

Memoria e Historia de la Filosofía durante el primer franquismo: el Instituto Luis Vives del CSIC

Memory and History of Philosophy during the first Francoism: the Luis Vives Institute of CSIC

ÁLVARO CASTRO SÁNCHEZ

*Grupo HUM-536. Universidad de Cádiz
alvaroc.s@hotmail.es*

Resumen: Los lugares comunes sobre lo que ocurrió con la Filosofía española tras la victoria rebelde de 1939 y el proceso de depuración del profesorado, se han venido revisando desde la actual Sociología de la Filosofía. Esta es una perspectiva investigadora que durante la última década ha generado una serie de trabajos que clarifican y contradicen algunas de las afirmaciones corrientes sobre el campo intelectual y académico del franquismo. Sirviéndose de sus herramientas, la presente investigación, que combina análisis documental de archivo y revisión bibliográfica, replanteará lo que se ha venido afirmando sobre la filosofía española durante el primer franquismo y presentará nuevas perspectivas para intentar elaborar un conocimiento más crítico y reflexivo de ese importante momento de la historia intelectual de la España contemporánea. El centro de análisis lo ocupará el Instituto de Filosofía Luis Vives y su funcionamiento, planteando desde ahí una reflexión sobre el neo-tomismo y sobre los modelos de transmisión filosófica que entraron en pugna durante la dictadura.

Palabras clave: Posguerra, Instituto Luis Vives, neo-tomismo.

Abstract: The commonplaces about what happened with the Spanish Philosophy after the rebellious victory of 1939 and the process of “purification” (i.e. the purge) of the teaching staff, have been reviewed from the current Sociology of Philosophy. This is a research perspective that during the last decade has been generating a series of works that clarify and contradict some of the most common statements about the intellectual and academic field during Francoism. This research, which combines archival documentary analysis and bibliographic review, will restate what has been asserting about Spanish philosophy during the first Francoism and will try to give a new perspective in order to develop a more critical and reflective knowledge of this important moment of the intellectual history of contemporary Spain. The Institute of Philosophy Luis Vives and its functioning will be the center of the present analysis, then a observation will be made on neo-Thomism as well as on the different models of philosophical transmission that entered into conflict among them during the dictatorship.

Keywords: Postwar period, Luis Vives Institute, neo-Thomism.

1. Introducción

La imagen de que con la victoria rebelde en la Guerra Civil española, en el plano cultural, se impuso el medievalismo frente a las luces de la II República, suele acompañar al relato de que la dictadura militar de Franco, al menos en su primera etapa, convirtió a España en un auténtico páramo intelectual. Así, encuentra acomodo el mitema de que la filosofía aceptada por el Régimen de los años cuarenta se redujo a *tomismo*, lo que la hace carecer de todo interés.

Es cierto que la preocupación del Régimen por la Filosofía fue importante y desde antes de acabar la guerra. Por un lado, había que depurar España de las tradiciones de pensamiento *extranjerizantes* que dominaron la etapa anterior, las cuales consideraban preñadas de liberalismo o socialismo. Por otro, el pensamiento filosófico considerado auténticamente español por Menéndez Pelayo, es decir, la teología católica, se ponía al servicio de la legitimación cultural del “alzamiento” y orientaba tanto el dispositivo para el proceso de *etnificación* en marcha como la biopolítica que empezaba a desplegar la dictadura¹. ¿Pero en qué resultó tal preocupación? ¿Qué efectos directos tuvo sobre el campo filosófico? Presa de tópicos, como que todo se polarizó entre integristas católicos y falangistas liberales o que, la actividad académica se redujo a comentar a Tomás de Aquino, los lugares comunes de los relatos sobre lo que ocurrió con la Filosofía española tras abril de 1939 y el proceso de depuración del profesorado, que entre otras cosas disolvió y dispersó a la llamada Escuela de Madrid, se han venido revisando desde la actual Sociología de la Filosofía. Esta es una perspectiva investigadora que durante la última década ha generado una serie de trabajos que desmienten o matizan algunas de las afirmaciones corrientes –y por tanto, recurrentes en la historiografía– sobre el campo filosófico del franquismo. Aquí pensamos que aquellas inercias interpretativas a veces no sólo responden a unas *creencias* –en un sentido orteguiano– poco cuestionadas, sino a la falta de una cultura epistemológica adecuada y al excesivo uso de fuentes secundarias, en detrimento de un trabajo de documentación preciso: es posible que tenga que ver con una concepción de la historia de la filosofía enajenada de las ciencias sociales. Y también, con la memoria de quienes la vivieron y la posmemoria de sus discípulos. Que si bien se nos revelan fundamentales para comprender el pasado, necesita ser contrastada con la historiografía y los datos empíricos que nos proporciona la documentación.

