

Tan orteguianos como marxistas: una relectura del debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno*

As Orteguians as Marxists: a re-reading of the debate between Manuel Sacristán and Gustavo Bueno

José Luis MORENO PESTAÑA

Universidad de Cádiz
joseluis.moreno@uca.es

Recibido: 10-12-2010

Aceptado: 10-01-2011

Resumen

Para analizar el debate entre dos pensadores considerados marxistas, este texto propone situarlos dentro de una tradición filosófica representada por José Ortega y Gasset. Esta tradición recogía de manera original debates filosóficos internacionales y sólo desde la misma puede comprenderse la propuesta de acabar con las Facultades de Filosofía defendida en 1968 por Manuel Sacristán y contestada por Gustavo Bueno. La reconstrucción de dicho debate rescata una reflexión sobre la filosofía, de procedencia orteguiana, que permite respuestas originales al problema de la autonomía de la filosofía y al de la relación con otros saberes. Esa reflexión fue actualizada críticamente en el debate entre ambos autores, aunque hasta ahora ha pasado relativamente desapercibida.

Palabras clave: Metafilosofía, sociología de la filosofía, debates filosóficos, filosofía española, marxismo, Ortega y Gasset.

* Este texto surge del proyecto de investigación de I+D FFI2010-15196. Agradezco a la Fundación Ortega y Gasset (FOG) el permiso para consultar la correspondencia de Ortega con Pedro Laín Entralgo, Julián Marías y Xavier Zubiri. Mi agradecimiento también a los herederos de Pedro Laín Entralgo, Julián Marías y Xavier Zubiri por su permiso para dicha consulta. Jaime de Salas Ortueta me ayudó durante todas mis gestiones y ha sido un interlocutor importante en mi interpretación (que quizá él no comparta) de la obra de Ortega. Las conversaciones con Javier Zamora Bonilla durante la semana que pasé en la fundación fueron estimulantes. Jacobo Muñoz me estimuló a escribir este texto y discutió su realización. Gracias a Francisco Vázquez por su lectura y comentarios.

Abstract

In order to understand the debate between two thinkers considered to be Marxist, the current article propounds to situate them within a philosophical tradition represented by José Ortega y Gasset. This tradition met in an original way international and philosophical debates, and only drawing from that tradition it is possible to understand Manuel Sacristán's proposal to put an end to the faculties of philosophy in 1968; to this suggestion Gustavo Bueno responded. The reconstruction of this debate allows to salvage a reflection on the philosophy of Ortega which enables original responses to the problem of the autonomy of philosophy and its relationship to other forms of knowledge. This reflection was critically updated restructured during the debate between both authors, though until now has gone relatively unnoticed.

Keywords: Metaphilosophy, sociology of philosophy, philosophical debates, Spanish philosophy, Marxism, Ortega y Gasset.

Las reflexiones metafísicas de Manuel Sacristán y Gustavo Bueno fueron un revulsivo de la vida filosófica española de los años 1970. Se les ha considerado a ambos como marxistas, cada uno a su distinta manera, algo que es justo. Sin embargo, se ha advertido poco que Sacristán y Bueno continúan una reflexión que trasciende el espacio intelectual nacional (la de si la filosofía debe permanecer "pura" o en hibridación con las ciencias) pero que encuentra una importante concreción entre las redes filosóficas españolas. Para situar el texto "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores", publicado en 1968 por Manuel Sacristán, necesitamos comprenderlo en el marco de las consideraciones del último Ortega. La respuesta de Gustavo Bueno, menos lejana de la de Sacristán de lo que parece, se comprende mejor dentro de los problemas abiertos por José Ortega y Gasset. Este artículo concluirá con un intento de situar el debate entre Sacristán y Bueno en coordenadas sociológicas.

1. ¿La filosofía se disuelve en la historia? El discípulo se alarma ante la osadía del maestro

Ortega acuñó el término "segunda navegación" en el año 1932¹ para designar un doble proyecto de reconstrucción de su propio pensamiento. Por una parte, una metafísica de la razón vital que elaboraría los perfiles estructurales de la vida; por

¹ Molinuevo, J. L. *Para leer a Ortega*. Madrid, Alianza, 2002, p. 156.

otra parte, una razón histórica que concretaría, en los análisis, la inserción empírica de la vida. Una importante reflexión metafilosófica abraza la necesidad de que la filosofía se entremezcle con las ciencias históricas.

Durante la década de 1940, Ortega fue madurando una crítica del escolasticismo, sin duda, como reacción ante la cultura filosófica oficializada en España por la guerra, pero también como rechazo del camino que su discípulo Zubiri iba tomando mientras se construía una personalidad filosófica propia y gestionaba un grupo de discípulos. Ese grupo estaba compuesto por personas (Pedro Laín Entralgo, Enrique Gómez Arboleya, Javier Conde, entre otros) cuya alta posición académica, resultado de la dislocación del ritmo de sucesión de las generaciones universitarias causado por la guerra, necesitaba una legitimidad cultural que encontrarían en el filósofo vasco. Entre ambos, Ortega y Zubiri, se desenvolvía su común discípulo –en un principio reivindicaba a ambos por igual– Julián Marías. Situado en esta posición, crecientemente incómoda, Marías es un barómetro excelente de la distancia filosófica entre sus dos maestros. Efectivamente, Marías, lector con criterio propio, se da rápidamente cuenta de que Ortega camina por senderos arriesgados, si se quiere mantener una visión de la filosofía como actividad autónoma. A propósito del “Prólogo a *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier”,² Marías reflexiona: “Veo que usted interpreta la historia de la filosofía como un elemento de la historia humana; en ese sentido, claro es, toda filosofía, aún las de las épocas “de transición”, merece el mismo interés y es imprescindible para comprender la realidad histórica; pero no sé si cabe otro punto de vista que fuera interno a la filosofía. Me explicaré. Ha habido largos periodos de tiempo y culturas enteras en las que no ha habido filosofía *sensu stricto*. Concretamente antes del s. VII antes de Cristo y fuera de Europa y tal vez algunas zonas asiáticas. Pues bien, ¿no podría pensarse que las épocas “de transición” no tengan filosofía propiamente dicha o no la tengan suya o la tengan de una realidad secundaria qua *philosophia* según los casos? Si fuera así, junto a la historia de la filosofía como un capítulo de la historia humana, sin más, podría haber una historia de la filosofía en cuanto tal; con lo cual no digo, naturalmente, desligada de la vida de los filósofos y de su circunstancia histórica, sino entendida en cuanto esfuerzo por aprehender la verdad y la realidad de las cosas más que como ingrediente de una época histórica” (FOG, 22 junio de 1942).³

² Cuyas pruebas corrige Julián Marías, sin dejar de advertir a Ortega que había múltiples erratas, sobre todo en las citas griegas (FOG, 29 de setiembre de 1943). La complejidad de este sistema de relaciones entre maestro y discípulo debe tenerse en cuenta cuando se evalúe la agresividad ocasional de Ortega hacia Marías. Que encuentra, hay que decirlo, una respuesta digna en el discípulo. Dicho queda aunque este no sea el tema de este trabajo, sino de otro en curso de publicación.

³ Intentando encontrar una solución dentro del propio sistema de Ortega, Marías le recuerda que un día al salir de clase le insistía Ortega en que “junto a la estructura de las generaciones, que imprime a la historia una forma fundada en la de la vida individual, hay otra de mayores periodos, las que llamamos las épocas históricas, cuyo tránsito significa una mutación de orden superior; y pensaba que

El 7 de febrero de 1946, Marías en una carta a Ortega, le da cuenta de que, por invitación de Enrique Gómez Arboleya, ha impartido una conferencia en Granada titulada “La escolástica en su mundo y el nuestro”. El 21 de marzo de 1946, Ortega le muestra la poca estima por el tema de su conferencia, con una carta en la que escribe lo siguiente: “Estoy cada vez más contra la Escolástica: comprenderá que no por razones de contenido sino fundamentales, es decir previas y que se resumen en una generalización urgente del fenómeno Escolástica. En esta generalización, la de los curas medievales, no es más que un caso particular junto al inmediato de los árabes y junto a otra porción de fenómenos en la historia de la filosofía. Ya verá. Y ahora ¡Agárrese! Juliancico: el primer escolástico es Aristóteles. Como ve Vd., manejo ahora cañones de muy otro calibre y de muy otro alcance”⁴.

