el relativo buen sentido, "ocurrente, la pesada gravedad de los filósofos especulativos solemnes. En el ámbito filosófico español concretamente suele zarandear sin piedad a los heideggerianos más o menos profesionales, sobre todo cuando éstos se ponen apocalípticos, y repiten lo de "Sólo un dios puede salvarnos".

El talento como escritor del *philosophe* estelar de la España de los últimos veinte años es, creo, una evidencia que se impone incluso a lectores que pueden estar sin embargo en las antípodas de esta sensibilidad declaradamente nostálgica de los paraísos de la infancia (ver *La tarea del héroe*, 1983; *La infancia recuperada*, 1983), o en las antípodas de esta interpretación decididamente risueña del "espíritu libre" de filiación nietzscheana. O que intenta no caer en la pesada retórica solemne y apocalíptica, en el trance de asumir, sin embargo, responsabilidades intelectuales radicales, en relación con la verdad finalmente, como intrínsecas al oficio filosófico. La amplitud de las referencias literarias, históricas, antropológicas, sirve aquí a una escritura cuyo carácter peculiar podría resumirse en la *versatilidad*, en el dejarse llevar por asociaciones muy diversas, por motivos y nombres extremos, si es que no incompatibles: Lucrecio, Espinosa, Nietzsche, pero también Kierkegaard, Chesterton o Unamuno. Quizá es que la clave formal de esta escritura es una pasión de lector impenitente: "Ser por los libros, para los libros, a través de ellos. Perdonar a la existencia su básico trastorno, puesto que en ella hay libros"[20]. Menos evidencia generalizada hay en cambio acerca del "rendimiento" (si cabe decirlo así) teórico, filosófico, de este escritor que, por lo demás, viene interviniendo decisivamente en la conformación de la opinión pública, o de la opinión de la clase dirigente, para todos los debates políticos relevantes (y en especial contra la irracionalidad asesina del nacionalismo vasco). Sin duda, Savater no pretende construir un sistema filosófico, o incorporarse con algunas reformas a alguno que esté a mano. Pero está claro que asume ciertas posiciones, que intenta justificarlas: no es lo suyo sólo el errático y voluptuoso paseo por la cultura europea crepuscular de un lector impenitente. Por lo pronto, porque impenitente es también su "Humanismo", programáticamente declarado en *Humanismo impenitente* (Anagrama, 1990), y donde aparece abiertamente su deuda con el existencialismo del primer Sartre. Pero no está claro cómo se compadece esa adhesión al filósofo de la conciencia como "para sí", con el naturalismo, que es quizá la tesis filosófica más clara del *Diccionario filosófico*. Está, además, ese naturalismo, en la base del punto quizá más "dogmático", algo maníaco en su insistencia agresiva personal, de Savater:

---

[20] *Ibíd.*, p. 212.

su deslegitimación de toda forma de religión como engaño o autoengaño al que sucumben los hombres cobardes y sumisos. Entre filosofía y religión habría contradicción, o más bien antagonismo. La filosofía en cuanto tal sería decididamente *atea*[21]. Savater reivindica la pertinencia de su habitual "radicalismo" frente a la religión como contraste ante la "tibieza ambigua de nuestra actualidad", ante la hegemonía ideológica en el postfranquismo de un agnosticismo nada militante, desde el que sería "políticamente incorrecto" descalificar en filosofía las veneraciones religiosas. Me parece que hay en esto un error de diagnóstico: el agnosticismo como ideología oficiosa del Estado español en los últimos quince años ha producido un analfabetismo en religión tal que, y más bien al contrario de lo presumido por Savater, lo "políticamente incorrecto" ha sido hablar de religión en serio en sede filosófica. Con excepciones, claro.