En este texto se hará hincapié en una advertencia fundamental de la Sociología de los intelectuales de Pierre Bourdieu, que avisó sobre el problema de sincronizar campos sociales que obedecen a lógicas distintas². Eso se hará en favor de un pensar relacional que a la vez que sitúa la dependencia relativa del campo filosófico –como podría pasar con el literario o artístico– respecto al político o de poder, da cuenta de que nunca caminan al unísono y que presentan una historia particular diferenciada. De tal modo se mostrará, a través del análisis del Instituto de Filosofía Luis Vives del CSIC, el principal centro de formación del profesorado universitario español de

¹ CAYUELA, S., *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014.

² BOURDIEU, P., *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 13-51.

filosofía en las dos primeras décadas del franquismo, de qué modo las tremendas determinaciones ejercidas por el Régimen nacional-católico eran asimiladas en el seno del mismo, provocando manifestaciones más plurales y díscolas que las pretendidas desde el poder político o las imaginadas o representadas por una parte del gremio filosófico hasta la actualidad. Así, el marco teórico de este texto mostrará la necesidad de conectar la posición del mundo de la filosofía respecto al campo del poder en los años cuarenta, mostrando su grado de dominación, con la estructura objetiva de las posiciones institucionales y las disposiciones intelectuales de sus agentes. Combinando análisis documental de archivo, comentario directo de textos y revisión bibliográfica, replanteará algunas afirmaciones sobre la filosofía española durante la etapa autárquica de la dictadura militar de Franco y presentará nuevas perspectivas para intentar elaborar un conocimiento más crítico y reflexivo de ese importante momento no sólo para la historia intelectual de la España contemporánea, sino también para una presencia privilegiada de la Filosofía en su sistema de enseñanza. El espacio sólo permitirá quedarnos en un nivel programático.

2. Las historias de la filosofía española durante el primer franquismo

Entre los deberes del oficio de historiador se encuentran los de relativizar las afirmaciones de la memoria, señalar sus mitos, identificar sus reduccionismos, analizar los motivos de sus deslizamientos y sus usos ideológicos. En ese sentido, deben de someterse a estudio tanto las memorias colectivas, como la historiografía que puede haberse visto guiada por interpretaciones o relatos poco plausibles desde un punto de vista empírico. Por ello y para el caso de la posguerra española, consideramos importante emprender un análisis crítico de las visiones dominantes acerca del campo cultural y sus diferentes subcampos, como es el filosófico, pues pueden haber conformado un *a priori* interpretativo pre-reflexivo que desvía cualquier nueva indagación o simplemente desmotiva para emprenderla.

Dicha *creencia* de cómo fue la filosofía española durante los años cuarenta se apoya al menos en dos ideas que hay que matizar. La primera de ellas es que la vida cultural del Régimen se polarizó en posiciones irreconciliables entre sí. La segunda, una idea equivocada acerca del *tomismo* y de las prácticas filosóficas concretas de aquella década en el seno de la filosofía más oficial. Respecto a la primera, así quedó establecido en una obra de referencia como fue el libro de Elías Díaz *Pensamiento Español 1939-1975*, que publicó Cuadernos para el Diálogo en 1978. Partir de las diferentes perspectivas ideológicas dadas en el seno del “Movimiento” permitía dibujar tres líneas de análisis: en primer lugar, la monopolización de la enseñanza universitaria por parte del *tomismo*, que pondría en el centro de la producción investigadora y de la enseñanza de la filosofía a la escolástica medieval o la recepción de la Escuela de Salamanca. De ese modo, se excluiría cualquier referencia filosófica moderna o contemporánea del campo filosófico oficial, reclusando a la Filosofía sobre sí misma y mimetizándola con la Teología. Por otra, seguiría vigente el “menéndez-pelayismo” dispuesto ideológicamente durante la Guerra y la referencia a la tradición del pensamiento reaccionario español. En esa línea, tendrían un lugar importante autores como Donoso Cortés y Ramiro de Maeztu en cuanto a la definición de lo español y a la

configuración de una filosofía de la historia –a la que también contribuyó Manuel García Morente tras su conversión–, que hizo renacer la imagen de España como espada de la Contrarreforma y presentó a la acción contrarrevolucionaria del ejército sublevado como una nueva Reconquista. Estos enfoques convivirían sin problemas y a ellos se les enfrentaría –especialmente al primero– la actitud abierta de un falangismo *liberal* y moderno que representaban hombres como Pedro Laín Entralgo o Antonio Tovar, quienes abrirían un nuevo ciclo en la historia del pensamiento español años después, sobre todo, tras la llegada del ministro Joaquín Ruiz Giménez al Ministerio de Educación en 1951³. En ese sentido y en un libro publicado el mismo año que el de Díaz, José Luis Abellán señalaba que la influencia de Xavier Zubiri en este último grupo llevó a una ampliación del mismo para constituirse en un movimiento marcado por el espiritualismo cristiano y en el que entraron Julián Marías o José Luis López-Aranguren, indicando además que sus actitudes liberales e ilustradas favorecerían la aparición de la llamada Generación del 56. El origen de la revista *Theoría* (1953), según Abellán primer movimiento “serio” de Filosofía de la Ciencia producido en la posguerra, se situaría en ese ambiente. Con esa línea del espiritualismo cristiano también confluiría Eugenio D’Ors⁴.