2. Física, historia y razón: el historicismo de Ortega y la grecofilia de Zubiri

La crisis de la ciencia determinista fue uno de los pretextos teóricos de quienes consideraron y consideran que la filosofía no tiene por qué maravillarse ante las ciencias ni correr a imitarlas. Ortega consideraba que toda filosofía ha estado vinculada con las ciencias⁵. La época moderna se centró en la física como modelo y pretendió medir todo lo que se podía medir. Las transformaciones de la física en el siglo XX modifican el modelo científico de referencia para la filosofía, en un punto central, debido al desarrollo de la probabilidad y la transformación que ésta lleva aparejada en la concepción de las leyes causales. Tradicionalmente, se consideraba que la determinación existía incluso en el supuesto de que se fuera incapaz de establecer los valores que tomaban las variables físicas con absoluta precisión. Probabilidad era, por tanto, la incapacidad de describir los fenómenos en toda su complejidad; estos, sin embargo, seguían regidos por la causalidad. Ortega recoge aquí un problema que ocupó a los miembros del Círculo de Viena con el desarrollo de la física de Heisenberg. Éste había señalado que no podían ser determinados para una partícula, a la vez, la posición y la velocidad sin producir un error de magnitud no inferior a la constante de Planck⁶; cuánto podíamos precisar en una se transformaba en imprecisión en la otra; un espacio bien medido no permitía cernir la rapi-

tal vez las ideas, ellas, tienen una vida propia –repito, no “separada”– de modo que su vigencia alcanza límites precisos, los de varias generaciones, y luego se agota o a llega a su término por razones intrínsecas. ¿No sería menester conjugar ambos puntos de vista en una historia de la filosofía?”.

⁴ En otra carta anterior (FOG, 12 de marzo de 1946) Ortega ya se había mostrado contundente respecto de la conferencia: “Me supongo que su conferencia habrá estado muy bien pese a la falsedad del tema”.

⁵ Ortega y Gasset, J. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Obras completas. Tomo VIII*, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1965, p. 75.

⁶ Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1944, p. 32.

dez y viceversa⁷. Hans Reichenbach, por ejemplo, consideró que las leyes causales que utilizaba la física clásica eran idealizaciones de vínculos que sólo podían ser descritos de modo probabilístico. La probabilidad en la predicción de un acontecimiento procede de factores positivos y no de simples carencias cognoscitivas. No podemos describir con absoluta perfección las condiciones iniciales de un acontecimiento y, además, no podemos prever con estabilidad las variaciones del mismo en su desarrollo. Las leyes probabilísticas levantan acta de la imposible predicción de un estado futuro y pretender que se trata de una simple carencia de nuestro acercamiento al fenómeno significa confundir los modelos epistemológicos con la realidad⁸.

Esta interpretación de Heisenberg se contrapone en algunos puntos con la que realizaba Zubiri. Para éste, la medida, en la nueva física, se volvía autorreferente. El observador, por el mero hecho de serlo, transforma la realidad en la que se concentra. Por tanto, necesitan analizarse, de un lado, las condiciones iniciales de la observación y, de otro lado, la realidad modificada por la observación exige una nueva observación. Planck, explicaba Zubiri⁹, negaba que con ello se arrumbase la imagen galileana de la realidad; Zubiri, sin embargo, consideraba que el problema de Planck se hallaba en su identificación de la noción de causa con el modelo tasado por Galileo que procedía, por lo demás, de las ontologías de Duns Escoto y Ockham. La naturaleza física, explicaba el filósofo vasco, se había concebido como simple principio de variaciones. Pero la causalidad como “fuerza de ser” de las cosas era anterior a Galileo y podía ser recuperada. El problema de la física era, en la visión de Zubiri, un problema ontológico: entre la ontología que, con Aristóteles, se basaba en las cosas reales y la que, con el pisano, se reducía a determinación matemática de los fenómenos.

Acercas de dicha cuestión, Ortega derivaba, por un lado, las conclusiones más antirrealistas posibles¹⁰. Los conceptos de la física no describen la realidad sino sólo experimentos: entre ellos y las cosas existe la misma relación que entre un abrigo y la chapa que nos dan en el guardarropa. Por tanto, la física contemporánea renuncia al conocimiento de la realidad. La física moderna y la filosofía que se inspira en ella renuncian, por tanto, a decir qué son las cosas. En eso, no se diferenciaba de Zubiri, su discípulo y, conforme avanzaban los años 1930, competidor intelectual.

⁷ Schlick, M. “La causalité dans la physique contemporaine”, in C. Bonnet y P. Wagner, *L'âge d'or de l'empirisme logique. Vienne-Berlin-Prague 1929-1936*, París, Gallimard, 2006, p. 191.

⁸ Reichenbach, H. (2006): “Le concept de vérité en physique”, in C. Bonnet y P. Wagner, *L'âge d'or de l'empirisme logique. Vienne-Berlin-Prague 1929-1936*, op. cit.

⁹ Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 287-289.

¹⁰ Ortega y Gasset, J. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, op. cit., p. 80.

Pero sí en que la vuelta a los griegos no le parecía a Ortega¹¹ solución alguna. El giro a los griegos de Heidegger, tan abrazado por la neoescolástica de la época, no convencía ni mucho ni poco al meditador del Escorial. La diferencia con Zubiri era evidente. Éste explicaba que nuestro presente se constituye por las opciones que tomaron los griegos. Frente al clasicismo como simple cultivo de textos, Zubiri defendía que el pasado consiste en las posibilidades que organizan nuestro presente. Éste contiene la herencia del pasado: una situación abierta que debe de basarse, para seguir existiendo, en rebasar un estado de cosas mediante un proyecto propio. Con éste se actualizan las potencias existentes. En ese sentido, somos los griegos, dice Zubiri,¹² porque nuestro estado de cosas intelectual depende de ellos. Grecia descubrió la vida filosófica y la vida teórica, hoy necesitamos pensar la historia; eso sí, evitando recaer en lo historiográfico (en esto Zubiri imita el gesto de Heidegger¹³), porque si no nos desviamos hacia “lo que ocurre y no hacia el ocurrir mismo”.¹⁴

Ortega consideró una falsa solución semejante vuelta a los griegos. La razón instruida en la Física debía dejar paso a una razón histórica y las lecciones mejores para ello no se encontraban en Grecia sino en la Alemania neokantiana. Heinrich Rickert diferenció entre las categorías genéricas que utilizan las ciencias de la naturaleza y las categorías que pueden utilizar las ciencias históricas.¹⁵ Las primeras pueden incluir sin pérdida la realidad analizada en una categoría general, anotando posteriormente lo específico de dicha realidad respecto de aquellas con las que permanece agrupada: tal es el conocimiento por género próximo y por diferencia específica. Las segundas, por el contrario, siempre se refieren a individuos históricos. Individuos, porque las realidades no son susceptibles de división interna, a no ser que perdamos lo que las hace singulares. El conocimiento de las realidades históricas siempre debe vérselas con una complejidad multiforme que deben ordenar según ciertos criterios. Esa lección vale también para la historia de la filosofía: ningún pensador puede ser abstraído de su singularidad histórica, es decir de la precisa definición de lo que le ocurre cuando piensa. Y a comprender dicha ocurrencia ayudan las investigaciones históricas sobre la filosofía no las meditaciones sobre el ocurrir. Si no muestran la singularidad histórica de cada filósofo son, insiste Ortega, simple escolástica.

¹¹ *Ibid.*, p. 114.

¹² Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 331.

¹³ La empresa de Heidegger, además, le parece a Ortega una falsa historicidad en la cual se evapora la historia y el análisis concreto: “Heidegger reconoce, claro es, en general, que el hombre es histórico; pero no hace esto bueno en su análisis de ningún tema particular”. Ortega y Gasset, J. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, op. cit., p. 279.

¹⁴ Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 337.

¹⁵ Ferrari, M. *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, París, Les éditions du CERF, 2001, PP. 127-134.