Un *segundo* motivo teórico recurrente en los escritos de Savater es la interpretación de la ética como el espacio por excelencia de la autonomía, pero entendida ésta no en términos kantianos, en el horizonte de la sociedad universal de seres racionales que se respetan entre sí como fines, sino abiertamente como *amor propio*, como egoísmo "bien entendido". El campo de lo ético, a diferencia del de lo deóntico y de lo político, "se ocupa de la administración que cada cual hace de su vida, *por su propio bien*"[22]. En este enclave Savater se distancia -se diría que demasiado "respetuosamente"- respecto de las éticas del discurso: éstas remitirían la acción moral a una comunidad utópica, al horizonte de una sociedad universal de seres racionales, siendo así que el esfuerzo moral por la vida buena se inscribe de manera esencial en la concreción singular de las vidas indivuales y sus circunstancias. El problema es que este axioma de individualismo ("metafísico", se diría, o reflejo de la metafísica de las sociedades liberales consumadas, que hacen de la necesidad inercial de "desarraigo", en el sentido de Simone Weil, sublime virtud) no está muy meditado por Savater. Que no haya una entrada sobre "Individuo" en el *Diccionario filosófico* resulta extraño. La doctrina de la ética como amor propio (la tesis que Savater ha expuesto en términos más formalmente académicos) discute también, desgraciadamente sin suficiente base interpretativa, con la ética levinasiana del otro, en tanto otro sustraído al espacio dialógico y comunicativo de la reciprocidad. Savater teme la majestad trascendente que, en primera lectura, parece atribuir el filósofo judío al Rostro del otro, sin hacerse cargo del novum de la gran obra de Levinas, *Totalidad e Infinito*, respecto a las clási-

---

[21] *Ibíd.*, p. 304.

[22] *Ibíd.*, p. 146. Se consultará también *Ética como amor propio*, Mondadori, Barcelona, 1988.

cas ontologías de la Trascendencia de estirpe griega. Un *tercer* motivo, más bien un impulso interno de esta filosofía, y que le da ésta su *tono*, y toda su ambivalencia: la *alegría*, de estirpe presuntamente espinosista más que nietzscheana, naturalista más que dionisiaca. El orden alfabético permite empezar, obliga a empezar a todo diccionario filosófico por esa pasión, aquella, según Espinosa, "por la que el alma pasa a una mayor perfección". La filosofía empieza con la alegría: "El dicho castizo "tomarse las cosas con filosofía" aclara desde ahora su exigencia: no significa tomarse las cosas con resignación, ni tampoco con gravedad, sino tomárselas *alegremente*"[23].

No está claro cómo se articula esa alegría filosófica con la responsabilidad política ante pasiones tristes y asesinas, ante barbaries próximas y lejanas de este mundo abiertamente ya "único". Y es que -sería injusto no reconocert esto- Savater se arma de toda la lucidez posible a un *philosophe* para analizar sin cautelas edificantes la *heterofobia* como mal endémico del fin de siglo. Ese es el hilo conductor de las intervenciones políticas de Savater, de su incansable reivindicación de una república de individuos maduros en un orden mundial en orden. Tampoco resulta muy convincente el juego de esa alegría (demasiado voluntarista ahora) en las tareas de pedagogo ilustrado exitoso (*Ética para Amador*, 1991; *Las preguntas de la vida*, 1999). Quizá habría que recordar en este punto esa especie de autorretrato cínico, más que lúcido, que uno encuentra en el *Diccionario*, a propósito de los predicadores[24].

4. *Una metafísica romántica*

Una trayectoria cronológicamente paralela a la de Savater es la de Eugenio Trías, cuya "presencia" en el escenario filosófico español es por lo pronto un hecho editorial e insitucional. También éste se dio a conocer en los años del tardofranquismo, y como una figura originalmente receptiva de los estructuralismos y postestructuralismos franceses, en complicidad, a veces no muy entendible, con una reivindicación del pensamiento mágico, y un dionisismo bastante templado. Los títulos iniciales de esta ya larga trayectoria de producción (*La filosofía y su sombra*, 1969; *Metodología del pensamiento mágico*, 1970; *Filosofía y carnaval*, 1970; *La dispersión*, 1971) resisten mal el paso de los años en cuanto a sus presuntas virtudes teóricas intrínsecas; pero siguen teniendo el valor de testimonio de unos

---

[23] *Ibíd.*, p. 54.
[24] *Ibíd.*, p. 293.

