

## Una mirada atrás y otra adelante (respuesta a Francisco Vázquez)

A look back and one forward  
(in response to Francisco Vázquez)

JAVIER MUGUERZA

A Eduardo Bello, *in memoriam*.

**Resumen:** La mirada hacia atrás que propicia el libro de Francisco Vázquez «La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)» entraña indudables riesgos, pero ninguno comparable a la desmemoria acerca de lo acontecido, sea para bien o para mal, con *nuestra transición filosófica* a lo largo de aquellos años; y se trata de una mirada imprescindible si queremos, pese a la insalvable incertidumbre, aprender a mirar hacia adelante.

**Palabras clave:** Historia de la filosofía española, Sociología de la filosofía, Transición filosófica en España (1963-1990).

**Abstract:** The backwards gaze provided in the book by Francisco Vázquez «Spanish Philosophy: heirs and pretenders. A sociological view (1963-1990)» undoubtedly entails risks, but none such as the danger of casting into oblivion whatever good or bad may have happened during *our philosophical transition* along all those years; and such an outlook is really indispensable, in spite of unavoidable uncertainty, when we wish to look ahead.

**Key words:** History of Spanish Philosophy, Sociology of Philosophy, Philosophical Transition in Spain (1963-1990).

Entre las muchas atenciones que adeudo a nuestro buen amigo y compañero Eduardo Bello, la última de ellas fue este encargo de colaborar en el presente número de *Daímon*, colaboración que en mi caso –y en razón de mi edad, supongo– podría ser de carácter «autobiográfico» según expresamente se me sugirió. Lo más parecido a un texto de ese género de que por el momento disponía eran unas cuartillas destinadas a servir de borrador de mi intervención en las recientes Jornadas que la Fundación Ortega acababa de dedicar al comentario del libro de nuestro colega Francisco Vázquez «La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)», Abada Editores, Madrid, 2009, animadamente discutido allí con la participación de su autor<sup>1</sup>. Siento de veras que mi inveterada

---

1 *Jornadas sobre la transición filosófica española*, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 1 – 3 junio, 2010, con la participación entre otros de Jorge Brioso, Antonio Campillo, Victoria Camps, Elías Díaz, Jesús Díaz Álvarez, Rafael Díaz Salazar, Félix Duque, Manuel Fraijó, Miguel García Baró, Antonio García Santesmases, Carlos Gómez, José Lasaga, Francisco J. Martínez, Javier Muguerza, Jacobo Muñoz, Juan Manuel Navarro Córdón, Miguel A. Quintanilla, Javier San Martín, Amelia Valcárcel, Francisco Vázquez y José Luis Villacañas.

impuntualidad –generosamente excusada, como siempre, por un editor del buen talante de Eduardo– haya impedido que la «puesta a punto» del texto llegase a tiempo a manos de su destinatario, a cuyo recuerdo lo dedico con el gran afecto que siempre le profesé.

En cuanto al libro de Vázquez, vaya por delante mi enhorabuena por el eco que su publicación está teniendo tras conseguir que los lectores de varias generaciones sucesivas nos sintamos obligados a *volver la mirada atrás*, un ejercicio éste peligroso contra el que nos precaven muy diversas mitologías –lo mismo Lot y su mujer que Orfeo y Eurídice– y entre cuyas funestas consecuencias se cuenta, además del peligro de quedarnos petrificados o sepultados en el infierno, el de abismarnos en el *onfalocentrismo*, esto es, en la obstinada «contemplación del propio ombligo». Pero peor que cualesquiera de tales consecuencias sería el peligro de la *desmemoria*, desmemoria que desproveería de sentido a cuanto hayamos hecho –bueno o malo, útil o inútil– los filósofos de este país a lo largo de los casi treinta años en que el libro de Vázquez cifra *nuestra transición filosófica* desde los inicios del Concilio Vaticano Segundo en 1963 a la aparición de la revista *Isegoría* en 1990 (por cuya mención, que la convierte en un hito, tengo que dar las gracias al autor en nombre de cuantos han intervenido, o lo siguen haciendo, en su elaboración). De modo que a mi juicio dista de resultar ocioso un buen repaso a todo aquel período y no puedo por menos de aplaudir la edición de libros como el suyo o la reedición de otros como la por lo visto ya inminente del *Diccionario de Filosofía Contemporánea* de Miguel Ángel Quintanilla, que oficiaría a mediados de los años setenta del siglo pasado a la manera de un *manifiesto* de quienes nos considerábamos por entonces «filósofos jóvenes» todavía.