Porque tal y como anunciaba epistolarmente a Marías, el escolasticismo, para el último Ortega, deja de ser una corriente de la historia del pensamiento para transformarse en una categoría histórica que, como tal, “representa una magnitud escalar la cual permite diferenciar los grados de una misma realidad o, dicho de forma menos rigurosa pero más llana, que nos permite reconocer y *medir* –pues, contra todo lo que se ha creído, hay medidas históricas– el más y el menos intensivos de esa realidad”.¹⁶ Escolástica es toda exposición de la filosofía, explica, recibida sin comprender el ámbito cultural, el espacio social o el tiempo histórico en el que se produjo. Se puede ser, por tanto, escolástico de cualquiera: de Francisco Suárez o de Foucault, de Tomás de Aquino o de Félix Guattari, de Aristóteles o de Wittgenstein. Y, por supuesto, se puede ser poco escolástico incluso tratando de una doctrina específica: el neokantismo, por ejemplo, al permanecer relativamente cerca del mundo social y cultural de Kant, contenía un grado mínimo de escolasticismo; y es que el tiempo de Kant era aún el de sus actualizadores.¹⁷

La escolástica identifica la recepción y el análisis exclusivamente doctrinal de un pensamiento filosófico. Una filosofía, no podía ser de otro modo, debe ser expuesta, pero con la condición de que la interpretación de la misma sea más que simple paráfrasis porque de lo contrario “se desconoce que lo que hay de más vivaz en las “ideas” no es lo que se piensa claramente y a flor de conciencia, sino lo que se *sotopiensa* bajo ellas, lo que queda subterráneo al usar de ellas”.¹⁸ Para comprender lo que se “sotopiensa” hay que analizar el “surtido de problemas” que se le presentan a un autor y cómo estos se engarzan con su vocación vital. El autor original tiene que enfrentarse a los mismos deshaciéndose de una “doctrina establecida” que actúa como “pantalla”. Toda historia de la filosofía que desconozca ese proceso “degrada la ciencia en mera terminología”¹⁹ e ignora tanto la originalidad de un pensador cuanto sus “cegueras constitutivas”.²⁰ Al olvidar la problemática de un filósofo (resultado de la conexión entre una vocación, unos problemas planteados social y culturalmente y una pantalla filosófica de doctrinas que todo creador trastoca), se deja de atender a la realidad a la que alude un pensamiento, para esforzarse en comprender cómo ésta fue pensada. Con tales planteamientos, ni se comprende la realidad ni, a fin de cuentas, se comprende el pensamiento.

Por el contrario, la comprensión auténtica de la filosofía comienza por ubicar la teoría en un “campo pragmático” de problemas.²¹ Ese “campo pragmático”, cuan-

¹⁶ Ortega y Gasset, J. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, op. cit., p. 219.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 221.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 215.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 216.

²⁰ *Ibíd.*, p. 239.

²¹ *Ibíd.*, pp. 234-235.

do lo pensamos, queda introducido en otro “campo pragmático”, el de la filosofía, que consiste en un diálogo con la tradición, es decir con los muertos: “La filosofía no es un decir a otro, sino un decirse a sí mismo. No es faena de sociedad, sino menester de soledad. Filosofía es una especie de robinsonismo. Lo específico estriba en que el Robinsón filosófico no vive en una isla desierta, sino en una “isla desertada”, cuyos habitantes anteriores han muerto todos. Es la Isla de los Muertos: de los filósofos muertos, únicos compañeros de que la filosofía, en su soledad, ha menester y con quienes tiene trato”.²² Pero esa modificación del campo pragmático primigenio continúa presente en el pensador incluso cuando se dedica a discutir con sus clásicos –a no ser que su pensamiento se degrade en simple repetición escolástica–. Su drama vital, el “draoma” del filósofo, permanece como una conducta que se ejecuta, también en el campo del pensamiento y que sólo parcialmente queda explicitada en sus ideas, su “ideoma”. La escolástica, reformula Ortega, es un “ideoma” sin “draoma”.²³

3. De la filosofía a las humanidades

Y, desde esos presupuestos, Ortega se pregunta si puede seguir haciéndose el mismo tipo de filosofía. Por una parte, su respuesta es sí: el hombre necesita la filosofía como trabajo de clarificación de los principios que guían nuestro comportamiento y que, de lo contrario, permanecerían siempre atándonos desde la penumbra. Pero, por otra parte, la filosofía puede separarse de las necesidades vitales y convertirse en un simple pasatiempo consumido en el servicio a la razón y los conceptos. Esto último no es criticable, sin embargo, puede serlo cuando la filosofía, como sucede en su deriva escolástica, se engolfa en conceptos sin vida, se convierte en un juego alambicado de “ideomas”. Otro modo de pensar, aquel que representan las Humanidades, puede quizá –Ortega no es taxativo– mostrar que “el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni sea esta misma”.

Lo que Ortega tiene ante sí, como tarea, no es otra cosa que la relación de la filosofía con las ciencias humanas y sociales. Por un lado, un conjunto de conocimientos sobre la vida humana, por otro lado, una reflexión sobre tales conocimientos: “Así Humanidades va a significar para nosotros a un tiempo los fenómenos que se investigan y esas mismas investigaciones”. Contenido científico, entonces, más reflexión sobre el modo de lograrlo. La lingüística, por ejemplo, debe quedar completada por una pragmática, –lo mismo debe hacerse con la Economía, secuestrada

²² *Ibíd.*, p. 82.

²³ *Ibíd.*, p. 260.

por los modelos formales de su realidad como ciencia social y “volverla a fundir en el crisol de la historia para que de rígida se torne teoría fluida”—la filología clásica, por su parte, puede ser salvada restaurando los textos en su historicidad plena, la etnología, ha de ser rehabilitada como muestra de las plurales formas de razón humana y dejar de ser la “casa de fieras” en la ciudad de las Humanidades”, la historia, en fin, central en el proyecto de Ortega, tiene que mostrar que la explicación de lo humano es razón narrativa y no simple yuxtaposición de datos: “Es preciso que la historia, al menos en principio, se comprometa consigo misma a “explicar todo”, “dar la razón” y exhibir el porqué, un porqué ciertamente muy distinto del porqué determinista que impera en las ciencias naturales”.²⁴

Por tanto, las Humanidades, tal y como Ortega las presenta, parecen, por un lado, ser una nueva manifestación de esa voluntad sintética que, en *Misión de la Universidad*, se adjudicaba a la Facultad de Cultura (ésta pondría al hombre a la altura de su tiempo, y proporcionaría una síntesis de Física, Biología, Historia, Sociología y Filosofía). Las Humanidades, por lo demás, recogen la intención de introducir la historia en disciplinas autonomizadas según modelos de legalidad positivista (economía, lingüística) al margen de sus contextos pragmáticos, o en disciplinas fijadas en la veneración de un texto y, lo que es muy significativo, restaurar contextos más amplios de racionalidad por medio de la etnología. La empresa de Ortega pretende, consecuentemente, explorar cuáles son los modelos epistémicos con los que las ciencias sociales y humanas construyen su material empírico. La explicación narrativa, propuesta por Ortega, muestra un tercero entre el reino de la explicación científico-natural y la concatenación arbitraria de acontecimientos.

La empresa filosófica es un esfuerzo sintético, que pretende reconstruir los todos concretos que las distintas ciencias aíslan en su trabajo y, en segundo lugar, una empresa de reflexividad de las ciencias sobre sí mismas: sobre cómo expresan las conexiones entre sus datos, sobre dónde deben integrarse los modelos formales para cobrar inteligibilidad concreta.

4. Recuperando el *Trivium* y el *Quadrivium* contemporáneos para la filosofía

Ortega, por tanto, terminó optando, al menos en los trabajos referidos, por una filosofía en hibridación con las ciencias humanas (para Ortega, históricas), capaz de inspirarse en las ciencias humanas y de pensarlas críticamente. La filosofía, de ese modo, no podría consistir en «especialistas en el ser que no conocen ente alguno», por utilizar la fórmula de Sacristán. Porque la filosofía no se encuentra fatalmente

²⁴ Ortega y Gasset, J. “Instituto de Humanidades”, *Obras completas. Tomo VI*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 538-540. Véase también *El hombre y la gente*, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1980, pp. 206, 243.

condenada a ello. Manuel Sacristán hizo una importante exposición de una salida posible. Como veremos, íntimamente conectada con la reflexión de Ortega y con el «draoma» de Sacristán o, lo que es lo mismo, la construcción compleja de su personalidad filosófica y política. En ello radican tanto los alcances como los límites de la propuesta de Sacristán.