Asumiendo con matices tal enfoque, la influyente y actualizada obra de Jordi Gracia vendría a asentar la idea de que el liberalismo sobrevivió de modo larvado durante los años cuarenta, para después renacer, gracias a aquel grupo falangista⁵. Esta sería una visión que más que considerar el campo filosófico y cultural español de los cuarenta como un simple erial, como popularizó la conocida obra de Gregorio Morán sobre José Ortega y Gasset⁶, o un *tiempo de silencio*, lo pensaría como un barbecho que después producirá riqueza intelectual y refracción hacia la dictadura. Frente a eso, Gustavo Bueno, que hizo parte de su formación en el seno del Luis Vives, defendió la idea de la existencia de un vergel en el que la coacción sobre la libertad de cátedra o para investigar era burlada continuamente gracias al “marranismo” del profesorado en las enseñanzas medias y universitarias. De tal modo, establecía una distancia entre la situación representada por el relato señalado y la realidad⁷. Sin embargo, como señaló el filósofo Manuel Garrido, también recientemente fallecido y que como Bueno vivió de estudiante aquellos años, las posiciones del erial o del vergel viven de cegueras complementarias⁸. Porque si nos situamos de antemano en una de las dos perspectivas no se puede atender a la compleja realidad, que como todo el espacio social y cultural, presentó la filosofía española de entonces. Ese paradigma de la complejidad de los mundos sociales es el que asume este presente trabajo.

³ DÍAZ, E., *Pensamiento Español 1939-1975*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1978.

⁴ ABELLÁN, J. L., *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, pp. 44-47.

⁵ GRACIA, J., *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama, 2004, p. 23.

⁶ MORÁN, G., *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998.

⁷ BUENO, G., “La filosofía en España en un tiempo de silencio”, en *El Basilisco*, n. 20 (1996), pp. 58-59.

⁸ GARRIDO, M. y otros (eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 322-323.

Un intento de historia rigurosa reciente es el de Gerardo Bolado, para quien la filosofía española durante el franquismo puede ordenarse generacionalmente, diferenciando, en primer lugar, a la Generación del 36, a la que pertenecerían tanto los herederos de José Ortega y Gasset del interior como del exterior, como el grupo de falangistas zubirianos entre los que destacó Laín. En dicha generación también se encontraban los catedráticos neo-tomistas de la Universidad Central y de Barcelona durante los años cuarenta, tales como Santiago Ramírez, Ángel González Álvarez, Antonio Millán Puelles, Guillermo Fraile, Jaime Bofill, etc. Fueron realmente estos, vinculados al Luis Vives, quienes depuraron el campo académico de todo rastro de orteguismo, colocando buena parte de los “mandos” del mundo filosófico en manos del Opus Dei. Junto a esta generación, en tanto que heredera de la misma, convivió la Generación de Catedráticos de Posguerra, que es la de aquellos que se formaron en la Facultad de Filosofía madrileña o en la Universidad jesuita de Comillas bajo el tipo de actividad filosófica que habían consolidado los anteriores, por lo que despegaron sus carreras intelectuales en un ambiente altamente clericalizado. Provenientes en bastantes casos de capas rurales o de la clase media, Francisco Vázquez García ha puesto de relieve de qué modo estos *herederos* que hicieron méritos propios para comenzar carrera estaban predispuestos a la sobrevaloración de una filosofía puramente escolar y sistemática, sujeta a las formas académicas, escolásticas y cerradas de filosofía frente a las más literarias, ensayísticas y abiertas, tal y como había promovido la escuela orteguiana. Aquella generación se encontró a partir de los años 1950 una institución filosófica normalizada con sus rutinas intelectuales e institucionales establecidas, normalización que ellos mismos contribuyeron a reproducir especializándose en el comentario y divulgación de corrientes europeas antiguas, modernas o actuales. Por último, en las postrimetrías de la dictadura apareció un tercer grupo que sería la llamada Generación de Filósofos Jóvenes, que Aranguren clasificó entre “analíticos”, “dialécticos” y “neo-nietzscheanos”. Estos trabajaron por importar las corrientes europeas de filosofía más rupturistas y críticas en España en el contexto del enfrentamiento consciente a la cultura y a la violencia ejercida durante décadas por la dictadura⁹.