Para empezar por el *modus dicendi* del texto de Francisco Vázquez, parece obligado preguntarnos de entrada a qué «género literario» adscribe el autor la *sociología de la filosofía* que alega practicar. En principio, cabría considerarla como una rama o variedad de las clásicas «sociologías del saber o del conocimiento» (la *Wissenssoziologie* alemana o la *Sociology of Knowledge* anglosajona) y conjeturo que ése es el género al que mejor o peor responden las obras allí invocadas de Randall Collins que de momento desconozco o los mencionados «estudios sociofilosóficos» de Martin Kusch que apenas si conozco de oídas o de «leídas» de segunda mano. Y confieso que no se me habría ocurrido leer «en clave precursora» los pasajes del *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza oportunamente reconocidos por Vázquez como fuente de inspiración, cuya prosapia debería bastar para exonerarle de la socorrida acusación de incurrir en alguna suerte de «reduccionismo sociologista» o cualquier otra variedad de barato «sociologismo». En cambio, sí habían pasado por mis manos hace tiempo diversos libros de Bourdieu y/o Passeron, catalogados ambos como «sociopedagogos» y cuyo influjo en cuanto tales no es en manera alguna irrelevante a la hora de pasar revista a la producción filosófica de un período como el estudiado en el libro de Vázquez, en que no sólo importa la *expresión teórica* de dicha producción sino asimismo su *praxis pedagógica* a través de la docencia universitaria, no en vano omnipresente en *el articulado categorial* de los «nódulos», los «polos» y demás a los que el libro presta detallada atención, constituyendo así una pieza clave de su aproximación sociofilosófica a las escuelas, corrientes o tendencias estudiadas. Si «nuestra transición filosófica» ha sido tan disputada y tan rica en episodios antagonísticos es porque en ella se ventilaba, siquiera sea a escala reducida, un trasunto de la lucha más general por el gobierno de la enseñanza en la España de «nuestra transición política», algo cuyas implicaciones teórico-prácticas no podían dejar indiferente

al autor de un libro del 2002 significativamente intitulado *Bourdieu. La sociología como Crítica de la Razón...* que, en mi despiste, tardé algún tiempo en identificar con el del libro del 2009 que estamos ahora comentando.

Pero, dejando a un lado estas someras consideraciones metodológicas, va siendo hora ya de entrar en los contenidos del libro que nos ocupa y que su autor titulaba, según recordaremos, *La filosofía española*, subtitulándolo a continuación *Herederos y pretendientes* y enmarcándolo como se ha dicho entre los años que discurren *De 1963 a 1990*. Uno no sabe, la verdad, si en esas fechas había mucho «por heredar» ni tampoco «por pretender» en el contexto de la filosofía española de la época. La Universidad había quedado desmantelada en nuestro país tras la Guerra Civil y las Facultades de Filosofía anteriores a ella, tanto la de Madrid como la de Barcelona, no figuraban desde luego entre las instituciones universitarias que menos acusaron el impacto devastador de los exilios y las purgas de su profesorado. Lo que sobrevivió en pie de tales Facultades era tan poca cosa, y los arreglos destinados a suplir todas esas ausencias resultaron en fin tan deplorables, que la idea misma de su herencia quedaba de antemano descartada por nadie que se preciase ni tan siquiera «a beneficio de inventario». Que es lo que me parece que habría que decir de colegas como, entre otros, Gabriel Albiac, Félix Duque, Javier Echeverría, Mariano Peñalver o Eugenio Trías en la segunda mitad o parte baja del Gráfico 1 de la página 403, dedicado a *El nódulo opusdeísta, con sus aliados y ramificaciones* y dentro del cual quienquiera de aquéllos tendría todo el derecho a descolgarse del *phylum* que supuestamente le liga a ancestros tales como Jesús Arellano, Antonio Millán Puelles, Adolfo Muñoz Alonso, Leopoldo Eulogio Palacios, Leonardo Polo o Roberto Saumells, etcétera, de la primera mitad o parte alta del susodicho Gráfico.

Como se desprende de este último ejemplo, los «nódulos filosóficos» –al igual que los fisiológicos– pueden ser tanto maléficos como inocuos o incluso beneficiosos, caso este último, al parecer, de «los tres polos» que en el libro se asignan al *nódulo de Aranguren*, es decir, el polo religioso (mejor que «escatológico»), el polo racionalista (mejor que «científico») y el polo luditrágico o tragilúdico (mejor que «artístico»); o sea, los *polos* a los que, en opinión de Vázquez, vendría a dar acogida el tridimensional nódulo arangureniano (Gráficos 5, 6 y 7; pp. 405-406).