Sacristán se sintió muy pronto atraído por Ortega. Militante de las organizaciones juveniles falangistas, Sacristán, reproduciendo una tendencia generacional, pasó progresivamente a posiciones de izquierda. Ortega fue siempre un pensador en tensión, como lo será Sacristán. Tensión, por una parte, entre la búsqueda de un proyecto filosófico propio y, por otra parte, en el intento de convertirse en un referente cultural, capaz de modificar la cultura de los intelectuales españoles en particular y del pueblo español en general –poniéndolos a la altura de los tiempos–. Esa tarea cultural exigía un trabajo de síntesis cultural que trascendía el trabajo técnico de un filósofo. Sacristán, desde sus aventuras culturales en la revista *Laye*, intentó conciliar la exigencia de un trabajo filosófico riguroso y original con la inserción cultural en la vida política. Primero, entre los grupos falangistas más activos culturalmente, después, en el Partido Comunista y finalmente, en el trabajo cultural y político de una izquierda revolucionaria capaz de pensar en serio el fracaso de los modelos propuestos por la Tercera Internacional. Al contrario que Ortega, sin embargo, la carrera universitaria de Sacristán conoció múltiples complicaciones, superpuestas con su persecución política y, evidentemente, derivadas en parte de la misma. Estas dimensiones deben tenerse en cuenta cuando se analice la propuesta sacristaniana de la eliminación de los estudios de filosofía y la construcción de un Instituto de Filosofía al que sólo podría accederse tras la adquisición de estudios previos. Como Ortega, Sacristán será siempre, con algunas excepciones, un autor de escritos breves; ambos serán considerados como poco filosóficos por sus colegas de profesión, entre otras razones por la ausencia de una obra sistemática. Representan así, Ortega y Sacristán, una norma similar de trabajo filosófico. Sólo desde presupuestos escolásticos, esto es, cuando se asigna a la filosofía una tarea intelectual transhistórica, tiene sentido el levantamiento de un sistema, sea de inspiración inductiva o deductiva en el que la historia de la filosofía puede comprenderse como un diálogo con una tradición susceptible siempre de actualización. Pero una filosofía pendiente de los acontecimientos culturales de su época no puede permitirse refugiarse en la erudición del pasado, en la construcción de un corpus de textos cuyo significado jamás se agota.

La argumentación de Sacristán, en su trabajo, tiene dos claves. La primera, negar que la capacidad autocrítica pueda identificarse con una cierta filosofía. Ésta se caracteriza por la construcción de teorías que imitan, por su retórica lógica (enunciados universales) y el alcance que pretenden, a las teorías científicas. La segunda, afirmar la existencia de un trabajo filosófico de reflexión sobre los fundamentos de

la ciencia, la práctica y la producción artística. El mantenimiento de ese trabajo, apreciado por Sacristán, no solo no se ve facilitado, más bien lo contrario, por el mantenimiento de los estudios de filosofía.

Para explicarse, Sacristán realiza una génesis de su presente filosófico que trasciende la coyuntura intelectual y cultural española, sin dejar de tenerla como referente. En los albores del siglo XIX, la Facultad de Filosofía de Berlín se convirtió en reina de las facultades, incluyendo bajo su denominación todas las ciencias. De este modo, continuaba, según Sacristán, una vieja ambición de la filosofía que era necesario mantener: “Ser aspiración al conocimiento como tal, en el doble sentido de puro, desinteresado, y de real, no de contenidos endógenos y especiales de un gremio, presuntamente presumidos superiores”.²⁵ Con la emancipación de las disciplinas particulares, la filosofía devino enclaustrada, “rencorosa y vanidosa”, respecto de las ciencias. El prestigio de la universidad alemana contagió a la francesa, reconstruida a finales del XIX, y extendió su modelo por todos los países de Europa; la introducción de la filosofía en la enseñanza media acabó por confirmar la reproducción gremial de los licenciados. La filosofía se arrogó el monopolio de la reflexividad especulativa.

Esa situación, típica de la ideología burocrática (atribuirse la competencia crítica por el simple hecho de ocupar un puesto), se ve acentuada en España por el aislamiento cultural producido por la Guerra Civil (solo los estudiantes, dice Sacristán, se hacen eco de los avatares del campo filosófico internacional), aunque, las condiciones nacionales –y es importantísimo subrayarlo ya que el autor no pensaba solo en la universidad franquista y sus filósofos patentados– concluye Sacristán, son accesorias. El problema persistiría aunque España hubiese sido un país democrático integrado en la filosofía y la cultura internacionales.

La crítica al mantenimiento de la filosofía se apoya, así, en varias razones. Una, la relevancia cultural de las producciones (el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, Ortega, Zubiri, Gramsci, Teillard de Chardin, Russell, hasta Heisenberg, Lévi-Strauss y Oppenheimer) construidas contra la “fábrica de licenciados filosóficos”. Haciéndose eco de una preocupación típicamente orteguiana, Sacristán explica que la función de dirección ideológica de la sociedad ha pasado a autores –y dada la enumeración que ha realizado Sacristán la afirmación resulta muy extraña– que no tienen “nada que ver con las secciones de filosofía”.²⁶ Por lo demás, la cultura popular, solo de manera mediada (“afortunadamente”, apostilla Sacristán) por la tecnología recoge las innovaciones culturales. En suma, Sacristán (en la época, profesor de Filosofía en la Facultad de Económicas y, por tanto, fuera de las secciones de filosofía)²⁷ describe una filosofía culturalmente escolástica y burocráticamente

²⁵ Sacristán, M. “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelona, Icaria, 1984, p. 358.

²⁶ *Ibid.*, p. 361.

²⁷ Sacristán había sido expulsado de la facultad en el momento que escribe el texto.

amañada por relaciones de patronazgo. Pero que las secciones de filosofía o el saber filosófico académico nada tengan que ver con la génesis como “autor” (el modelo del ensayista o del científico social subyace a la descripción de Sacristán) de individuos como Ortega, Zubiri, Lévi-Strauss o Russell es, cuando menos, discutible –si no absurdo por manifiestamente falso–. Junto a esta afirmación “de hecho” (que el lector no puede dejar de relacionar con la experiencia biográfica del propio Sacristán, preguntándose si éste no realiza una metonimia exagerada a partir de la misma), Sacristán rompe la tensión entre la filosofía y las disciplinas, en dirección distinta a la acostumbrada en un filósofo: el cultivo autónomo de la filosofía impide el conocimiento filosófico auténtico que sólo puede surgir al margen de la escolástica filosófica. En ese momento, vuelve categórico lo que en Ortega resultaba ambiguo. Para Sacristán, la filosofía positivista y la sociología del conocimiento marxista han arruinado la pretensión de la “filosofía de corte tradicional”. Porque, y la argumentación de derecho vuelve a embrollarse con cuestiones de hecho cuya generalización no justifica bien Sacristán, “el “saber” filosófico sistemático se ha diferenciado del “mero conocimiento” científico sobre todo por el hecho de ser muy frecuentemente renuncia al resuelto *non serviam!* en que Ortega cifró el impulso filosófico auténtico, el esfuerzo por conocer”.²⁸

Sacristán reconoce que su argumentación es dogmática porque, tomando partido por la supresión de la filosofía, se apoya en dos corrientes filosóficas: el marxismo y la filosofía analítica. Y cabría añadir, sobre todo, en escritores no profesores de filosofía, pero de raíces inequívocamente filosóficas (cuando no filósofos de profesión y cátedra –cierto que no en ejercicio durante el régimen franquista– como sus dos significativos referentes españoles). Además, asume, con Kant, que las preguntas filosóficas (Sacristán escribe ideológicas, convirtiendo, con un gesto grueso inhabitual en él, a la filosofía en simple especie de la ideología), no se apagan por mucho que se demuestre que no tienen respuesta concluyente. Pero, sobre todo, el lector siente que, la propuesta de Sacristán, constituye también la teorización filosófica de una experiencia biográfica: los estudiantes a los que se enfrentaba Sacristán–aquellos que le parecen respetables, esto es, que no se matriculan en filosofía porque tienen suspensos– llegan a sus clases “con una confusa, entusiasta e informe ansia de intimar con el Ser” pero, dado el crédito y el prestigio de las ciencias sociales, en el futuro se desviarán a otros estudios.

La argumentación de Sacristán es filosófica. Por una parte, siguiendo a Ortega, Sacristán retrata negativamente, con toda razón, la escolástica impositiva del franquismo y la tendencia general al “enclaustramiento” de una filosofía licenciada que, también Ortega, caracterizó como escolástica. Por otra parte, recae en uno de los tics más comunes entre los filósofos: la falta de control sobre el alcance de lo que se afirma; la tendencia a convertir experiencias reales en metonimias incontroladas

²⁸ *Ibíd.*, p. 362.

