

УДК 123

© Gerardo Bolado
UNED - Cantabria (España)
gbolado@santander.uned.es

PARADOJAS DE LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

La tendencia liberal incorporada en España por influencia de la Ilustración francesa dio lugar en el pensamiento español contemporáneo (siglos XIX y XX) a una dialéctica invertida entre tradición y modernidad, de la que son figuras lo que denominamos en este trabajo paradojas de la libertad. Las recepciones de filosofía moderna que fueron rupturas con la propia tradición, desencadenaron el rechazo de ésta y se instalaron como meras modas de pensamiento.

En este trabajo voy a reflexionar sobre la tendencia a la libertad en la filosofía española contemporánea desde el punto de vista de la historia y de la historiografía filosófica en nuestro contexto cultural. Supongo que la vida humana es libre por su competencia racional, siendo además esa libertad inalienable del ser humano, el valor rector de nuestra vida social. Aunque los desarrollos de la psicología y de la sociología desde el siglo XIX, hayan puesto de relieve mecanismos inconscientes, tanto fisiológicos y psíquicos, como sociales e ideológicos, que condicionan nuestro comportamiento, creo que el ser humano es libre y responsable de su destino histórico. El progreso tecnológico y las creaciones artísticas, o las exigencias prácticas del derecho y de la moral, evidencian que la libertad humana es un hecho inconcuso. Y, si bien, el mundo global registra la realidad socioeconómica y política de Estados que deshumanizan y esclavizan; pienso que debemos conservar la creencia que con tanta convicción expuso Rousseau: la esencia del ser humano es la libertad.

Mi reflexión de historiador sobre este hecho vivo se ciñe a la pregunta, cómo la tendencia hacia la libertad y el progreso, característicos de la vida contemporánea, afectaron a la tradición cultural española, en especial, a su filosofía.

La Ilustración francesa y las revoluciones liberales que la siguieron, rompieron de manera abrupta con la tradición cultural del antiguo Régimen en nombre de la libertad. Quedaron así contrapuestas Monarquía y nación, Iglesia católica y Libertad, Tradición y progreso, Creencia y Razón. A juicio de los ilustrados, las creaciones culturales que nos liberan de la naturaleza y nos hacen progresar históricamente, suponen la libertad política y tienen su último fundamento en la razón; por lo que desecharon la tradición preilustrada como fruto obsoleto y estéril de la servidumbre política, verdadero obstáculo del progreso, y arrebataron a la Teología y a la Jerarquía eclesiástica el poder espiritual que pusieron en manos del saber y sus gestores.

Se abría para las naciones modernas de Europa un siglo XIX de luchas por la independencia política y por la construcción de la ciudadanía, así como de reapropiación de su tradición cultural en libertad. La insuficiencia de la ideología materialista ilustrada impuso además a las tradiciones culturales europeas, ahora libres, la tarea de reconstruir la razón como fundamento de la libertad.

La tradición española que perdió su capacidad de renovación en la primera mitad del siglo XVIII, se agostó y quedó interrumpida con la injerencia de la Francia ilustrada y revolucionaria en el período de entresiglos. Fracasados los repetidos intentos de reforma universitaria, la oposición y la crítica a la escolástica fueron generalizadas no sólo entre los enciclopedistas, sino también y de manera creciente entre los tradicionales reformistas, como Torres Villarroel, Jovellanos, Feijoo, etc.– Y no surgió en el Siglo de las Luces ningún pensador español con una filosofía contemporánea propia que pusiera en marcha la correspondiente corriente o escuela filosófica; ni tuvieron éxito los intentos de promover la actualidad y continuidad de filósofos españoles del Renacimiento.

Por eso los filósofos españoles contemporáneos, desde su primera generación que nació en torno a 1810 –Donoso Cortés, Martí de Eixalá, Balmes, y Sanz del Río–, se han visto sometidos a una especie de dialéctica invertida, en la que las tendencias contemporáneas rupturistas que intentaban suplantar la tradición preilustrada mediante filosofías occidentales del presente, sufrieron la reacción de anticuerpos tradicionales que perseguían destruirlas; mientras las tendencias tradicionales revisionistas adaptaban corrientes actuales compatibles. La contemporaneidad siguió una tendencia receptora, a la que respondió de manera reactiva la tradición, eliminando o asimilando formas foráneas vigentes, a fin de restaurarse.