3. Aportaciones desde la Sociología de la Filosofía

Desde los últimos años la Sociología la Filosofía española ha aportado diversas contribuciones al conocimiento de la Historia de la Filosofía en los casos de España y Francia, sobre todo respecto a la segunda mitad del siglo XX¹⁰. Con ello, se ha puesto de relieve la utilidad que supone utilizar el arsenal de la Sociología para el trabajo historiográfico como tal y se ha contribuido al incremento de la reflexión e interpretación crítica de los textos, mostrando su conexión y dependencia con las trayectorias

⁹ BOLADO, G., *Transición y recepción: la Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001. Una problematización de las perspectivas posibles en VÁZQUEZ, F., *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Ábada, 2009, pp. 15-32, pp. 390-391, y una interesante discusión de Gerardo Bolado en una reseña en *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano*, n. 17 (2012), pp. 333-338.

¹⁰ Una recopilación de publicaciones hasta 2015 en el siguiente enlace: <http://sociologyofphilosophy.blogspot.com.es/2014/11/cuatro-anos-de-sociologia-de-la.html>. [Fecha de consulta: 26 de febrero de 2018].

intelectuales y vitales de los filósofos. Su aportación da herramientas imprescindibles para elaborar una historia material –que no materialista– de la filosofía española.

Una de las premisas de las que se parte es la de no entender la creación filosófica como un desarrollo “puro” al margen del contexto, pues este es el que establece las condiciones de posibilidad del pensamiento o de la producción de los textos. Así, sin renunciar a la historia interna del desarrollo de los conceptos y teorías filosóficas –esto es, a la lectura directa del texto filosófico–, se recurre a la historia, la biografía o al análisis sociológico, con el objetivo de desvelar las diferentes capas de “sentido” que muestra o esconde una obra, que configuran su estructura y finalidad. La idea es que no se puede entender la actividad filosófica de un modo inmanente, al margen de los condicionamientos que producen sobre el filósofo creador el campo filosófico en el que se encuentra inmerso, como heredero o discípulo, como opositor o compañero respecto a otros; o como pretendiente a maestro, como aspirante a influir en otros filósofos o entre un público mundano. Si se reconoce dicho condicionamiento de los que son los interlocutores virtuales –a la hora de componer el discurso– o reales –cuando se elabora y se publica– la autonomía absoluta del texto se nos aparece como una mera ilusión. Por lo tanto, la perspectiva material puede permitir medir mejor el nivel de creatividad de una obra que el limitarse a los meros recursos hermenéuticos. Respecto a lo dicho, trabajos de referencia son el citado de Francisco Vázquez, *La filosofía española. Herederos y pretendientes*, pero especialmente para el caso que nos ocupa, *La norma de la filosofía*, de José Luis Moreno Pestaña. En la primera, se propone dividir el campo filosófico español de las últimas décadas (1963-1990) en dos grandes redes: una “red oficial” guardiana de un canon filosófico centrado en el comentario de textos consagrados por la tradición, la cual estaría compuesta de “herederos” de los profesores que se colocaron en la universidad durante los primeros años del franquismo, ante todo en la Universidad Central –reconvertida en la Complutense–. Muchos de ellos serían o bien clérigos, o bien miembros del Opus Dei (González Álvarez, Millán Puelles, Adolfo Muñoz Alonso, Sergio Rábade...). La otra sería una “red alternativa” que derivaría en diferentes “polos” (escatológico, científico, artista) y nódulos compuestos por “pretendientes” que van a estar subordinados institucionalmente –aunque no intelectualmente– a los primeros, como los constituidos en torno a Aranguren, Bueno, Garrido o Manuel Sacristán. En mayor o menor medida en las dos redes y sobre todo en sus posteriores discípulos existiría la tendencia a olvidar la filosofía española de anterior a la guerra y a los filósofos exiliados. A su vez, las dos grandes redes de pensadores presentarían diferentes formas de socialización filosófica, pues la llamada “red oficial” (los “herederos”), que se identifica con el tipo de filosofía predominante tras la Guerra Civil, se desarrolla en las instituciones de investigación y educación superior, especialmente el Luis Vives, mientras que la denominada “red alternativa”, se vincula a una filosofía subordinada en el ámbito académico pero que acabó convirtiéndose en hegemónica en el plano de la consagración intelectual.