años de búsqueda de nuevos lenguajes, de perplejidad especulativa, de cierto inevitable eclecticismo, por lo demás reflejo a su vez de la situación de la escena teórica francesa en torno al 68. La madurez de Trías está presidida, en cambio, por una decisión de restaurar la problemática metafísica, a partir de una recuperación de las filosofías románticas de lo sagrado. Schelling, el último Schelling, es quizá la referencia decisiva[25]. Un tema en cierto modo previo a esa desinhibida tentativa de repetición neognóstica de lo sagrado es lo que llama Trías la "lógica del límite", y que remite al problema clásico de la frontera entre lo lógico y lo místico de Wittgenstein, en diálogo virtual permanente, por otra parte, con la forma heideggeriana de situarsae entre el pensamiento y la poesía (cf. *Los límites del mundo*, 1985, donde es fundamental la interpelación del arte, a través de una exégesis del Gran Vidrio de Duchamp; y *Lógica del límite*, 1991). Tanto más subrayable este motivo de la frontera, de pensamiento fronterizo, cuanto que se trata de pensar topológicamente, en un escenario marcado por lo que llama Trías, con alguna dosis suplementaria de enigma, el espacio-luz. Pero creo que el momento más creativo de esta trayectoria -demasiado complicada por lo demás, y quizá más errática de lo que calcula su protagonista, como para intentar violentarla ahora en un trazo-, está en la Filosofía de la Religión que ha formalizado bajo el título de *La edad del espíritu* (1994).

No era muy previsible, en principio, esa singladura tan imantada por los temas de las grandes religiones mundiales, en una trayectoria que empezó siendo la de un nietzscheano declarado, y que tuvo su momento de explícito ateísmo (así, en *Filosofía del futuro*, 1983). La argumentación de Trías en aquella obra no es, sin embargo, sólo teórica o filológica: el discurso remite continuamente a una presunta situación epocal, a un horizonte histórico, el de nuestro presente, en que el espíritu se revela como espíritu. La comparación del intento con la "fenomenología del espíritu" hegeliana tiene ahí una de sus bases: se trata no tanto de elaborar un sistema filosófico en abstracto, sino de hacer ver la complicidad interna de la filosofía que se busca (aquí, una filosofía de la religión abiertamente neognóstica y místico-especulativa) con los desenvolvimientos internos históricos. Sólo que Hegel hace culminar el proceso de la fenomenología del espíritu en una racionalidad especulativa que reinterpreta la religión como mera "representación", mientras que aquí la razón moderna es una fase parcial, y muy cegadora, del despliegue del espíritu a través de edades o eones.

---

[25] Cabe señalar en este punto que las aportaciones de la Historia de la Filosofía en España al ámbito del Idealismo alemán ha alcanzado un altísimo nivel. Habría que remitir a los trabajos de José Luis Villacañas, de Félix Duque, de Josá María Ripalda, de Ramón Valls, de Rafael Argullol.

La ambición de *La edad del espíritu* es considerable, alguien diría desmedida. Pero por un lado, cabe apuntar que "no está mal" este tipo de tentativas en un ámbito donde demasiado han podido campar por sus respetos las facilidades del "pensiero debole". Y por otro lado, hay que reconocer la amplitud de los materiales de "historia de lo sagrado" que incorpora Trías con una gran coherencia en su vasta construcción.