—de hecho, controladas por el inconsciente del autor, filósofo de enorme talento (uno de los clásicos de la filosofía española del siglo XX) y, pese a ello, profesor académica y políticamente ninguneado— de un conjunto. Si Sacristán hubiera explorado argumentativamente la secuencia biográfica de los creadores a los que admira, podría haberse interrogado, y mucho, sobre el efecto creativo de la tradición filosófica en sus procesos intelectuales. Que Sacristán trabaja con el modelo de Ortega —cabría decir: con las inflexiones con las que el discurso del prestigiosísimo catedrático se transforma al llegar al profesor marginado de Filosofía en Económicas; esto es: radicalizando, como misionero situado “en *partibus infidelium*”, lo que en el referente, Ortega, como decía, aún es ambiguo y poco definido—, se percibe fácilmente en su defensa de las virtudes del fin de la filosofía académica. Ésta acabaría con la filosofía de manual y “su aprendizaje memorístico, arqueológico y apoloético” y con ello mantendría la verdadera filosofía —de nuevo: la argumentación no es que ande, sino que cabalga, en botas metonímicas de siete leguas— librándose del “tipo institucional del licenciado en filosofía [que] no sólo no merece el nombre de filósofo, sino que es una cómica degeneración de ese programa de conducta. Estará diplomáticamente claro que ese juicio se refiere a la institución, no a los singulares licenciados algunos de los cuales pueden sin duda compensar los perjuicios que la institución ha causado a su inteligencia. Lo recusado es el tipo de licenciado en filosofía [...] condecorador del Ser en general sin saber nada serio de ningún ente en particular”.²⁹

Sacristán no hace referencia directamente a las Humanidades, como su maestro, pero sí de modo alusivo y un tanto confuso. Un bachiller medieval, señala Sacristán, se matriculaba en Teología después de haber aprendido las “artes liberales”. Estas artes, aclaro,³⁰ se oponían a las “artes mecánicas” (reservadas a los hombres serviles) y comprendían el *Trivium* (gramática, dialéctica y retórica, artes del decir o *sermocinales*) y el *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música, artes de lo dicho o *artes reales*). De este modo, el “bachiller en artes del año 1267 conoce oficialmente las artes liberales de su época” y está preparado para el saber teofilosófico. El bachiller de hoy, dice Sacristán (el texto, insisto, no es claro), no conoce los oficios de nuestra época por lo que, a diferencia del bachiller medieval verdaderamente capacitado, “su formación no les permitirá ejercer, una vez licenciados, más que una actividad intelectual de interés exclusivamente endogremial” ya que la formación que ha recibido es la transmisión de “datos históricos, muy frecuentemente sin la menor consciencia histórica, sino con el repulsivo *sacrificium intellectus* del fiel seguidor de un dogma”.³¹ Y, para esos datos históricos, a los estudiantes en los que piensa Sacristán (sin duda, estudiantes derivados, para variar

²⁹ *Ibid.*, p. 365.

³⁰ Martínez Marzoa, F. *Historia de la filosofía I*, Madrid, Istmo, 2000, pp. 301-302.

³¹ Sacristán, M. “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, *op. cit.*, p. 366.

metonímicamente, de su propia complejidad intelectual), sólo les hace falta una “buena bibliografía [...] una biblioteca decente y un buen manual de biblioteconomía”. La pedagogía, como de costumbre, les sobra a los filósofos –con la honrosa excepción de Ortega, claro–. También, en esta fase de su carrera, a Sacristán.

En *Misión de la Universidad*, Ortega proponía una Facultad de Cultura como culminación de la enseñanza profesional y vía de conexión entre ésta y la investigación. La poco definida Facultad de Cultura orteguiana se transforma en un “Instituto general de filosofía”, inspirado en la reforma de la Universidad alemana de la época. Éste, sin embargo, tendría un perfil orientado a la investigación y no didáctico³²—el proyecto de Ortega estaba orientado a las profesiones— y permitiría el acceso a estudiantes no licenciados —un conjunto de cursos no obligatorios lo incentivarían—, aunque solamente expediría el título de doctor en filosofía al previamente licenciado. La vocación pedagógica sintética se ve menguada en la argumentación de Sacristán, pero la voluntad interdisciplinar de la cultura que se impartiría en el instituto es idéntica a la que inspiraba la Facultad de Cultura de Ortega: “Aparte de los “metafilósofos” y de los investigadores de historia de la cultura superior, ese personal debe incluir científicos teóricos y de laboratorio, investigadores de campo y metodólogos, tecnólogos, artistas y hasta profesionales de actividades prácticas”.³³ Además, podría recomendarse el paso por el Instituto a cualquier doctorando ajeno a la filosofía para que profundizase temporalmente en los aspectos filosóficos de su disciplina.

De ese modo, la filosofía se ejercería reflexivamente sobre materiales previos y no sobre la conservación de una tradición filológica o desde la construcción delirante de la propia razón. La filosofía debe ejercerse desde algún conocimiento positivo. Evidentemente, todo conocimiento positivo no agota el saber humano; por ejemplo, existe el saber valorativo que indica qué investigar y qué no en función de unos ideales determinados³⁴. La filosofía se ejercerá a partir, así, del *Trivium* y el *Quadrivium* de nuestra época y dejará de ser simple “diálogo con los muertos” y, de nuevo, acompañará como “motivación filosófica auténtica [...] la ciencia, el arte y la práctica racional”.³⁵ Para ello hay que eliminar la tendencia a poner los cursos de filosofía al comienzo de las especialidades. Así, sea el estudiante saca la conclusión de que aquello es un saber autorreferente y ajeno a sus capacidades, sea que es una asignatura absurda, sea que, lo que de verdad se puede filosofar, debe hacerlo a partir del conocimiento que le ofrece su especialidad. El modelo podría ser el de la asignatura de Filosofía del Derecho, situada en quinto curso de la licenciatura, siem-

³² *Ibíd.*, p. 370.

³³ *Ibíd.*, p. 369.

³⁴ Sacristán, M. “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”, *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983, p. 32.

³⁵ Sacristán, M. “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, *op. cit.*, p. 369.

pre y cuando, claro, se le libere de los rasgos empíricos que tenía en la dictadura de Franco, algunos de los cuales –falsa autoconcepción sustantiva, encierro en la propia historia– eran ejemplos redomados de la filosofía escolástica.

Al hilo de este ejemplo, Sacristán critica, no sólo la filosofía de facultad, también la ciencia sorda respecto de la filosofía. Sólo la filosofía permite al estudio científico varias operaciones fundamentales de reflexividad: “La crítica o análisis de los fundamentos, consciencia de los problemas gnoseológicos radicales de cualquier conocimiento positivo, y la crítica histórico social, consciencia de la génesis y de las perspectivas de ese conocimiento”.³⁶ Se trata, pues, de evitar el complemento del filósofo escolástico que no es otro que el “acrítico positivista inconsciente en las materias positivas de su especialidad y no menos acrítico creyente en las más peregrinas fantasías (incluida acaso la filosofía especulativa) por lo que hace al resto”.³⁷

Esta filosofía que se relativiza a sí misma, no era, por lo demás, una innovación cultural absoluta. Sacristán³⁸ defiende uno de los dos modelos socráticos de Filosofía: el alternativo, como se verá, presidirá el trabajo de su contradictor. La filosofía, como Sócrates “debe ir pobre y desnuda” y no demandar remuneración alguna por sus servicios. “Yo presento, decía Sócrates, un testigo suficiente de que digo la verdad: mi pobreza” (*Apología de Sócrates*, 31c).³⁹ Gustavo Bueno demandará el lugar en el Pritaneo para la filosofía. Aquello que Sócrates, en otro momento de la *Apología* (36d), consideraba que convenía a un benefactor público tan pobre como él.

Gustavo Bueno, al comienzo de su libro, explica que lo escribió rápido, intentando captar en caliente el desafío que, para él, representaba el trabajo de Sacristán. La atención de Bueno a Sacristán no puede ser casual. Originario de una familia de médicos, Bueno disponía, quizá, de una relevancia extracadémica menor a la de

³⁶ *Ibíd.*, p. 374.

³⁷ *Ibíd.*, p. 365. Sin recordar esta última reflexión no se capta en toda su complejidad el proyecto de Sacristán, quien distaba mucho de ser un científicista ingenuo. Entre otros, de Ortega había aprendido que la competencia en un campo científico y la racionalidad no siempre marchan unidas y un científico puede, como explicaba Ortega, ser muy bien un “bárbaro que sabe mucho de una cosa”. Ortega y Gasset, J. *Misión de la Universidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 134-136.