¿Cómo era o se gestó esa “red oficial” durante la etapa autárquica del franquismo? José Luis Moreno Pestaña muestra de qué modo la ruptura definitiva con Ortega que se consolida desde la segunda mitad de los años 1950, es paralela al establecimiento de un “canon” (dominante dentro del grupo de la filosofía “oficial” y sus herederos) para la actividad filosófica académica centrado en el comentario de textos y el repliegue de la

filosofía frente a su diálogo con las ciencias sociales y naturales. Así, subraya un elemento de importancia: dicha norma de producción intelectual no estaba asentada en los años cuarenta, pues aún convivían diferentes modelos de producción filosófica heredados del periodo republicano, y esa es una cuestión central para una historia de la filosofía española del presente. Poniendo de relieve de qué modo la Guerra Civil afectó a las trayectorias intelectuales de un amplio número de filósofos, señala a quiénes tuvieron un papel destacado, quiénes lo perdieron con la guerra y quiénes lo aumentaron gracias a la misma. Como ejemplo de actividad filosófica en el interior dedica un extenso análisis al debate que llevaron a cabo Julián Marías y Laín Entralgo en torno al concepto de “generación”, el cual había sido popularizado en España por Ortega en la década anterior. Al primero, siempre vinculado a su maestro, se le había suspendido tempranamente la tesis doctoral y cerrado las puertas de la Universidad, mientras que el segundo había disparado su carrera a través de su activa militancia en FET y de las JONS. Marías estaba dividido entre la tutela de Zubiri y la de Ortega, buscando sitio para la filosofía de este invitándolo a adaptarse al canon emergente, mientras que Laín se acercó pronto al primero, a quien ayudó a asegurar su sostén económico tras el rechazo del filósofo vasco a continuar en la Universidad. El magisterio de ambos maestros, y sobre todo el distanciamiento que por entonces mantenían respecto a cuestiones fundamentales de sus filosofías, impregna y condiciona los argumentos de los discípulos en el debate que llevaron a cabo, cuya discusión en materia de relación entre filosofía, ciencias sociales y el problema de la historicidad del ser humano estuvo a la altura de cualquier confrontación filosófica internacional de entonces¹¹.

Este debate pone de relieve cómo la guerra no truncó todos los desarrollos internos de la filosofía comenzados en los periodos anteriores. Bajo las nuevas condiciones, sobrevivieron problemáticas intelectuales importantes y no se cortó con la atención a las novedades europeas: eso indica que quizás hay que plantearse el conocimiento del campo cultural desde sus propias lógicas y tradiciones, antes que desde las adhesiones políticas que supuestamente tenían sus representantes. Eso ayudaría a explicar por qué algunas de las obras filosóficas escritas o publicadas en España durante los cuarenta fueron de las más relevantes del siglo y poco tenían que envidiar al contexto europeo: *Naturaleza, Historia, Dios* de Xavier Zubiri –con buena parte de los textos escritos antes de la guerra–, *La idea de principio en Leibniz* de Ortega y Gasset, *El conflicto de las generaciones* de Laín Entralgo, la *Historia de la filosofía* o *El método de las generaciones* de Julián Marías, el *Sócrates* de Antonio Tovar o *El secreto de la filosofía* de Eugenio D’Ors, desdichan sobremanera la idea de un simple páramo en materia filosófica. Por otra parte hay que recordar que la cultura y la filosofía española cultivadas en libertad en el periodo de la República sobrevivieron –tras incontables e irrecuperables pérdidas humanas en el conflicto– gracias al exilio en América, fundamentalmente Estados Unidos, México, Argentina o Venezuela. En ese sentido, exilios interiores o exteriores abrieron posibilidades a ricas trayectorias intelectuales que difícilmente podrían haber tenido lugar en el seno de la oficialidad académica de la dictadura¹².

¹¹ MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 117-120.

¹² CASTRO, A., “Exilio y posibilidad. La influencias mutuas entre Américo Castro y Xavier Zubiri”, en *Cahiers d’Etudes des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, n. 1 (2014), pp. 19-40.

4. Lógica diferenciada de campos: el Instituto Luis Vives de Filosofía

En este apartado se mostrará que las fuertes injerencias que el franquismo ejercía sobre la investigación y docencia de la Filosofía en España no fueron acompañadas por una asimilación directa del clasicismo cristiano o de la mitología medievalizante que la propaganda del Régimen había elaborado desde la Guerra Civil y que se exhibía sin escrúpulos en los libros de texto de primaria o enseñanza media. Ocurre que cuando se habla de procesos disciplinarios, confesionalizadores o de control, o incluso de Estado totalitario, a veces se dibuja a las sociedades excesivamente encuadradas, mecanizadas o alienadas; se olvida que se habla de sujetos y no de objetos. Eso puede suceder porque no se baja al terreno de los documentos y fuentes directas intentando reconstruir cómo eran las relaciones sociales, pues ese trabajo siempre pone de manifiesto que los aparatos o mecanismos de control no han sido tan efectivos como algunas veces se les imagina. Durante la época que nos ocupa la sociedad española se vio sometida a una brutal represión política y a un proyecto de país nacional-católico que sin ser del *todo* totalitario sí obedecía al menos a un fin ambicioso de uniformización y eliminación de la diferencia política. Sin embargo, cuando se atiende a la vida cotidiana la investigación empírica se encuentra, junto a cierta ineficacia de los aparatos de Estado, con una “zona gris” que da lugar a una gama de actitudes sociales irreductible a la división entre vencedores y vencidos, adeptos al Régimen y sufrientes del mismo, así como de estrategias de supervivencia y resistencia -en el sentido dado por James Scott- frente a los proyectos disciplinarios y de dirección de las vidas desplegados por la dictadura. Un claro ejemplo fue el de la extendida práctica del estraperlo, que se convirtió tanto en una solución frente al hambre como en manifestación del rechazo consciente o inconsciente de la política socio-económica autárquica por parte de los sectores más desfavorecidos de la población¹³.