Pero, antes de entrar en este último, me gustaría comentar algo acerca de otros nódulos. En consonancia con lo apuntado más arriba, me parece justo apreciar tanto «continuidad» (a veces obcecada) cuanto «ruptura» (por tímida que sea a veces) en el seno de la llamada *red oficial*, dentro de la que entiendo que se ubique a Sergio Rábade pero no así a Fernando Montero Moliner y sus discípulos del Gráfico 2 de la página 404 (como Ignacio Izuzquiza o José Luis Villacañas) ni tampoco al grueso de los conectados en ese Gráfico con el propio Rábade (como Juan Manuel Navarro Cordón, Javier San Martín, Jaime Salas o Carlos Díaz, por no hablar de José María Ripalda o de nuevo de Félix Duque). En cuanto al bueno de Montero, en el mejor sentido machadiano de semejante adjetivación, uno reclamaría que cuando menos se le ubicase entre los «académicos heterodoxos», como por ejemplo en un posible nódulo con Manuel Garrido (Gráfico 3 de la página antes citada), dado que ambos iniciaron juntos la aventura de la revista *Teorema* y compartieron conjuntamente su edición durante un largo trecho de su travesía, así como la más o menos estrecha relación de cada uno con el nutrido núcleo de sus colaboradores (como Celia Amorós, Rafael Beneyto, Josep Lluís Blasco, Alfonso García Suárez, José Sanmartín, Luis M. Valdés, etcétera). Pero la *hete-*

*rodoxia académica* podría dar aún de sí hasta albergar en su interior, como sugiere el propio Vázquez, al «nódulo de Oviedo» o de Gustavo Bueno (Gráfico 4, pág. 405), si bien en este caso –y a la luz de la última evolución de su promotor– da la sensación de que el equilibrio entre «continuidad» y «ruptura» se haya acabado venciendo en aquél del lado de la continuidad frente al de la ruptura, de suerte que no se sepa ya si Bueno actuaba como un «marrano» (de acuerdo con su propia autodescripción) cuando oficiaba de «continuista» o si también lo siguió haciendo cuando pasó a officiar de «rupturista»... para acabar dejando luego atrás todo rastro de «marranismo» y mostrarnos al cabo hoy su *vera facies* de «cristiano viejo».

Y vayamos de una buena vez con *Aranguren, su nódulo y sus polos*. Personalmente me hallo convencido de que uno de los mayores aciertos de su libro radica en la importancia que Francisco Vázquez concede a José Luis L. Aranguren en la vertebración de la llamada *red alternativa*, así como a su papel de *maestro* de las antes referidas generaciones de filósofos que hicieron posible «el triunfo de la misma», para decirlo con la franca contundencia acostumbrada de nuestro autor. Aranguren, «el Aranguren tridimensional» del que hablábamos, fue a la vez el símbolo y el motor del cambio en todas y cada una de aquellas direcciones. Y, contra lo que en algún momento sugiere Vázquez de pasada, su «liderazgo» estuvo lejos de reducirse a un liderazgo «carismático» (donde los valores morales representados por el líder vendrían a ser más importantes que su capital filosófico creativo) sino fue a la vez, y de manera eminente, *un liderazgo intelectual*, plasmado en libros sumamente influyentes en cada uno de los polos en que tuvo la ocasión de ejercerlo. Por lo que a mí respecta, creo que ése fue por lo pronto el caso –dentro del que más arriba dábamos en llamar el «polo religioso»– de libros tales como *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* o *El protestantismo y la moral*; y asimismo fue el caso, por lo que se refiere al último polo o «polo artístico» en la terminología de Vázquez, no sólo de «libros de intervención» como *El oficio del intelectual y la crítica de la crítica* o *La democracia establecida*, sino también de un libro como *Crítica y meditación*, que representaría un intento de convertir a la crítica literaria –secuestrada en su día por el formalismo de la «estilística» (de Leo Spitzer a Dámaso Alonso)– en una auténtica «crítica de pensamiento» por el estilo de lo que vino a suponer en aquel entonces la serie traducida de Charles Moeller *Literatura y cristianismo*. Pero, sobre todo, el liderazgo intelectual arangureniano vendría a quedar bien claro en el ámbito del «polo racionalista», especialmente en lo que atañe a la filosofía moral y política. Aunque en Unamuno, Ortega y Zubiri (el linaje de Aranguren) no faltaron preocupaciones de índole ética, lo cierto es que la ética –como yo mismo he recordado muchas veces– no había sido expresamente tematizada entre nosotros hasta que llegó Aranguren, quien lo hizo así en libros tales como su *Ética* de 1958, su *Ética y Política* de 1963 o sus *Propuestas morales* de 1983, acompañados de una larga serie de reflexiones sobre la vida moral como, entre otras, *Moralidades de hoy y de mañana* (1973) o *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa* (1987). Y por eso, en un libro de Introducción a la *Ética* en el que colaboran, entre otros especialistas, varias discípulas de Aranguren –como Victoria Camps, Adela Cortina o Amelia Valcárcel–, Carlos Gómez y yo, los editores del volumen (*La aventura de la moralidad: paradigmas, fronteras y problemas de la Ética*, Madrid, 2007), pudimos obsequiárselo al maestro común con la dedicatoria «A José Luis Aranguren, que con su largo viaje en solitario nos enseñó el camino a todos».