³⁸ Sacristán, M. “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, *op. cit.*, p. 376.

³⁹ Ortega tampoco era ajeno a ese modelo, “la filosofía no necesita ni protección, ni atención, ni simpatía de la masa. Cuida su aspecto de perfecta inutilidad, y con ello se liberta de toda supeditación al hombre medio. Se sabe a ella misma, por esencia, problemática y abraza alegre su libre destino de pájaro del Buen Dios, sin pedir a nadie que cuente con ella, ni recomendarse, ni defenderse. Si a alguien, buenamente, le aprovecha para algo, se regocija por simple simpatía humana; pero no vive de ese provecho ajeno, ni lo premedita, ni lo espera. ¿Cómo va a pretender que nadie la tome en serio, si ella comienza por dudar de su propia existencia, si no vive más que en la medida en que se combata a sí misma, en que se desviva a sí misma?”. Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas*, Madrid, Austral, 1976, p. 122.

Sacristán quien, hijo de un hombre de negocios franquista, participaba desde muy joven en las aventuras de las vanguardias culturales barcelonesas. Bueno también fue falangista en su juventud, a imitación de sus referentes intelectuales e institucionales (Eugenio Frutos, sobre todo en lo primero y en lo segundo, entre otros, Santiago Montero Díaz, su director de tesis). El tema de su tesis sobre filosofía de la religión en 1947 desentonaba poco con el canon intelectual representado por el Instituto de filosofía Luis Vives, del que había sido becario. En los años 1950, Bueno comenzó a leer sistemáticamente a Ortega, como muestra su recensión de *La idea de principio en Leibniz*. Catedrático de instituto en Salamanca con 24 años, Bueno consiguió una cátedra de filosofía en la Universidad con 36 años. Presente en las revistas de filosofía oficiales, Bueno tiene 46 años cuando, al responder a Sacristán, logra una audiencia amplia. Bueno, como Sacristán, venía del interior del régimen, había virado hacia la órbita del Partido Comunista –organización en la que su contrincante era una personalidad de referencia– y comenzaba a tener un grupo nutrido de discípulos. Su libro, por lo demás, no sólo responde al texto del filósofo afincado en Barcelona: incluye, de camino, una visión propia del trabajo filosófico que, sin duda, muy madura ya, necesitaba una oportunidad para mostrarse. Bueno y Sacristán estaban demasiado próximos en el campo filosófico y político para no chocar. Sacristán, con su no respuesta, parece haber despreciado como interlocutor al candidato de Oviedo. Fueran cuales fueran los motivos de Sacristán (distancia del filósofo mundano con el académico, desprecio del filósofo europeizante por un pensador arraigado en la cultura filosófica nacional, distancia de una cultura filosófica alemana, la de Sacristán, con la fuerte presencia de la francesa en la de Bueno, cautelas políticas difíciles de interpretar...), lo cierto es que, objetivamente, perdió una oportunidad enorme para explicarse delante de una contribución, puede que de apariencia farragosa (sin duda, debido a la premura con la que su autor intervino en un momento que intuyó, y muy bien, como clave, en el pensamiento español y en su propia carrera), pero profunda y original.⁴⁰

5. Un lugar en el Pritaneo para la filosofía

En su respuesta a Sacristán, Bueno explicaba que el término “fin de la filosofía” era confuso y podía considerarse desde dos perspectivas. Por una parte, una perspectiva material, orientada por la referencia en la que podría finalizar la filosofía: el placer epicúreo, la virtud estoica, la justicia platónica, el conocimiento científico o el progreso tecnológico. Incluso si asumimos la perspectiva material como el nudo del problema, qué sea o no práctico, insiste Bueno, es algo que sólo puede estable-

⁴⁰ Véase sobre el modelo filosófico de Bueno, Vázquez García, F. *Herederos y Pretendientes. La Filosofía Española (1963-1990): una lectura sociológica*, Madrid, Abada, 2009, pp. 126-134.

cerse por grados: “Preguntar, en absoluto: ‘¿la Filosofía es o no es práctica?’ carece de sentido absoluto. La respuesta depende de las referencias escogidas, y lo que complica la cuestión y deja de hacerla trivial o meramente empírica, es que la determinación de esas referencias es ya una tarea filosófica. (Desde los supuestos ideológicos de la sociedad medieval cristiana, las “oraciones mentales” de los monjes contemplativos llevaban acoplada la máxima practicidad, en cuanto que estas oraciones eran medios para la salvación de las almas del grupo social. Desde supuestos no religiosos, también es posible reconocer una función práctica importante a la oración aun cuando se le confiera un signo reaccionario –“el opio del pueblo”–)”.⁴¹

Desde el punto de vista formal, la muerte de la filosofía puede adoptar varias figuras. La filosofía, para Bueno, es un sistema de signos prácticos que sirve para dinamizar la conducta de un organismo, sea conectándolo con la realidad exterior o con su propia realidad interna (la vida, decía Ortega, es una experiencia que sólo se mantiene si hacemos algo con ella). Desde el punto de vista formal, Bueno establece las siguientes distinciones.

La practicidad, por una parte, puede ser cerrada o abierta. Cerrada si los signos se refieren a signos de su mismo nivel. Dos ejemplos para aclarar lo que señala Bueno: Ortega diferenciaba entre los escolásticos, filósofos respetables, de los “escolásticos de los escolásticos”⁴²; Althusser, por su parte, se lamentaba de que lo que John Lewis decía de él evocaba “no ya en los escolásticos, grandes filósofos de la Edad media, sino [...] los “escolistas”, [...] los comentaristas de comentaristas”.⁴³ Una de las figuras posibles de la escolástica recibe una nueva acuñación: es simple practicidad cerrada que se desentiende de otra cosa que de los productos consagrados como filosóficos en su tradición. Como práctica abierta, un sistema de signos se refiere a elementos exteriores al mismo (por ejemplo, dice Bueno, el Código de circulación o, añadimos, la *Historia de la locura* de Michel Foucault presentada como tesis doctoral en filosofía).

La practicidad del sistema de signos puede ser unitaria o recurrente. Una práctica es unitaria cuando se refiere a sistemas de signos considerados irrepetibles –por ejemplo, expone Bueno, la parusía mesiánica– y recurrente cuando se considera que esos signos pueden repetirse, en principio de manera ilimitada. Ejemplifiquemos esta distinción y, de nuevo, evidentemente, es el autor de este artículo quien habla. José Luis Pardo escribía en la presentación de su libro, premio nacional de Ensayo en 2005, que todos los libros de filosofía comenzaban al día siguiente de la muerte

⁴¹ Bueno, G. *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970, pp. 65-66.

⁴² Ortega y Gasset, J. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, op. cit., p. 182.

⁴³ Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Madrid, Siglo XXI, 1974, pp. 17-18.

de Sócrates y acababan cuando Aristóteles agonizaba (el resto son poco más que comentarios técnicos pero no, se supone, libros en los que refulja la verdadera “filosofía”).⁴⁴ La filosofía según Pardo, sería un sistema de signos unitario; quien considere que exagera un poco asumiría, por el contrario, que la filosofía es una práctica recurrente que por ejemplo, muy modestamente, se ejecuta cuando yo golpeo este teclado.

Bueno continúa combinando ambas distinciones y establece cuatro tipos. En primer lugar, la filosofía como practicidad cerrada y unitaria remite a sistemas de signos filosóficos que versan sobre signos filosóficos y que además producen un estado irreplicable: por ejemplo, la filosofía neoplatónica o el sistema de Hegel –en el que este consideró que desembocaba toda la historia de la filosofía–. En segundo lugar, la filosofía como práctica cerrada recurrente acaece cuando alguien filosofa sobre signos filosóficos pero estos quedan abiertos a todo aquel que adquiriera las herramientas intelectuales y la actitud mental necesaria para ejercitarse en la cuestión. La vida teórica, explica Bueno, es un modelo de práctica cerrada recurrente. Por ejemplo, la vida filosófica dentro del campo exclusivamente filosófico, desentendiéndose de cualesquiera otras cuestiones, *como si tales cuestiones no fueran también esenciales para comprender el pensamiento filosófico mismo*.