Metódicamente la categoría que "hace pensar", que desencadena esta "fenomenología del espíritu" a la medida -se quisiera- del convulso final de milenio, es la categoría de *símbolo*. La primera parte de la obra (para ser exactos, los dos primeros libros de los tres de los que está compuesta) es una metafísica del símbolo. Es que éste es "la revelación sensible y manifiesta de lo sagrado". Una premisa de este itinerario es la autonomía de lo simbólico, y su superioridad no sólo respecto a la alegoría, sino respecto al concepto. Lo propio del símbolo frente a la una y el otro es que remite estructuralmente a un sustrato *místico*. Este elemento constituiría, pues, no sólo *una* categoría de las siete en las que se desenvuelve fenomenológica e históricamente el símbolo (materia, cosmos, presencia hierofánica, logos, claves exegéticas, remanente místico, consumación simbólica), sino el sustrato del proceso. Trías concreta la significación de estas categorías a través de exégesis, basadas en una enciclopédica cultura en Historia de las religiones. Así, la categoría "materia", y su resonancia como "madre", "gran hembra", nos remite a los santuarios de la Prehistoria; o la categoría del encuentro entre la presencia y el testigo, a la aparición de Yahveh a Moisés; o el momento de la manifestación del símbolo, del logos, proporciona un marco de interpretación del surgimiento de la filosofía (tanto en el área griega como india). Por cierto, y esto merece que se subraye, una constante de esta reflexión es liberar la filosofía de su encuadre eurocéntrico: La filosofía "no nace en Grecia (...), constituye una forma reflexiva que surge a la vez en Grecia y en la India"[26]. En cambio en el área profético-sofiológica (Irán, Israel), no habría podido surgir la filosofía (una afirmación ésta última, que al menos por lo que se refiere a Israel suscita todo tipo de dudas). Cabe subrayar, con alguna perplejidad por nuestra parte, una *decisión* hermenéutica: "la" mística por excelencia habría sido la mística islámica. de ahí un cierto primado de la religión musulmana: "El Islam es la gran religión universal, que se origina al comienzo mismo de este sexto eón, el eón que cabe encajar el acontecer simbólico en la clave tonal de la *unión mística*. (...) Encarna en cierto modo el *concepto trascendental* de toda religión del libro (judaísmo, cristianismo), su esencia y concepto al fin revelado y manifesta-

---

26 *La edad del espíritu*, Destino, 1994, p. 180.

do. Es la religión que revela y descubre la *verdad* de todas las demás religiones que forman su comunidad en torno al *libro santo*: en ella alcanzan su designio, su orientación, su teleología inmanente"[27].

5. *Hermenéuticas y espacio postmoderno*

En el espacio académico, junto a las aludidas éticas del discurso y la razón comunicativa, una orientación muy ampliamente presente en la filosofía española ha sido la Hermenéutica. También en este caso cabe señalar la dualidad franco-alemana. Sin duda la figura clave en ese terreno ha sido Gadamer. La traducción al español de *Verdad y Método* (Salamanca, 1977), la potente síntesis de la cultura clásica alemana y la renovación de la ontología a partir de la analítica de la finitud histórica del primer Heidegger, fue usadísima, tal vez demasiado, en muchos enclaves. Por otra parte, la versión francesa de la Hermenéutica, vinculada al nombre de Paul Ricoeur, aunque menos "potente" en términos especulativos que la que se alimenta del *Geist* finito/infinito del eje Hegel/Heidegger en que se sitúa Gadamer, ha sabido en cambio dialogar con algunos de los discursos críticos de la Modernidad: con el Psicoanálisis, con la Genealogía de Nietzsche, con las estrategias analíticas estructuralistas, e incluso con la filosofía levinasiana de la alteridad. Para muchos, en la España de los ochenta y los noventa, el espacio problemático de la Hermenéutica (entre, digamos, su sentido crítico respecto a la ontología clásica consumada en el sistema hegeliano, y su voluntad de restauración de la sustancia de lo Clásico, de un sentido potencialmente infinito llamado "Verdad" que alimenta configuraciones históricas finitas) ha resultado algo así como un lugar donde instalarse acríticamente, sobre la base de una cierta "buena conciencia": de una cierta seguridad en que había quedado conjurado todo dogmatismo, ya fuese metafísico, ya fuese positivista. Se entiende las afinidades de cierta Hermenéutica española complaciente con la ideología del consenso. Pero para otros, es justo subrayarlo, la Hermenéutica resultó un lugar desde donde "repetir" y pensar con radicalidad las tensiones de la Modernidad, en una tonalidad

---

[27] *Ibíd.*, p. 301. Y podría uno entonces asociar esa declaración de islamismo quasi confeso, con una cierta secundarización de las tradiciones judías. Sorprende que en un libro tan generoso en sus citas no tenga sitio la gran obra de un filósofo y místico judío, de filiación por otra parte también muy schellinguiana, Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* (trad. esp. Sígueme, 1997). Y anotar también la no muy argumentada interpretación en términos políticos de la Iglesia católica, y del sentido teológico-político, y no "espiritual", del dogma de la Trinidad y del cristocentrismo católico; cf. *Ibíd.*, p. 394-5.

fundamentalmente trágica, pero sin renunciar nunca a la vigilancia crítica de la razón, a la obligación ético-política de la Ilustración republicana. La personalidad filosófica y el magisterio de Pedro Cerezo sería aquí algo más que representativa[28]. Por otra parte, Cerezo se ha interesado por una recuperación temática de la filosofía española del siglo XX, y en especial, por Ortega, Unamuno y Zubiri[29], un asunto que ya henmos señalado aquí que tendría que ser tarea irrenunciable de la comunidad filosófica en la España de en torno al 2000.