Frente a la general tendencia de los contemporáneos que intentaban establecer formas de Estado y de ciudadanía liberales basadas en la razón, la tendencia reactiva y restauradora de los tradicionales respondía a la inercia conservadora del Estado y la ciudadanía católicos, así como del poder espiritual teológico-ecclesial.

En su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), el tradicionalista Donoso Cortés defendió, frente al socialista Pièrre-Joseph Proudhon, la reconstrucción de la ciudadanía católica sobre la base del orden teológico tradicional desde una visión providencialista de la historia. La alternativa a la ciudadanía católica era a su juicio la ciudadanía socialista que apuesta por la soberanía del pueblo y que es atea y satánica. El liberalismo era indecisión, falta de principios, y tendría que optar más tarde o más temprano entre el catolicismo o el socialismo. Pues es la libertad humana, infundada en sí misma, y que tiene su auténtico fundamento en Dios, la que introduce el mal en la historia, al alejarse de este sumo Bien divino. Donoso creía que los principios políticos son principios teológicos, y que la verdadera razón es la teología católica.

Pero no todo fue entre los tradicionales reducción de la filosofía cristiana a la teología. Se registraron intentos de reconstruirla desde la subjetividad, con cierta autonomía de la teología y con capacidad de fundar una ciudadanía católica, en especial Jaime Balmes, pero que sólo tuvieron acogida en los medios tradicionales católicos.

En la década de los cuarenta, la recepción de los contemporáneos se orientó hacia el idealismo alemán, sobre todo hacia las filosofías de Hegel y del discípulo de Schelling, Krause. Julián Sanz del Río (1814-1869) desencadenó la primera dialéctica invertida del pensamiento español contemporáneo, al lograr que su incorporación de la filosofía de ese idealista alemán, protestante y masón, no sólo tuviera proyección en la docencia universitaria, sino trascendencia social, política y educativa. Este krausismo que se extendió a las principales universidades españolas, con excepción de las catalanas, donde dominaba la escuela de Eixalá y de Llorens, representó la defensa de la ciudadanía liberal sobre la base filosófica del racionalismo armónico, y la consiguiente ruptura con la tradición española en general, y, en particular con la filosófica, vinculadas al catolicismo.

Sin embargo, la reconstrucción krausista de la razón se fraguó en formas filosóficas heteróclitas y un tanto anacrónicas que no llegaron a desarrollarse como una corriente *filosófica* española contemporánea. A lo que contribuyeron además los ataques de las tendencias tradicionales reactivas, como el historicismo católico de Gumersindo Laverde (1835-1890), y, sobre todo, el tomismo de Francisco Navarro Villoslada (1818-1895) y Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904).

La tercera generación de krausistas, la generación de Giner de los Ríos, afectada por la mentalidad positiva, abandonó en los años setenta el racionalismo armónico, quedándose con *El Ideal de humanidad para la vida* (1860), y con el *Compendio de estética* (1874), editado por el propio Giner que sucedió a aquél en la dirección de la escuela, a la que convirtió en un krauso-institucionismo.

El influjo de las filosofías positivistas en el último cuarto del siglo XIX afectó no sólo a las tendencias racionalistas que debatieron en el Ateneo sobre sus consecuencias morales y políticas, sino también a las figuras tradicionales y a su confrontación con aquellas. La reacción católica tendente a restaurar la tradición, se replanteó en los cauces historicistas de Menéndez Pelayo, o en los términos tomistas del cardenal Ceferino González (1831-1895) y otros que identificaban la filosofía perenne del Doctor Angélico con nuestra filosofía tradicional por excelencia.

Merced al reconocimiento otorgado al tomismo por el Papa Leon XIII en su encíclica "Aeterni Patris" (1879), se promovió la edición de las obras de Santo Tomás, así como el estudio de las mismas en universidades como la Gregoriana de Roma, la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), o la Universidad de Friburgo (Suiza). En el período de entre siglos se sucedieron varias generaciones de tomistas que alimentaron la red escolástica de la Iglesia en España.

La segunda dialéctica invertida de los tiempos contemporáneos con los defensores de la tradición, ya en el siglo XX, fue la reacción de la cultura nacional católica y su escolástica frente a los intelectuales

del 98, en especial Unamuno, y frente al programa de modernización filosófica, protagonizado por José Ortega y Gasset (1883-1955), y los miembros de su primera escuela: Morente, Zubiri, Gaos.