Aranguren no quería tener discípulos porque le horrorizaban las escolásticas de cualquier signo y tenía para colmo siempre presente el caso, bien poco edificante, de esos

discípulos que –no contentos con oficiar como un eco del maestro– se permiten hacerle a éste ventriloquia; pero, aunque no quería tener discípulos, lo cierto es que los tuvo y yo, modestamente, no tengo empacho en declararme uno de ellos dentro de una abultada nómina –como la de los colaboradores del volumen colectivo *Ética día tras día* que editamos en 1991 Roberto R. Aramayo, Fernando Quesada y yo–, nómina en la que, por cuanto me concierne, me encuentro con condiscípulos (José Luis Abellán, Elías Díaz, Manuel Fraijó, José María González García, Francisco Gracia, José Hierro Sánchez-Pescador, María Teresa López Pardinas, Jesús Mosterín, Xavier Rubert de Ventós, Javier Sádaba o Carlos Thiebaut) e incluso con discípulos de Aranguren a quienes a mi vez tengo por maestros (como Pedro Cerezo, José Gómez Caffarena, Emilio Lledó, Víctor Sánchez de Zavala y José María Valverde).

Y por eso estoy en absoluto desacuerdo –dicho sea, eso sí, amistosamente– con que en el libro de Francisco Vázquez se presente a Aranguren (pág. 250) como «una construcción» mía, cuando en rigor se trató de todo lo contrario: Aranguren nos ayudó (y por lo pronto a mí, entre muchos otros) a construirnos a nosotros mismos.

Pero, llegados a este punto y a tenor de lo antedicho, me siento obligado a añadir algo, aunque sea brevemente, acerca del papel que en líneas generales se me atribuye en aquel libro. Agradeciendo de antemano la afectuosa atención que para mi sorpresa me es prestada, creo poder decir que el papel en cuestión es evidentemente exagerado. Y me parece que tengo una explicación para semejante exageración, explicación que se reduce a invocar lo que podríamos llamar «mi desubicación generacional», que es lo que da la sensación de permitirme estar –acá, allá y acullá– en muchos lugares a la vez. La verdad es que siempre me he sentido demasiado joven para ubicarme en la generación del 56 y –aunque me habría gustado poderme afiliar a la del 68– el caso es que yo mismo me doy cuenta de ser demasiado mayor para instalarme en ella, en compañía de muchos de quienes por entonces eran mis alumnos jóvenes. Que es lo que, según dicen los entendidos, nos ocurre a cuantos pertenecemos a una así llamada «generación-puente», a saber, que –con independencia de la mayor o menor longitud de dicho puente– nos es permitido ubicarnos por igual en uno u otro de sus dos extremos y por supuesto a todo lo largo del espacio intermedio. Como contrapartida de esa ventaja, en caso de tratarse de una ventaja, las generaciones-puentes tienen también sus desventajas, entre las que se cuenta, al decir de un compañero mío de generación, la de soportar que buen número de trenes nos pasen por encima. Sin que tampoco falten quienes se animen a arrojar bajo el puente toda clase de desperdicios y basuras, cuando no cosas peores...

Y, puestos ya a hablar en primera persona, también querría expresar mi agradecimiento a Francisco Vázquez (al tiempo que preguntarle cuáles han sido sus fuentes de información, pues debido a un cierto pudor no he propendido a hablar públicamente de los aspectos íntimos del asunto que en su libro trae a colación) por el relieve que concede a la repercusión incluso familiar que tuvo en mí –no sólo política, sino también intelectualmente– *nuestra guerra civil*, cosa que es absolutamente cierta aunque algunos de los detalles que aparecen en el texto no sean del todo exactos.

Para empezar por ahí, mi familia paterna, por ejemplo, no era una familia de funcionarios (el primer funcionario de mi familia he sido yo) y mi abuelo no fue maestro nacional sino abogado, además de terrateniente, aun si un terrateniente menor y provinciano. Mi padre tampoco fue Secretario del Ayuntamiento de Coín, provincia de Málaga, sino farmacéutico.