En la fase más alta de la moda postmoderna (los últimos ochenta) apenas nadie asumió el papel de ser, propiamente, eso de lo que sin embargo muchos acusaban a otros: sobre todo los portadores institucionales de la razón comunicativa usaron a diestro y siniestro la palabra inventada por Lyotard para marcar sus distancias respecto a todo lo que parecía dionisismo, irracionalismo, esteticismo, recurso frívolo del pensamiento a las facilidades retóricas, busca descarada de escenario mediático espectacular... "Postmoderno" fue un insulto, lanzado por lo demás según trayectorias de lo más imprevisible. Quizá sólo Vattimo, muy presente en la España filosófica de los últimos ochenta, asumió, con cierta elegancia irónica, que sí, que él era un verdadero postmoderno. El caso es que lo "postmoderno" -una cierta inflexión reflexiva, crítica, respecto a la autointerpretación canónica ilustrada de la Modernidad- no es sin más una posible tendencia filosófica -o también estética, literaria-. Es también y previamente algo objetivo, algo que por así decirlo puede formalizar, de hecho formaliza la Sociología más atenta al presente. Así, Giddens, o en un código marxiano, Jameson. En esa perspectiva de análisis del espacio postmoderno, en los nuevos fenómenos de la arquitectura, la música, el cine, la televisión, así como una reflexión algo apocalíptica acerca de la nueva dimensión política del intelectual en la sociedad tecnomedial, remitimos al libro de José María Ripalda, *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*[30]. Notable la lectura de *Pulp fiction*, el film de Tarantino, como ocasión para un demoledor repaso a las buenas conciencias de la vieja progresía europea.

---

[28] Cf. por ejemplo la bella conferencia inaugural en el Congreso celebrado en la Universidad de Granada, bajo el título *¿Para qué Filosofía?*, José A. Pérez Tapias y Juan A. Estrada (eds), Universidad de Granada, 1996. Y *Reivindicación del diálogo*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1997.

[29] Cf. ahora P. Cerezo, "Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo", *Isegoría*, 19, 1998, pp. 97 y ss. Y la gran síntesis *Las máscaras de lo trágico*. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno, Trotta, Madrid, 1996.

[30] Trotta, Madrid, 1996. Cf. también del mismo Ripalda, *Fin del clasicismo*, Trotta, Madrid, 1992, que pone en cierto modo unas premisas filológico-históricas al más comprometido análisis del presente postmoderno abordado en *De Angelis*.

Las versiones críticas del postmodernismo en Ripalda tienen una base visible de sólida formación histórico-filosófica alemana (Hegel, Marx, Feuerbach, Adorno, Lukacs...). Otros ensayistas empeñados también a su manera en rectificar los grandes relatos de la Ilustración se orientaban por categorías típicas del pensamiento francés que surge de la crisis de la Fenomenología, el Existencialismo y el Estructuralismo (Deleuze, Foucault, Derrida). Destacaría los nombres de Miguel Morey y de José Luis Pardo.

En fin, en problemática relación con ese espacio postmoderno, y en la búsqueda de un pensamiento moral y político que sin renunciar a los ideales de autonomía y de republicanismo acepte sin embargo la *complicación* definitiva de la Ilustración canónica, el ensayismo español ha resultado, en estos años, proliferante, generalmente de un alto nivel, y ocasionalmente original. Remitimos sin poder entrar en detalle a los ensayos político-morales de los Rubert de Ventós, José Jiménez, José Antonio Marina, Antonio Escohotado, Aurelio Arteta, Manuel Cruz, Rafael Argullol, Norbert Bilbeny, o, de la generación anterior, José María Valverde, fallecido recientemente, libérrimo cristiano irónico (y del que se consultará en especial el fascinante *Diccionario de Historia*, Planeta, 1995): indicios en suma de una inteligencia epocal de gran riqueza. Pero que han renunciado quizá demasiado inercialmente a las responsabilidades radicales de la filosofía, como nivel irreductible de conocimiento. Terminamos estas notas refiriéndonos a dos voces, fuertemente originales, que asumen, aunque de maneras muy diversas, ese radicalismo.