Ortega y Gasset que había rechazado todo proyecto de renovación histórica de la tradición, era plenamente consciente de que su programa rupturista de modernización filosófica pasaba por su adecuada incorporación en alguna tradición contemporánea desde la que crear una filosofía española actual. Formado en Marburgo, hizo suya y de su Escuela la gran tradición filosófica alemana que reaccionó contra el positivismo de las ciencias históricas y desembocó en la Fenomenología. Esta incorporación no fue una mera recepción académica y sucursalista, sino la reformulación de un vitalismo fenomenológico al servicio de la reconstrucción liberal de la ciudadanía. Ortega trabajaba desde los problemas de esa tradición alemana, en el planteamiento y desarrollo de su vitalismo racionalista y, simultáneamente, en su formulación y difusión urgente. Por eso la expuso en los cauces de la lección, del ensayo, incluso del artículo periodístico; pero no logró tematizarla en la forma escolar del tratado. Los tradicionales del tomismo íntegro que dominaban la red filosófica de la Iglesia, no sólo rechazaban el vitalismo orteguiano, sino que menospreciaban sus formas filosóficas literarias.

La Guerra civil desplazó de su lugar privilegiado, en el centro de la institución filosófica española, a la Escuela de Ortega que se desmembró, pasando sus discípulos al exilio, al ámbito privado o a ocupar zonas periféricas, incluso marginales de la misma. Al acabar la Segunda Guerra mundial, la facultad que la había contenido en su núcleo, se había convertido ya en el centro de irradiación de la filosofía tomista que demandaba la cultura nacional católica imperante. La ciudadanía católica se impuso por decreto en la Dictadura militar franquista.

En los años del tardo Franquismo, posteriores al concilio Vaticano II, decisivos en la configuración de nuestra institución filosófica actual, la filosofía orteguiana fue eclipsada por las nuevas recepciones que alimentaron las tendencias hipercríticas o científicas de los profesores de filosofía más jóvenes. Todos cifraban el futuro de la filosofía española en una subida de nivel histórico, merced al mejor conocimiento de la historia de la filosofía, o a la recepción de las últimas tendencias y escuelas: la analítica anglosajona, el marxismo continental, el post-estructuralismo francés, etc. Desde los años ochenta nuestra filosofía académica entró en un impasse hermenéutico entre el formalismo analítico y la fragmentación postmoderna.

Me parece cuando menos sorprendente que la tendencia contemporánea hacia la libertad política y el progreso convirtiera el curso de la filosofía en la España del período en una sucesión compleja de recepciones de corrientes o escuelas occidentales que, sometidas a la reacción de tendencias tradicionales irreductibles, se han ido superponiendo unas a otras con el curso de las generaciones. Recepciones de pensamiento ajeno, han sido todas las filosofías que han discurrido en español durante ese período sediento de libertad.

Permítanme concluir esta reflexión histórica con su correspondiente consideración historiográfica. La contemporaneidad es libertad y progreso, a los que se debe por consiguiente el historiador de lo contemporáneo. Pero, sin tomarse demasiadas libertades, pues el historiador no es el señor del tiempo que reconstruye a voluntad el sentido histórico, sino más bien el servidor del mismo que pone de manifiesto el peso específico del pasado en las presentes tendencias de futuro.

Los fundadores de la historia de la filosofía española fueron historicistas católicos, convencidos del valor permanente de la tradición preilustrada interrumpida, y que intentaron restaurar el pasado filosófico realmente acontecido desde sus fuentes históricas. Su legado se depositó en el plan de la Historia de la Filosofía española que Bonilla San Martín diseñó y desarrolló parcialmente en la Restauración, y que fue completado hasta los siglos XVI y XVII por otros historiadores en el período nacionalcatólico.

Sin embargo, en la Edad de Plata de la cultura española quedó sepultada la tradición histórica que Menéndez Pelayo se había tomado la libertad de reinventar. El krausista-institucionista Giner de los Ríos opuso a la filosofía oficial que acreditaban los documentos históricos, la auténtica tradición del pensamiento español, perceptible en la naturaleza y en las artes, especialmente en la literatura libre de la censura oficial. Esta invención progresista de la tradición de carácter estético-naturalista, quasi mística, es un precedente de la visión vitalista de la intrahistoria que planteó Unamuno en su obra *En torno al casticismo*, y de la aproximación contrafáctica de Ortega a la tradición histórica en su *Meditaciones del Quijote*. Por otra parte, la historiografía de escuela, propia de María Zambrano y de la tercera generación de discípulos de Ortega, Marías y Garagorri principalmente, se hizo eco de la idea de su maestro según la cual la filosofía española contemporánea habría comenzado con el 98 intelectual, en especial con Ganibet y Unamuno, y tendría en la Escuela de Ortega y en el Exilio la filosofía española actual.