El campo filosófico también tuvo su estraperlo. A la “filosofía oficial” del franquismo se le señaló como objetivo prioritario la revitalización del pensamiento tomista y la elaboración de una tradición filosófica puramente española que tomase por referencia las figuras de Jaime Balme o Menéndez Pelayo. Pero tal revitalización o actualización implicaba no ceñirse a la mera transmisión dogmática de textos *sagrados*, como se mostrará en los siguientes apartados dedicados a la institución central de la filosofía española durante la etapa autárquica de la dictadura.

4.1. Organización institucional

En efecto, el principal canal institucional para el pensamiento filosófico aceptado por el Régimen lo representó el Instituto de Filosofía Luis Vives, que estaba especialmente relacionado con la Universidad Central. El Instituto se encuadraba dentro del Patronato Raimundo Lulio de Teología, Filosofía y Derecho del CSIC, que había sido creado en 1939, junto al Instituto de Pedagogía San José de Calasanz,

¹³ ROMÁN, G., *Delinquir o morir. El pequeño estraperlo en la Granada de posguerra*, Granada, Comares, 2015.

el Francisco Suárez de Teología y el Balmes de Sociología. Su primer director fue el dominico Manuel Barbado (1940-1945). Tras su fallecimiento le sucedió otro dominico, el padre Santiago Ramírez (1946-1947) y, tras la renuncia de este —que pasaría a Director honorario— le siguió en la labor de dirección el sacerdote Juan Zaragüeta¹⁴. Los cargos de esos patronatos e institutos del CSIC eran controlados por el Ministerio de Educación, el cual estaba copado por los pro-hombres de la extrema derecha monárquica y donde el filósofo José Pemartín era Director de enseñanza media y universitaria en los momentos de su creación. Este dimitió de su puesto en 1942 y pasó a formar parte del Consejo del Instituto¹⁵.

Teniendo en cuenta una casi total exclusión de género, un rasgo importante de su composición social fue que la dirección estuvo compuesta por un alto número de clérigos. Estos, o habían estado dominados intelectualmente por la red orteguiana y encerrados en sus propios y limitados circuitos de publicación —como los casos nombrados—, o habían sido estudiantes que entraban ahora en edad de consolidar una carrera filosófica profesional —como los casos de Manuel Mindán o Ramón Ceñal—.

La desintegración de las extraordinarias facultades de Filosofía de Madrid y Barcelona a partir de 1936 facilitó que muchos clérigos y jóvenes estudiantes, militantes del catolicismo social o de las derechas, provenientes de la burguesía liberal o del mundo rural, despegasen su carrera gracias al Luis Vives, siendo su sistema de becas una de las vías más importantes. Por ello, tiene una importancia fundamental en la historia de la filosofía española de la segunda mitad de siglo. Entre sus becarios estuvieron Raimond Panikker, Ángel González Álvarez, Vicente Marrero, Jesús Arellano, Antonio Millán Puelles, Gustavo Bueno, Carlos Paris, José Luis Pinillos, etc., es decir, la mayor parte del plantel de profesores que marcaron la filosofía académica española a lo largo del franquismo e incluso posteriormente. El propio José Luis López-Aranguren fue nombrado “asistente meritório” en la temprana fecha de 1941¹⁶. Junto a la organización se seminarios y jornadas, en el seno de la institución se empezó a publicar *Revista de filosofía* a partir de 1942. Dirigida por el sacerdote Manuel Mindán (entre 1942 y 1969), que en parte se había formado en la escuela orteguiana de la República¹⁷, en su primer periodo, que llegaría hasta 1969, escribieron desde Joaquín y Tomás Carreras Artau, Juan Zaragüeta o Miguel Cruz, hasta José Luis Abellán, Bueno, Emilio Lledó, Aranguren, Javier Muguera o Pedro Cerezo.

En paralelo a su actividad, junto a la Facultad de Filosofía de Barcelona, otra factoría fundamental de filósofos mayormente destinados a las enseñanzas medias estuvo a cargo de los jesuitas, cuyos órganos de divulgación eran revistas como

¹⁴ Archivo CSIC/ Archivo del Instituto de Filosofía Luis Vives (ATN, FLV), “Libro del registro del personal...”, 0021/0002.