6. *Una ontología materialista*

Gustavo Bueno empezó a dar a conocer sus tesis materialistas en el contexto del final del franquismo, en un momento en que el marxismo (en España, y en Europa occidental) se encontraba en plena discusión. Los *Ensayos materialistas* (1972) movilizaban la categoría de "implantación política", en alternativa a la "implantación gnóstica" de la filosofía, en un muy novedoso replanteamiento de la distición kantiana entre filosofía mundana y filosofía académica. Con lo que tenía que ver la muy comentada en su momento polémica con Sacristán: la réplica en suma bastante razonable (la defensa, esto es, de la legitimidad de un espacio académico para el saber filosófico, sin comprometerse con el postulado de que ese saber sea independiente y tenga un objeto propio, "sustancial", antes por el contrario, comprometiéndose en la idea de que la filosofía es un saber de segundo orden, re-flexivo), una réplica, decimos, a la propuesta, entre idealista e irónico-destructiva, del marxista barcelonés, de abolir los estudios de Filoso-

fía en la Universidad. El libro publicado en 1970, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, mostraba unas expectativas acerca de las posibilidades del trabajo teórico filosófico en sede académica, que luego han dado lugar a juicios más bien negativos, acaso algo sumarios, sobre la decadencia burocrática de la última filosofía española universitaria[31].

El ámbito que ha cultivado Bueno de manera más formal y sistemática en sus años de madurez ha sido la Filosofía de la Ciencia. Está en curso de publicación una obra monumental (están previstos 15 volúmenes, de los que han aparecido hasta 6): *Teoría del cierre categorial* (Pentalfa, Oviedo, 1992 y ss.). Este materialismo gnoseológico se sitúa a sí mismo en discusión polémica sistemática con otras teorías de la ciencia (y de la verdad): el descripcionismo, el teoreticismo y el adecuacionismo. No es el caso de entrar en este terreno; baste quizá subrayar que "el materialismo gnoseológico ve a las ciencias como construcciones "con las cosas mismas" (por la intrincación entre las ciencias y las técnicas o tecnologías)", y que "el construccionismo de la teoría del cierre categorial podría considerarse como una versión límite del principio del *Verum factum*"[32]. Se diría que no ha habido de momento una recepción "suficiente" de esta teoría circularista de la verdad, como identidad sintética, lejos de las teorías dominantes, genéricamente "proposicionalistas"[33]. Lo que sí está claro es que esta teoría *filosófica* de la ciencia (frente al positivismo de "filósofos de la ciencia" profesionales y de muchos científicos) se establece sobre la base de un análisis interno de los procesos científicos históricos (y en ámbitos muy diversos, desde la Física a las Ciencias Humanas[34]). Con todo no ha sido tanto el materialismo gnoseológico la vía de mayor presencia de la filosofía de Bueno en el escenario del pensamiento último español. Mencionamos el materialismo en Filosofía de la religión, la propuesta audaz de *El animal divino* (Pentalfa, 1985, 1992) según la cual habría una verdad en la religión primaria (la experiencia de los númenes animales, de los seres vivientes, inteligentes, pero no humanos), si bien se trata, paradójicamente, de una verdad que sólo una verdadera filosofía de la religión, lo que supone el ateísmo filosófico y sobre todo la *asebeia*. Pero cabe preguntarse cómo podría ser impío el sabio que reconoce la verdad de la experiencia religiosa pri-

---

31 Cf. sobre todo, *¿Qué es filosofía?*, cit., pp. 84 y ss.

32 *Qué es la ciencia*, Pentalfa, Oviedo, 1995, 37.