Y el resto de sus hermanos que murieron con él y con mi abuelo en Agosto de 1936 tenían asimismo profesiones liberales (un médico y tres abogados, uno de ellos notario y otro un simple estudiante en los comienzos de su carrera de Derecho). Ninguno tuvo nada que ver con la Falange, aunque tanto mi abuelo como mi bisabuelo y mi tatarabuelo contribuyeron a engendrar una comunidad de carlistas vascos establecidos en Andalucía a lo largo de tres generaciones, los cuales –al morir sin descendencia el príncipe carlista Alfonso Carlos– se convirtieron en monárquicos sin más siguiendo las instrucciones del testamento de este último. La familia era, claro, una familia de derechas, pero no todos mis tíos lo eran: el médico se consideraba discípulo –y correligionario socialista– de Negrín, y el notario era un republicano que había sido alumno de Fernando de los Ríos. Lo que sucedió es que ambos (al igual que mi padre, que era más bien apolítico) antepusieron a cualquier otra la lealtad a mi abuelo, a quien las autoridades locales iban a detener tras el fracaso del levantamiento militar en Málaga con el que sin duda simpatizaba y hasta es posible que hubiera contribuido a financiarlo. El resultado fue que los detuvieron también a ellos, como al resto de los cinco hermanos que pasaban el verano en la casa paterna, para llevarlos a ser juzgados con su padre en la capital. Y en el trayecto fueron todos asesinados (por supuesto sin ni siquiera un simulacro de juicio) a manos de anarquistas de la F.A.I. que, a semejanza de los falangistas del otro bando, solían preferir el fusilamiento de los enemigos presos en la retaguardia a la lucha a tiros con ellos en los frentes de combate.

Los anarquistas de marras no eran precisamente adeptos de la línea que discurre de Proudhon a Kropotkin, y el caos generado por su causa en la Málaga republicana fue tal que –según cuentan los historiadores– el Gobierno de la República celebró su caída en poder de las tropas italianas descorchando botellas de champán por el problema que se quitaban de encima (quienes no lo pudieron celebrar, como lo ha relatado en un texto estremecedor mi querido paisano y amigo el profesor exiliado Adolfo Sánchez Vázquez, fueron las pobres gentes que tuvieron que huir a pie a Almería bajo el brutal bombardeo de los barcos de guerra alemanes a todo lo largo de la carretera de la costa que une a las dos ciudades).

El despropósito de aquella maldita guerra civil, o «incivil» como Unamuno prefería llamarla, dejó en evidencia su completa inutilidad cuando –al cabo de los fatídicos e interminables cuarenta años de la Dictadura– las primeras elecciones libres de la Democracia arrojaron una composición del Parlamento más o menos análoga a la del Parlamento republicano de la España del 18 de julio de 1936. Y por eso, si a mí me preguntaran por mi filiación política a lo largo de esa primera mitad de mi vida, respondería que fuí ante todo *un antifranquista*, como en algún sentido lo sigo siendo hoy dado que el franquismo –lo estamos viendo día tras día con las vicisitudes de la aplicación de la Ley de la Memoria Histórica– continúa representando el principal obstáculo para una «reconciliación nacional» de los españoles. Hobbes conjeturaba como es sabido que las guerras civiles sólo puede curarlas un «leviatán», pero mi propia experiencia me asegura que «la peor» de las democracias –que confío en que no coincida exactamente con la que nos ha tocado en suerte vivir aquí y ahora en nuestro país– es siempre preferible a «la mejor» de las dictaduras, que desde luego nada tendría que ver con la de Franco.

Comoquiera que ello sea, lo que parece cierto es que en las guerras civiles no resulta precisamente fácil permanecer «neutral» (esto es, no optar *ni* por un bando *ni* por otro) aunque quepa intentarlo como, entre nosotros, trató de hacer Ortega de buena fe pero sin éxito; y resulta sin duda preferible intentar ser –como lo proponía Unamuno– «alterutral», es

decir, tratar de aunar por difícil que ello parezca a *los dos* bandos enfrentados en un abrazo reconciliatorio que sobrepase así el conflicto, cosa que ninguna dictadura podría lograr y menos que ninguna la franquista, que basó siempre su supervivencia en el fomento de la división fratricida de sus súbditos.

Pero, en fin, lejos de mí el propósito de desahogar aquí y ahora una soflama, cuando lo único que pretendía confirmar es que, en efecto, la Guerra Civil del 36 del pasado siglo me marcó desde mi niñez y se halla detrás no sólo de mis eventuales tomas de posición sino –como atinada y repetidamente apunta Francisco Vázquez– de mi manera de entender la ética y la filosofía política, así como en general *la tarea de la razón*, una razón cuyo maltrato durante la contienda y la postguerra convirtió en imperiosa la necesidad de su ulterior «reconstrucción», para decirlo con la fórmula favorita del antes mentado Elías Díaz.