En tercer lugar, la filosofía puede ser considerada una práctica abierta y unitaria. Bueno pone el ejemplo de la tesis escatológica de Marx acerca de la realización proletaria de la filosofía: la filosofía se refiere a su exterior pero sólo a un acontecimiento crucial que divide aguas definitivamente. Podría añadirse como ejemplo la idea de Fukuyama del fin de la historia que, como la tesis de Marx, procede de Hegel. Por fin, en cuarto lugar, la filosofía –y considero que ese era el modelo de Ortega (y quizá el del propio Manuel Sacristán, pero nunca lo sabremos porque no se dignó en responder a Bueno)– puede ser una práctica abierta que trata no sólo sobre filosofemas (y que trata estos, además, como algo que no puede comprenderse bien de concentrarse solo en ellos) y recurrente (por lo que tiene tareas que realizar en el curso de la vida social y no se detiene en un estado definitivo). Dejemos la conclusión al propio Bueno: “De este modo, la practicidad de la filosofía desde un punto de vista formal, no significa sino esto: que la Filosofía es un componente de la propia cultura que, por tanto, constituye una actividad recurrente y que, de algún modo –en mayor o menor cuantía, según las sociedades–, influye *en* el proceso de la cultura, y se propone influir, a la vez que está influida por ella”.⁴⁵

En ese sentido, Bueno tenía razón al considerar retórico el discurso de Sacristán y su “filósofo tipo” como un precipitado de la filosofía escolástica española.⁴⁶

⁴⁴ Pardo, J. L. *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Madrid, Círculo de Lectores, 2005, pp. 13-14.

⁴⁵ Bueno, G. *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970, p. 73.

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 22-24.

Como se ha señalado, Sacristán da una lista de creadores notables incomprensibles, algunos de ellos, sin la aportación de la filosofía académica. Por lo demás, la lectura de Bueno deformaba a su contendiente cuando reducía la posición de Sacristán a una variante del positivismo más chato (decir que Sacristán sostiene que la filosofía no tiene significación práctica por no aportar nada positivo a las ciencias, demuestra una incomprensión absoluta o bien una lectura muy precipitada).⁴⁷ Bueno señala que Sacristán forma parte de aquellos que creen que la filosofía ha sido superada por las ciencias –el ejemplo, cierto que poco claro, de Sacristán acerca de la teofilosofía medieval y su vinculación con los oficios, muestra que ese no era el problema de Sacristán– o que éste halaga a su lector haciéndole sentir científico o sabio en tanto que *no filósofo* –como si Sacristán no arremetiera abruptamente contra el positivismo satisfecho en su texto–. Llevando el problema exclusivamente al terreno sociológico, Bueno señala que la filosofía en la que piensa Sacristán es solo la escolástica cristiana y la marxista (ambas, la primera en tanto que universitario y la segunda en tanto que comunista, las padecía el filósofo afincado en Barcelona), sin entrar a discutir en detalle los ejemplos de Sacristán –quien por ejemplo consideraba al muy escolástico Jaume Bofill un filósofo notable porque ha ido más allá del simple cultivo de los textos–⁴⁸ o el proceso histórico que relata como clave de su argumentación y que no es otro que la cerrazón de las facultades de filosofía sobre sí mismas. En fin, Bueno, próximo como Sacristán al Partido Comunista, lleva constantemente su reflexión al terreno de las relaciones entre la filosofía y las organizaciones generales –fundamentalmente, el catolicismo y el comunismo soviético– proponiendo una tipología que engloba a Sacristán, junto a Althusser, entre los escritores de temas filosóficos que quieren desagregarse de la filosofía⁴⁹.

No es nuestro objeto central analizar las polémicas de los subcampos del marxismo y el escolasticismo respecto de las cuales Bueno ha tendido a pensar su trayectoria, al menos durante una parte de ésta antes de la caída del socialismo real. Tampoco vale la pena insistir, por demasiado obvio, en el afán de Bueno por celebrar la filosofía española profesional (de 1936 a 1966) en la que él representa una trayectoria institucional lograda (lo cual no puede decirse de Sacristán).⁵⁰ En realidad, el texto de Sacristán, como vemos, no puede reducirse a una posición marxista, sino a una de las posibilidades intelectuales que abre el proceso de hibridación de roles entre la filosofía y las ciencias. La propia aportación de Bueno puede comprenderse desde esa perspectiva, más allá de la violencia polémica (por dirigida a un adversario simplificado) con la que se conduce. Frente a un adversario, por lo demás, que solo está lejos de él en la defensa o no de la permanencia de la licenciatura en Filosofía, pero no en buena parte de su argumentación.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 65, 88.

⁴⁸ Sacristán, M. “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, *op. cit.*, p. 368.

⁴⁹ Bueno, G. *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 313.

Resulta fácil demostrar esta proximidad. Por un lado, Bueno distingue claramente entre el trabajo filosófico y el científico: el segundo parte de sistemas de hipótesis sin cuestionarlas mientras que el trabajo filosófico sólo tiene como límite el universo –lo que en el sistema de Bueno se conoce como “materialidad trascendental”, próxima, como reconoce, a la idea de Ortega de la filosofía como “pantomía”–.⁵¹ El trabajo crítico de las ciencias, pues, se detiene allí donde el marco categorial que rotura cada ciencia establece sus límites.⁵² Un científico social puede creer que existe una influencia genética en ciertos fenómenos (éxito escolar, la enfermedad mental...) pero no puede, si es riguroso, introducirlos en su argumentación porque quedan fuera de su marco de trabajo como antropólogo o como sociólogo. La diferenciación que realiza Bueno tiene mucho en común, aquí igualmente, con Ortega: la ciencia depende de ciertos principios, lo que la hace exacta pero no verdadera, sólo piensa los problemas que pueden ser solucionados–; la filosofía, por su parte, no conoce límites –como sí lo hace la actitud vital que no podría vivir en la zozobra perenne de la filosofía–⁵³; las construcciones de la ciencia, por ello, son más fáciles de establecer mientras que las de la filosofía, que no conoce límites teóricos y trabaja con materiales más heterogéneos, son más débiles. Ortega, más claramente que Bueno, aseveraba que la filosofía, destinada a pensar todo cuanto hay, vive en la perpetua fragilidad de saber si los problemas que se plantea son o no cognoscibles.⁵⁴ En cuanto esfuerzo de determinación de lo antepredicativo (*materialidad trascendental* en el sistema teórico de Gustavo Bueno), la filosofía sigue un trabajo regresivo inacabable: el de buscar el mundo supuesto en cada figura de la existencia, el de intentar la labor, imposible, de buscarle al mundo una integridad en la que descansa, porque el ser fundamental “es el eterno y esencial ausente”. Desde la perspectiva de la filosofía, todo saber es “docta ignorancia”, saber que claudica, como las ciencias que dependen de la totalización categorial, en detenerse ante unos supuestos previos.⁵⁵

La filosofía, como en Sacristán, funciona para Bueno como “reactividad” ante otras configuraciones y, por ello, saber de segundo grado sobre otros saberes. Asimismo existe sintonía entre ambos al suponer la permanencia histórica de la filosofía aunque en Sacristán, que acude a Kant para señalar la permanencia de las antinomias de la razón más allá de su improductividad, la valoración del proceso es menos entusiasta: Bueno –que en ese sentido responde negativamente a las interrogaciones de Ortega (como Sacristán, por lo demás) acerca de un más allá de la filo-

⁵¹ *Ibid.*, pp. 116-117, 129.

⁵² *Ibid.*, p. 150.

⁵³ Ortega y Gasset, J. *¿Qué es filosofía?*, Madrid, El Arquero-Revista de Occidente, 1966, pp. 76, 83, 152.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 103, 106.

sofía— es contundente al defender que aunque la filosofía haya nacido históricamente trasciende las condiciones sociales en las que nace. La prueba, explica Bueno, es la autorreferencia del campo filosófico, en la que pensadores de distintas culturas y tiempos necesitan comunicarse entre sí y valorarse, aunque sea negativamente, los unos a los otros.⁵⁶ La filosofía es también para Bueno asunto de “diálogo con los muertos”, pero ello es solo un signo de la permanencia a través de las épocas y de la poderosa autonomía cultural del campo filosófico. Su posición guarda aquí más similitud con la de Zubiri que con la de Ortega.