33 Cf. la entrevista con G.B. en *Anábasis*, 6, 1997.

34 En relación con el campo de las Ciencias Humanas Bueno ha insistido en la importancia de la distinción del lingüista Pyke entre lo *emic* y lo *etic*. Cf. el notabilísimo trabajo *Nosotros y ellos*, Pentalfa, 1990, relevante, creo, para una teorización de la relación social sin recurso a la axiomática idealista implícita en el concepto de "intersubjetividad": la relación dentro/fuera quedaría sustituida por la relación apotética, cerca/lejos.

maria. Y el caso Sócrates podría interpretarse de otra manera que "dándole la razón" a los acusadores del maestro de Platón). Subrayamos, en fin, la exigente apelación al presente histórico (definido éste como la Humanidad de los seis mil millones, posibilitada a su vez por la civilización industrial, por la "conceptualización virtualmente integral" de todas las partes del mundo que ha producido sistemáticamente la industria y la tecnociencia, sin espacio material para zonas vírgenes o miradas ingenuas). Es en relación con ese presente, como la filosofía tiene la responsabilidad de constituirse en saber crítico, en un saber de segundo orden respecto a los saberes científicos, político-morales (el poco leído *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*, Logroño, 1991, "se hace cargo" del derrumbamiento del Imperio soviético), y religiosos.

7. *Filosofía primera, de nuevo*

Un último encuadre en esta serie de perspectivas, y puede que a algún lector le desconcierte el giro que ahora damos, para dejar en fin espacio a una voz que, aparentemente, recae en la "ingenuidad" del tipo de filosofía que llamaría Bueno "exenta", o "metafísica". Miguel García Baró ha vuelto, con una energía inédita, a las raíces griegas (socrático-platónicas especialmente) de la experiencia filosófica, al hilo de una recuperación nada historicista de las posibilidades del análisis fenomenológico husserliano. Desde luego el autor conoce lo que tiene de escándalo, y de irrecibible, esta tentativa: la filosofía como forma de conocimiento radicalmente responsable en su exigencia de verdad absoluta, y la escritura filosófica como aquella que aspira seriamente a ser "voz plena de la realidad", se confrontan hoy ante todo con que una búsqueda así está ya casi condenada de entrada al olvido. A propósito del libro pretendido, obra de arte literaria más allá del poema, el relato, o el ensayo, dice: "Yo, mientras lo busco, intento explicar en estas páginas una cosa olvidada, cuya falta empobrece tan a menudo la literatura: hablo de filosofía. Nada exige en tal medida toda la intensidad de la belleza, que es el par de todo el rigor del argumento, la claridad de la descripción y -esto especialmente- la insistencia de la pregunta. Nada manifiesta más la pobreza de las propias fuerzas empleadas en el trabajo. La filosofía está olvidada, pero sin ella la vida del hombre pierde sus contornos, deja de ver sus propios atractivos"[35].

---

[35] M. García Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999.

Podría temerse que tras un énfasis como ese en la "voz de la realidad" nos encontrásemos con alguna nueva versión de filosofía poética, digamos a lo Zambrano (de la que tanto se ha abusado miméticamente). Pero a estas demandas radicales de verdad y realidad se responde aquí con un método muy preciso: la fenomenología. Cierto que desde el principio se subrayan otras referencias -las de Platón, Schelling, Kierkegaard, y más adelante la metafísica judía contemporánea, los nombres de Cohen, Rosenzweig, Lévinas, y Unamuno-, las cuales de entrada nos remiten muy lejos de la abrumadora carencia de sentido de la historicidad de Husserl. Se empieza invocando, más bien repitiendo análisis ejemplares concretos, del primer Husserl, de Adolf Reinach, de Edith Stein, como maestros del "aprender a ver", de un "aprender a ver las cosas que la vida ya está mirando". Ven y enseñan a ver (en el marco de una teoría del conocimiento inicialmente de formato muy clásico, "prekantiana"): la distinción entre seres individuales y seres universales no podía coincidir con la división entre seres reales e ideales. O, en relación con otro tema esencial, la constitución del otro en la empatía, la necesidad de aclararse en el "laberinto del yo". Ninguna simplicidad aquí: "yo" comporta diferentes niveles: yo puro, corriente heraclitiana, alma, persona, y en fin, el yo es también el cuerpo propio, cuerpo mío: "yo mismo como cuerpo; o sea, movimiento sentido por dentro, cinestésicamente; dolor y placer; esfuerzo y resistencia". Resulta que es en ese plano, en la constitución del cuerpo propio donde hay que buscar la clave de la empatía: percepción de cuerpos propios (pero ajenos). Pero a su vez es lo que llamaba Husserl la "parificación" del cuerpo propio mío y el cuerpo propio ajeno (que la fantasía puede llevar hasta el ámbito de las relaciones interespecíficas, con animales no humanos) lo que permite al yo revelarse como yo. Estamos lejos de los tópicos sobre la fenomenología como filosofía solipsista de la conciencia, un slogan usado *ad nauseam* por los administradores del "giro lingüístico-pragmático".