Los configuradores de la Historia de la Filosofía española en su última institucionalización, desde los años sesenta del siglo pasado, son a mi juicio deudores de esa concepción de la tradición y de esa historiografía de escuela orteguiana. Aunque la docencia y la investigación de esa materia han sido un

campo plural de estudios sobre el pensamiento español, de facto ha predominado una historiografía progresista, centrada en la contemporaneidad, que reduce la filosofía a la cultura, concibe ésta como ideología y la busca en todos sus ámbitos, en especial en nuestra literatura de ideas. Así la historia de la filosofía española se ha institucionalizado de manera dislocada de la Historia de la Filosofía sin más, y un tanto devaluada con respecto a la misma. Tal vez esta historiografía se ha tomado demasiadas libertades frente a la filosofía española -una tradición filosófica ni se encuentra, ni se puede construir desde la literatura-, y frente al hecho paradójico de que parece haberse convertido en un pensamiento ajeno. ¿Cómo va a ser libre una sociedad vieja que carece de tradiciones filosóficas contemporáneas? ¿Cómo podrá ésta reconstruirlas sin conectarlas con su propia vida histórica?

El historiador de la filosofía española ha de estar atento a las tendencias tradicionales de la filosofía en español capaces de cimentar nuestra ciudadanía libre en el mundo global, pues la reconstrucción de estas tradiciones de pensamiento es a mi juicio el sentido de nuestra historiografía filosófica.

: 17.11.2016

Received: 17.11.2016

Summary

Bolado G. Paradoxes of Freedom in Contemporary Spanish Philosophy. *The liberal tendency incorporated in Spain by influence of the French Enlightenment produced in contemporary Spanish thought (19th and 20th centuries) an inverted dialectic between tradition and modernity, of which are figures what we call in this work paradoxes of freedom. The receptions of modern philosophy that were ruptures with the own tradition generated its rejection by the reaction of this one and they settled like mere fashions of thought. Keywords: Spanish philosophy, paradox, Enlightenment, dialectic.*

УДК 101

© **Jesús M. Díaz Álvarez**
UNED – Madrid (España)
jdiaz@fsf.uned.es

ALGUNAS REFLEXIONES ORTEGUIANAS SOBRE ESPAÑA CIEN AÑOS DESPUÉS¹

El autor discute la actualidad de la propuesta orteguiana en Vieja y nueva política, y revisa algunas de sus categorías más problemáticas, como “nacionalización” o “élites y masas”. Cada época tiene sus clásicos y estos son en buena medida aquellos autores que conectan mejor con la sensibilidad y las creencias del tiempo, las cuales son muchas veces incompatibles y hasta incommensurables con las de otra. Desde este punto de vista, el trabajo defiende que la filosofía práctica de Ortega y especialmente su reflexión sobre España son de rabiosa actualidad en el presente.

En los días pasados, dándole vueltas a aquello que quería contar en esta breve intervención para dar pie al diálogo posterior, me topé con la dificultad de tener que elegir solo alguno de los numerosos hilos de la variada, compleja y casi siempre lúcida reflexión de Ortega sobre lo político. Alguien podría decir que eso no debería sorprendernos. Ortega es mayoritariamente un filósofo de la acción, de la praxis, un pensador que codifica su peculiar filosofía primera desde la idea de vida como proyecto, como recreación y descubrimiento de la identidad individual y colectiva, y, en ese sentido, no podría, desde sus mismos presupuestos filosóficos, y dado el tiempo que le tocó vivir, dejar de abordar los asuntos cruciales que tienen que ver con la política.

Ciertamente esto es así, pero también podría darse la circunstancia de que, aceptando, y yo lo hago, esa caracterización de Ortega como filósofo de la acción, sus textos fueran poco interesantes para los individuos del siglo XXI. El propio pensador madrileño nos enseñó que todas las épocas históricas no son compatibles entre sí, que la *sensibilidad* que preside un tiempo determinado es en muchos casos

¹ Este texto fue leído el 9 de julio de 2014 en el curso de verano celebrado en El Escorial bajo el título, *Ortega y Gasset: Liberalismo, Nacionalismo, Autonomismo y Federalismo (En el centenario de la generación de 1914)*.