En este sentido, me parece digna de encomio la ecuaníme actitud de Francisco Vázquez, en cuyo libro no se alienta el irenismo del «todo el mundo es bueno» pero tampoco el cainismo del «nadie lo es salvo los nuestros»: por lo que a mí se refiere, me es particularmente grato leer en sus páginas el expreso reconocimiento de la bonhomía que derrochó en su relación conmigo –pese a su indesmentida chapa a la antigua filosófica– el profesor Ángel González Álvarez (pág. 241) a quien siempre recordaré con gratitud. Desgraciadamente, no puedo decir lo mismo de todos los representantes del *establishment* profesoral de la época, a algunos de los cuales recuerdo sin rencor pero con ira, no tanto por las heridas que pudieran haberme infligido a mí –las cuales no pasaron de rasguños sin importancia, completamente olvidados a estas alturas– cuanto por el daño irreparable que causaron a otros colegas bajo la forma de abusos de poder, flagrantes injusticias y bellaquerías académicas sin cuento. La palma de semejante «martirologio» correspondió sin lugar a dudas a Manuel Sacristán, quien lo soportó con la entereza que le caracterizaba y nos dio a todos los amigos un ejemplo de «resistencia académica» por el que siempre le admiré aun sin necesidad de compartir sus presupuestos ideológicos –además de admirarle por su competencia profesional, forjada contra viento y marea a base de sacrificios que afectaron decisivamente a su siempre precario estado de salud–, todo lo cual me hace sentirme de veras muy honrado por el «hueco» que en su libro me abre Vázquez dentro del nódulo que le dedica (Gráfico 8 de la página 407) acompañando a viejos amigos como Juan Ramón Capella, Antoni Doménech, Francisco Fernández Buey, Jacobo Muñoz o Félix Ovejero.

Sin la pretensión de alcanzar el grado de ecuanimidad ya elogiado en el libro de Francisco Vázquez, me gustaría aprender de él a tomarme las cosas con calma en materia de discusiones filosóficas, procurando que en estas últimas «la sangre no llegue nunca, ni metafóricamente, al río» por gruesos que puedan ser los disparates del interlocutor de turno o los míos propios. Por mi parte me acuso de, y me excuso por, haber ejercitado en ocasiones el «terrorismo intelectual» de espetarle a alguien que sus afirmaciones «no eran verificables», «se reducían a meras tautologías» o «carecían sencillamente de sentido» (como se me recuerda haber confesado en algún pasaje del libro), pero con ello no pretendía otra cosa a buen seguro que desconcertarle o tomarle el pelo, no zaherirle ni ofenderle. Y desde luego hablaba en broma y no al pie de la letra cuando, según también se me recuerda, describía en otro sitio la pugna filosófica en España valiéndome de metáforas bélicas como «astrosos uniformes escolásticos», «instrucción paramilitar», «focos guerrilleros», «escuadrones analíticos» o «mesnadas mercenarias reclutadas»... poco condignas del lema, que desde

hoy prometo hacer mío, según el cual en la filosofía tendría que estar prohibido hablar de guerras –todas ellas civiles, a fin de cuentas, si se contempla el asunto desde una perspectiva cosmopolita– ni tan siquiera para bromear.

Mi «mirada atrás», en la que creo estarme excediendo un tanto, quedaría incompleta no obstante si la privamos de un vistazo apresurado y aunque sea sólo por encima a lo que un día yo mismo describiera como «el agitado nomadeo que me llevó y me trajo durante años –a merced del humor más bien variable de las autoridades académicas y del no tan variable de las extracadémicas– por una serie de Departamentos, Facultades y Universidades de este país». Desposeído de pasaporte durante aproximadamente una quincena de años tras mi paso una temporada por la cárcel de Carabanchel, el libro de Vázquez relata mi marcha de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central (luego llamada Complutense) cuando en 1965 expulsaron de ella a Aranguren y mi ulterior refugio en la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la misma Universidad acompañado de un numeroso grupo de estudiantes alumnos suyos –de entre los que habría al menos que mencionar a Pilar Castrillo, Alfredo Deaño, Juan Carlos García-Bermejo, Pilar Jimeno, Diego Núñez, María A. Oliva, Carlos Solís, Juan del Val y José Luis Zoffío–, a quienes una vez allí se sumarían algunos profesores más maduros como, entre otros, Ernesto García Camarero, Pedro García Ferrero o Juan Antonio Ortega Díaz-Ambrona. A nuestra instalación en dicha Facultad contribuyó no poco la hospitalaria acogida de los catedráticos Enrique Fuentes Quintana, José Antonio Maravall, José Luis Sampedro, Luis Ángel Rojo, Pedro Schwartz y Juan Velarde, así como el estrecho contacto que enseguida se estableció con la cátedra de Fundamentos de Filosofía de la Sección de Políticas regentada a la sazón por el discípulo de Ortega Paulino Garagorri. Pero los acontecimientos universitarios que provocaron el año 1969 la declaración del estado de excepción a escala nacional tuvieron una repercusión bastante desastrosa en nuestra nueva casa, considerada la punta de lanza de la revuelta estudiantil, y afectaron de modo muy especial a los filósofos refugiados que habían montado en el recinto una suerte de foco arangureniano de resistencia. De su inminente desarticulación y aplastamiento nos salvó como un *deus ex machina* el profesor Carlos París con su traslado a la recién fundada Universidad Autónoma de Madrid y el encargo por parte de su Claustro de organizar una Facultad de Filosofía de nueva planta, que generosamente abrió sus puertas a los proscritos e incrementó la lista de éstos con nuevas incorporaciones como las de Santiago González Noriega, Pedro Ribas o Fernando Savater. A continuación, y con la tranquilidad de saber a «mi gente» colocada y en buenas manos, obtuve por oposición en 1972 una plaza en la Universidad de La Laguna (Tenerife), desde donde a los pocos meses de trasladarme a Canarias tuve ocasión de protestar sobresaltadamente y en vano ante el Ministerio de Educación por la improcedente destitución de París como director de mi antiguo Departamento, seguida del cese de no pocos de entre sus miembros. La situación del nuestro a miles de kilómetros no fue más halagüeña mientras duraron los últimos estertores del franquismo. Pero la tímida apertura que siguió a la muerte de Franco bastó para hacer posible la creación también en las Islas de una completa Facultad de Filosofía (incluidos Segundo Ciclo y Doctorado) con el visto bueno de la sociedad canaria y el apoyo masivo del estudiantado, además de la inestimable cooperación de un competente equipo de colaboradores de entre los que recuerdo con especial afecto a Juan Claudio Acinas, Francisco Álvarez, Gabriel Bello, José Luis Escohotado, Amparo Gómez, Ana Hardisson, Rosario Miranda, Fabio Morales,