¹⁵ Sobre la trayectoria de J. Pemartín: CASTRO, Á., *La utopía reaccionaria de José Pemartín. Una historia genética de la derecha española*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2018.

¹⁶ ATN, FLV, “Libro del registro del personal...”, 0021/0002.

¹⁷ SEQANE, J. B., “Manuel Mindán Manero (1902-2006). Socio-análisis de un filósofo en el centro de la red filosófica oficial del franquismo”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 53 (2011), pp. 85-104.

Cristiandad, Razón y fe y Pensamiento, que se generaban desde el restituido Colegio de Oña y la Universidad Pontificia de Comillas. Los dominicos publicaban en *La Ciencia Tomista y Estudios filosóficos*. Entre estos filósofos que siguieron relativamente al margen de una institución estatal como era el Luis Vives, destacaron Jesús Iturrioz, Joaquín Iriarte, Teófilo Urdanoz o Juan Roig Ginorella. De ese modo, la omnipresencia de la Iglesia en el terreno de la educación franquista y más en concreto, en los centros fundamentales de producción filosófica, ha sido uno de los factores que más han marcado la trayectoria profesional de un gran número de filósofos españoles. Bien por sus orígenes familiares vinculados al catolicismo social, al sacerdocio o a la militancia cristiana de base, bien por su educación en colegios religiosos o su formación en universidades católicas, entre las cuales también tendrá su protagonismo la de Navarra. Pero también, por la incorporación de unos intereses intelectuales fruto del espacio de posibilidades y los mecanismos de reproducción social que instituyó una vía que dio la posibilidad de ascender socialmente a buenos estudiantes provenientes de las capas populares, con escasos medios económicos y pocos recursos culturales extra-académicos.

En su primera fase (que situamos hasta la renuncia del padre Santiago Ramírez en 1947), la labor del Instituto fue la de nutrir la biblioteca, organizar seminarios, promover un sistema normalizado de becas y publicar libros y artículos (en *Revista de Filosofía* o *Arbor*). Además de la dirección, contó con dos vicedirectores, un secretario y un vicesecretario, recayendo la capitanía en profesores ya consagrados en el periodo anterior a la Guerra Civil. Así, Manuel Barbado era titular de una Cátedra de Psicología en la Universidad de Madrid, al igual que Juan Zaragüeta, que había formado parte de la Facultad de Filosofía organizada en torno a José Ortega y Gasset y Manuel García Morente durante el periodo democrático, mientras que el padre Santiago Ramírez había sido profesor de Teología y Filosofía en la Universidad de Friburgo desde 1923. Igualmente, el Instituto tenía en nómina –con una asignación anual fija– a un Consejo de asesores que ejercía influencia directa en la selección de becarios, en la organización de los seminarios o la composición de tribunales para las oposiciones de cátedra, por el cual pasaron el citado José Pemartín, junto a Ramón Ceñal, Rafael Calvo Serer, Roberto Saumells, Leopoldo-Eulogio Palacios, González Álvarez, Arellano, etc.

Respecto a las orientaciones temáticas y tomando como muestra el tema de las tesis doctorales, un elemento a destacar era la estrecha relación con la Psicología. En 1943 se creó un Departamento de Psicología Experimental en el seno del Instituto. Entre otros motivos esto era así porque la filosofía católica orientada por el *neo-tomismo* había hecho de la Psicología un campo de batalla en su lucha contra el naturalismo y en la defensa de la irreductibilidad del espíritu, como muy bien ejemplifica la trayectoria intelectual de los dos primeros directores, Barbado y Zaragüeta. Pero centrándonos en la Filosofía, durante la década de los cuarenta convivieron diferentes modelos de producción filosófica, incluso en el mismo seno de lo que se denomina *neo-escolástica*: especialmente uno de tipo histórico o doxográfico, que dio prioridad al comentario de textos clásicos y/o a la elaboración de una filosofía pura libre de todo contacto con las ciencias, que sería dominante, y otro de tipo

temático que priorizaba problemas filosóficos, religiosos o científicos, atendiendo a las novedades en esos campos¹⁸. Este último modelo, que sufrirá la acusación de orteguiano, vivirá su derrota a partir de 1953.

4.2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de tomismo?