Por ello, resulta absurdo reducir la filosofía a un trabajo ensimismado (en el caso de Ortega, con los muertos de la propia tradición filosófica). Los filósofos meditan para hablar, nos dice Bueno, no para refugiarse en su interior (con lo cual, se convertirían en místicos): realizan un trabajo trascendental que consiste en probar que ciertos conceptos, ideas o categorías son herederos o se encuentran enmarcados en otros.⁵⁷ Tales trascendentales se producen históricamente y, por tanto, todo trabajo filosófico tiene que surgir de un material histórico que analizar. Las ciencias, que también trabajan sobre sus propios materiales de manera regresiva, quedan limitadas por su proyecto epistemológico (el sociólogo, pues, no pondrá en duda que existe lo social, el psicólogo la experiencia psíquica...); la filosofía, por el contrario prosigue su trabajo de análisis más allá de cualquier categoría: se pregunta, como explicaba Ortega, cómo puede haber cuerpos que se deslicen sin rozamiento, pese a lo mucho que funcionen en la física. La filosofía trabaja sobre los problemas del conocimiento en general y sobre los conflictos entre los diferentes campos científicos⁵⁸ —por ejemplo, esto último se produce cuando se interroga sobre el sentido de la libertad en estadística y en ciencia política, sobre la cultura en la antropología o en la empresa—. La filosofía, entonces, no trabaja sobre objetos distintos a las ciencias. Realiza análisis de la práctica de las ciencias y concreta las ideas que éstas suponen en su actividad: es un “psicoanálisis lógico de la conciencia”, no sólo científica sino también mundana.⁵⁹

Porque las ideas filosóficas se encuentran, como explicaba también Sacristán, no sólo en las ciencias sino también en las prácticas cotidianas. Existe, así, una filosofía académica que trabaja sobre disciplinas científicas y una filosofía mundana que se consagra a los productos extraacadémicos. Bueno acusa a Sacristán de idealizar la filosofía mundana —la que producirían espontáneamente los mismos académicos no filósofos o las personas en su vida diaria— sin comprender cómo ayuda a mejor filosofar la historia de la filosofía académica: “La necesidad de una especialización en Filosofía se deriva también de la misma naturaleza de su material, y se

⁵⁶ Bueno, G. *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, op. cit., pp. 112-113.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 162.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 244.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 250.

confirma por la propia experiencia histórica. Sin duda hay que citar la influencia de los grandes especialistas en ciencias particulares en el desarrollo de la Filosofía académica—Descartes, Darwin, Marx, Einstein—, pero esto sólo confirma nuestra hipótesis. Genios que han “cristalizado” ideas nuevas, que han incoado ellos mismos su análisis filosófico: pero sólo incoado, porque para desarrollarlo han tenido que consagrarse a la Filosofía como especialidad: tal es el caso de Husserl, antiguo profesor de Matemáticas; el caso de Lotze (médico), o el de Whitehead (profesor también de Matemáticas) y de otros tantos. Acerca de los argumentos que Sacristán insinúa sobre la insignificancia de la influencia de la Filosofía universitaria —sólo, dice, tuvo importancia en los tiempos de Hegel— me limitaré simplemente a decir que los ejemplos de Sacristán son totalmente insuficientes y “sectarios” [*más bien, cabría decir que están mal analizados*]. Bastaría citar a Heidegger, Husserl o Bergson, y sobre todo, no se trata, al hablar de Filosofía académica, de considerarla instalada burocráticamente en un departamento universitario. Sartre no es menos filósofo académico que Heidegger, Adorno o Marcuse. Tampoco la ciencia, para serlo, ha de cultivarse en una Universidad: la mayor parte de la investigación física, biológica o matemática se desarrolla, en algunos países, en las industrias”.⁶⁰

6. Conclusión

Bueno y Sacristán, si eliminamos la propuesta de supresión del título de licenciado en filosofía, no difieren en exceso. Cuando Bueno⁶¹ propone una reforma del título de Filosofía apuesta por la física y las matemáticas frente al latín y el griego y propone el estudio de la etnología, la lingüística o la economía —todo en sintonía con el significado de las Humanidades para Ortega— y defiende una “filosofía regional”, de acuerdo con Sacristán, en las facultades que no son de filosofía. Ambos consideran que la filosofía debe ser un saber de segundo orden, consistente en dialogar con los esquemas de principios que guían las conductas —académicas o profanas—. Ambos continúan y especifican el proyecto de Ortega de hacer filosofía en diálogo con las artes liberales de nuestro tiempo y construir totalizaciones precarias de los saberes contemporáneos.

El pensamiento metafilosófico de Bueno y Sacristán continúa pues una reflexión orteguiana sobre cómo la filosofía debe asimilar los desafíos de las ciencias históricas. Para Ortega la filosofía debía proporcionar una estructura conceptual clara a dichas ciencias; esas ciencias debían ayudar a la filosofía a salir de un comentario deshistorizado, del anacronismo de identificar (en tanto que “problemas eternos”) como propios los problemas de coyunturas pasadas.

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 271-272.

⁶¹ Bueno, G. *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, op. cit., p. 314.

¿Por qué estalló el conflicto entre ambos? Ya se ha explicado pero conviene especificarlo dentro de un sistema de coordenadas. Sin duda, en su conflicto laten posiciones distintas en el espacio académico y discursivo. Intentaremos objetivarlas utilizando tres criterios. Ambos eran reconocidos como filósofos competentes, por su dominio de la condición de admisión en el campo: la historia de la filosofía. Pero los dos aspiraban a ser más que historiadores de la filosofía. La filosofía es una disciplina poco “escolar” y exige, para considerarse filósofo, algo más que competencia en aquello que puede enseñarse en el aula. Para buscar su público *en tanto que* filósofo, un agente tiene dos grandes opciones que tomar: dirigirse a los propios pares o a públicos más amplios (tal fue la opción de Ortega y Sacristán y será con el tiempo la de Bueno) y, producir para los grandes organismos educativos o para públicos intelectuales que trascienden la universidad.⁶² En fin, un filósofo, como explicaba Gustavo Bueno, puede tener una concepción cerrada –concentrada en signos considerados como filosóficos– o abierta –donde la reflexión filosófica se ejerce fuera del mundo de los libros incluidos en el canon– de la filosofía.

Surgen entonces tres criterios de diferenciación, cuya pertinencia no podemos justificar aquí completamente: la posición institucional dentro del mundo de la filosofía (que Sacristán no tiene), los mercados que sirven de referencia a la propia labor y el modelo de discurso filosófico (que supone una concepción de la filosofía y un material sobre el que ejercerla). Las posibilidades son ocho.⁶³

Número de la combinación	Institucional	Públicos amplios	Concepción abierta
1	+	+	+
2	+	+	-
3	+	-	+
4	+	-	-
5	-	+	+
6	-	+	-
7	-	-	+
8	-	-	-

No se dispone de espacio para comentar el conjunto de las posibilidades que se analizarán en un trabajo más amplio. Concentrémonos en las relevantes para lo que

⁶² Pinto, L. *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Paris, Seuil, 2007, pp. 65-67.

⁶³ Sobre esta técnica véase Becker, H. S. *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, París, 2002, La Découverte, pp. 276-277. Véase otra utilización de la misma en Moreno Pestaña, J. L. *Moral corporal, trastornos alimentarios y clase social*, Madrid, CIS, 2010, capítulo VIII.

aquí se debate. Bueno se encuentra en la posición número 3 (asentado institucionalmente y con una concepción abierta) aunque sin duda pretende llegar hasta la 1, pero sin descuidar, en su conquista de públicos intelectuales, el público conformado por los profesores de filosofía educados en la escolástica nacionalcatólica (cuyos principios de análisis reformulará dentro de su versión del materialismo). Sacristán se encuentra en la posición 5 (marginado institucionalmente como filósofo en Económicas, pero con un importante mercado intelectual y político) y, con su intervención, pretende convertir su propia posición en la norma hegemónica cortando de raíz la legitimidad procedente de la Filosofía institucionalizada como tal. Para ello la confina en la posición 4: la institucionalización filosófica se restringe a meditar sobre el canon delante del gremio, algo que Bueno, obviamente, no puede aceptar.

Más allá de sus diferencias, el proyecto de ambos –especificación del proyecto orteguiano– merece seguir siendo el nuestro, un proyecto que fue la gran víctima de la normalización académica de la filosofía española en los años 1960. En ese momento se instaló la creencia de que, abandonando la escolástica (en el sentido que le daba Ortega), se sale también de la filosofía. Pero justificar esta tesis exige mucho más espacio y convocar otras figuras intelectuales y otras trayectorias académicas.