Pablo Ródenas, Jesús Sánchez, Angela Sierra, Cristóbal Soler, Sergio Toledo y Luis Vega. A mi regreso a la Península, y después de una breve estancia en Cataluña de poco más de un curso invitado por el inolvidable Josep María Calsamiglia en nombre de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona, pasé a ocupar la cátedra de Ética y Filosofía Política en la sede central de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, que serviría a su vez de embrión para la creación y ulterior consolidación de la Facultad de Filosofía de la U.N.E.D. madrileña. Y en esta última he continuado trabajando hasta la fecha, en que lo hago ya como profesor emérito, con la única excepción de un par de estancias más o menos prolongadas en el extranjero y una comisión de servicios en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas durante los años 1986-1992 con la finalidad de contribuir a la refundación del extinto Instituto de Filosofía del C.S.I.C., del que oficié en funciones como su primer director por espacio de casi un lustro y continúo en la actualidad formando parte de su fantasmagórico Patronato en medio del marasmo que en estos momentos atraviesan las Humanidades en su conjunto dentro de tal Consejo.

En cuanto a la serie de «fundaciones» y «refundaciones» que se acaban de recordar, Francisco Vázquez las repasa al hilo de un examen de mis libros *La razón sin esperanza* (1977) y *Desde la perplejidad* (1990), a los que en breve seguirá otro título no menos optimista que los anteriores –*La ética a la intemperie*– cerrando así lo que cabría llamar *Una trilogía ética*. Pero como aquel examen se entremezcla con el relato de mis andanzas universitarias, e incluso políticas a ratos, me asalta el resquemor de preguntarme si quedo ahí retratado como el empeñoso academicista que acaso estaba destinado a ser o más bien como un émulo del conspirador barroquero Aviraneta. En lo que de mí dependa me daría por contento con que ambos hubiesen contribuido juntos a secundar la «puesta en marcha» –rematar, ciertamente, no es lo suyo– de proyectos tales como el afianzamiento universitario de un área común de estudios de *Filosofía del Derecho, Moral y Política*, hoy por desgracia malograda; el apoyo a la consolidación institucional, afortunadamente irreversible, del *Feminismo filosófico* y otras materias que discurren desde la *Filosofía de la Religión* a la *Filosofía de la Ciencia y la Tecnología*; o la edición en más de treinta volúmenes de la monumental *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, amén de la publicación de la revista *Isegoría* inmortalizada, como veíamos al comienzo, con la inscripción de la fecha de su nacimiento en la portada del libro de Francisco Vázquez del que nos hemos estado aquí ocupando.