"Aprender a ver", pues, éste sería el primer impulso de la Fenomenología. Pero en un cierto punto Husserl advierte la convergencia de su tarea con el ideal clásico de la filosofía, "el empeño por conocer en absoluto, exhaustivamente, sin dejar a la espalda rincones de sombra", la respuesta a la "*posibilidad* esencial de *querer* conocer sin velo alguno de prejuicio"[36]. García Baró pone a prueba la posibilidad de ese ideal de conocimiento filosófico (distinto del conocimiento natural) en la situación producida por el nacimiento de la moderna ciencia de la física matemática. Históricamente

[36] *Ibíd.*, p. 86.

surgen entonces el cientificismo, el agnosticismo, el irracionalismo, el fideísmo, y la restauración de las metafísicas racionalistas prekantianas, que en diversas maneras desmienten la distinción entre el conocimiento filosófico y el conocimiento natural. Para orientarse aquí, lo decisivo es mostrar que la "actitud natural" es una restricción. En este punto la invocación del pensamiento judío contemporáneo resulta decisiva, algo así como un espacio marginal respecto a la estirpe griega de la cultura occidental. Desde ahí (el neomonoteísmo creacionista, Rosenzweig, Bergson, Lévinas) cabe reconsiderar en su limitación histórica al mismo tiempo que en su potencia como destino mundial (la *episteme*, sistemáticamente emancipada de la *doxa*, domina actualmente el mundo, gracias a su trasformación en la física matemática), "la experiencia del ser que permitió el nacimiento de la filosofía, es decir, la aparición de la alternativa general entre conocimiento natural y conocimiento filosófico". Cabría entonces propugnar "una repristinación de la experiencia originaria del ser previa al nacimiento de...la propia filosofía"[37]. Es el lugar, se diría, necesario del *neopaganismo* de Nietzsche, de Heidegger (de Felipe Martínez Marzoa). Está clara la opción de Baró por el neomonoteísmo judío. Desde el cual reconstruye audazmente la sombra ideológica, "antijudía", fanáticamente eurocéntrica del judío asimilado que fue Husserl[38]. Por eso, y aunque este libro resistente a todo resumen, recupera con un rigor excepcional las "técnicas" fenomenológicas del análisis intencional, sobre todo en el terreno difícil de la constitución genética y pasiva, y, a pesar de que es desde las exigencias metódicas del atenerse a lo dado originariamente, como propone un cuadro quasi-sistemático de los problemas filosóficos (los propiamente "trascendentales": intersubjetividad, temporalidad, cuerpo propio, yo; y los "metafísicos": teleología, facticidad de la vida trascendental, y significado de la "actitud natural"[39]), lo cierto es que esta visión "desborda en una serie de puntos cruciales" la fenomenología clásica[40].

---

[37] *Ibíd.*, p. 90.

[38] *Ibíd.*, p. 100. Sobre el creacionismo, cf. ibid., 151.

[39] *Ibíd.*, 238-239.

[40] *Ibíd.*, p. 240. Es el momento de anotar que la Fenomenología ha tenido en España cultivadores notables. De la generación que llegó a su madurez en pleno franquismo, Antonio Millán Puelles, o el hace poco fallecido Fernando Montero. La Fenomenología española de los noventa (Javier Sanmartín, Cesar Moreno, Domingo Blanco, Ramón Rodríguez, y los discípulos de García Baró, Agustín Serrano, Pilar Fernández Beites) sigue teniendo, en sus mejores momentos, el estilo de una "asociación de filósofos" sin el peso de dogmas.