Una última palabra, ya para terminar, sobre la prometida «mirada adelante» que aparece en el título de este texto. Mi libro *Desde la perplejidad* se halla dedicado al filósofo catalán antes aludido Josep María Calsamiglia y lleva como *motto* un pasaje de un libro suyo al que enseguida me referiré. Pep –«filósofo y hombre bueno», como le llamé en mi dedicatoria– era él mismo una institución en Barcelona, una especie de Sócrates barcelonés que durante décadas representó la conexión entre la filosofía de la anteguerra y el exilio (era el discípulo predilecto del gran filósofo Joaquín Xirau fallecido en México) y la joven filosofía catalana desde la postguerra al tardofranquismo. Del pasaje referido más arriba, extraído de su libro *Assaigs i Conferències* (la única excepción que se conozca a su resuelta y pertinaz agrafia), voy a reproducir tan sólo un par de frases que dicen respectivamente así: «*La filosofia ni respon ni resol ni assenyala: solament segueix camins a les palpentes*» («La filosofía ni responde, ni resuelve, ni señala una dirección: se limita a caminar a tientas») y «*Un dels trets fonamentals que caracteritzen el pensament filosòfic: la constatació de la perplexitat*»

(«La constatación de la perplejidad constituye una de las características fundamentales del pensamiento filosófico»). Como parece desprenderse de la primera afirmación, *la mirada adelante* filosófica no siempre goza de perspicuidad, si es que llega a alcanzarla alguna vez. Y ante la alternativa de condenarnos eviternamente a «caminar a tientas», quizás hagamos bien en explorar la alternativa de la perplejidad.

Si por mi parte tuviera que expresar en un par de palabras lo que entiendo por «perplejidad», tal vez lo haría diciendo –como lo he hecho alguna vez– que la *perplejidad* viene a ser aquella actitud filosófica (la única a mi humilde entender) que nos autoriza a equidistar del *escepticismo* y el *dogmatismo* ante cuestiones tales como, por ejemplo, la de la «verdad» de nuestros juicios o la «justicia» de nuestras acciones. Quien asegure estar al cabo de la calle acerca de *la verdad* o *la justicia* estará sin duda pecando de «dogmático», pero no más de lo que pecaría de «escéptico» quien declare que le trae enteramente sin cuidado que sus juicios sean *falsos* o que sus actos sean *injustos*. A ese *estado de tensión* que, por un lado, nos impide *renunciar a la verdad* y *a la justicia* pero, por otro lado, nos impide asimismo *darlas por alcanzadas de una vez y para siempre*, a eso es a lo que llamaría yo «perplejidad». Y –en cuanto intento de equidistar de esas «dos formas de intolerancia» que son el escepticismo y el dogmatismo (así las ha llamado el filósofo mexicano Luis Villoro)– la *equidistancia* de la perplejidad no es *neutralidad* («ni lo uno ni lo otro», cosa imposible en este caso, puesto que o buscamos la verdad y la justicia o renunciamos a esa búsqueda) sino tendría bastante más que ver con esa vieja conocida nuestra que era la *alterutalidad* unamuniana («lo uno y lo otro», esto es, el anhelo de absoluto y, simultáneamente, la conciencia de la imposibilidad de alcanzarlo), «alterutalidad» en la que se ha podido ver un síntoma de la tragedia de la condición humana tras lo que se conoce como «la muerte de Dios» con la Modernidad. A saber, la desaparición en nuestro horizonte cultural del Dios «garante de la Verdad y la Justicia» y con ello *el eclipse de los absolutos*.

Se me dirá que en semejante alterutalidad –a diferencia tal vez de la alterutalidad relativa a la política que antes veíamos– no cabe ya ni tan siquiera la posibilidad de un abrazo reconciliatorio entre ambas alternativas contrapuestas, pero quizás fuera esto último (o algo bastante parecido a ello) lo que el ilustrado Lessing perseguía con su célebre *dictum* que, adaptado a nuestros propósitos, vendría a decir con tanta obstinación como modestia: «Si Dios me ofreciese en su mano izquierda la tendencia a la Verdad y la Justicia, y en su mano derecha la Verdad y la Justicia mismas, yo le diría *Señor, dame la tendencia a la Verdad y la Justicia, puesto que la Verdad y la Justicia mismas sólo están hechas para Ti*».

Renunciar a la *posesión* de la verdad y la justicia no es lo mismo, por tanto, que renunciar a su *búsqueda* aunque sea sólo con minúsculas. Pero, en nuestro caso, la búsqueda de la verdad y la justicia se hallará siempre doblada de *incertidumbre*, incertidumbre que sirve a aquélla de acicate cuando dejamos de mirar hacia atrás y decidimos hacerlo hacia adelante. Que es el reino en el que se impone la consigna de aquella divisa borgoñona que nuestro Ortega gustaba de hacer suya: *Rien ne m'est sûr que la chose incertaine*, esto es, «Sólo lo incierto me es seguro»...<sup>2</sup>.

Y en eso, en fin, estamos.

2 A semejante consigna se acogían precisamente los diversos ensayos reunidos en mi libro *Ethik der Ungewissheit*, trad. de Ruth Zimmerling, Verlag Karl Alber, Friburgo-Munich, 1990 (fecha que el libro de Francisco Vázquez elige como cierre del lapso de su investigación).