Cabe hacer una importante precisión en cuanto a la cuestión del neo-tomismo, pues esta corriente podía dar cabida a ambos modelos, ya que no se limitaba a repetir la doctrina de Tomás de Aquino, Suárez o Cayetano, o de sus comentaristas, que es lo que a veces se proyecta sobre la filosofía de aquel tiempo. El *neo-tomismo* del siglo XX tenía su punto de partida en la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII del 4 de agosto de 1870. Esta, a la vez que exhortaba a hacer de Tomás de Aquino la única filosofía verdadera, animaba a enfrentarse desde ella a los nuevos problemas de la modernidad y de la filosofía contemporánea, con el objetivo de dominarlos bajo la capa de la ortodoxia católica. Así que en lugar de reducirse a un modelo escolástico o histórico centrado en el comentario de textos, el *neo-tomismo* podía usarse como una filosofía abierta a problemáticas concretas. Sus centros de difusión principales fueron la Academia Romana de Santo Tomás, la Universidad Católica de Milán, la Universidad de Friburgo (Suiza) y el Instituto de Filosofía de Lovaina (Bélgica). En este hizo su doctorado Juan Zaragüeta, que se dedicó a difundir en España la obra del Cardenal Mercier, figura a la que muchos aspirantes a hacer carrera de Filosofía durante los años cuarenta sabían que había que leer. A modo de ejemplo de lo que Bourdieu llamaría un “efecto de campo”, Leopoldo-Eulogio Palacios escribía en 1941 a su amigo Rafael Calvo Serer sobre su necesidad de aprender más filosofía, y que para ello, se había comprado los 11 tomos de la obra de Mercier que había editado la Nueva Biblioteca Filosófica y que pensaba leer sistemáticamente aquel verano, ya que esta es “la única filosofía ortodoxa científicamente buena”¹⁹. Llama la atención que sólo tres años después ganase la cátedra de Lógica que Julián Besteiro había dejado vacante con la guerra²⁰.

Especialmente promovido por la Compañía de Jesús, el primer foco de irradiación del neo-tomismo durante el siglo XIX fue Italia y ya en sus primeras recepciones en España hubo intentos de uso con intenciones modernizadoras en el campo del derecho²¹. Otro objetivo fue sacar a la filosofía *perenne* de su reclusión eclesiástica y ponerla en diálogo con la filosofía contemporánea en contextos académicos. De modo que el intento de polemizar con esta, en apertura a los desarrollos de la ciencia y teniendo como enemigos al Idealismo y al Positivismo, es lo que distingue al *neo-tomismo* del *tomismo* en sentido clásico y lo pone en posición de converger con las estrategias de actualización

¹⁸ Entre 1940 y 1950 se defendieron en la Universidad de Madrid 37 tesis, la mayoría por parte de becarios o colaboradores del Instituto. Atendiendo a sus títulos se puede corroborar dicha convivencia de modelos. Se puede consultar la lista en: <http://www.filosofia.org/ave/001/a116.htm>.

¹⁹ Carta de Leopoldo-Eulogio Palacios a Rafael Calvo Serer, 25/5/1941, Archivo General de la Universidad de Navarra (AGUN), 001/027/114-3.

²⁰ MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía, o. c.*, p. 82.

²¹ GIL CREMADES, J. J., *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 155-180, 323-337. Sobre la recepción del neotomismo: HUERGA, A., “La recepción de la *Aeterni Patris* en España”, en *Scripta theologica*, n. 11 (1979), pp. 539-541; FORMENT, E., “Neoescolástica y 98. Otra lectura de la crisis de Fin de siglo”, en *Anuario filosófico*, n. 31 (1998), pp. 109-146.

del pensamiento reaccionario que se llevó a cabo por parte de las derechas europeas, incluida la española, especialmente por las vías del vitalismo y la fenomenología. Esa disposición como arma contra la razón científica moderna implicaba que la corriente nunca fue un movimiento filosófico homogéneo, y tampoco lo fue en el seno de la filosofía oficial franquista representada por el Luis Vives –los debates en el seno de Instituto recogidos por *Revista de Filosofía*, dan cuenta de ello–. Así, si el principal representante del neo-tomismo fue Santiago Ramírez, su modelo filosófico dista del de Zaragüeta, también considerado neo-tomista. Proveniente de una familia de agricultores, el primero había sido llamado para sustituir a Ortega en su cátedra de Metafísica tras la guerra²² tras hacer una brillante carrera filosófica en el seno de la Orden dominica, siendo profesor de Teología moral de la Universidad de Friburgo (entre 1923 y 1945). Rechazó el ofrecimiento de tal cátedra aunque se hizo cargo, por mandato de su Orden, de la dirección del Luis Vives en 1945, aunque dimitirá en dos años: su objetivo era el comentario y la elaboración filosófica en latín de un sistema metafísico, para lo cual no quería distracciones mundanas. Sin embargo Zaragüeta, de especial influencia personal e intelectual en Zubiri, caracterizó toda su carrera por poner en diálogo vitalismo bergsonian, neo-tomismo y ciencias naturales, especialmente la Psicología.

Esas orientaciones relativamente abiertas producían tesis doctorales como las de Ángel González Álvarez o la del propio Leopoldo-Eulogio Palacios. Mientras que el primero conectó el neo-tomismo con la filosofía de Heidegger y Marcel, el segundo, cuya tesis dirigió Zaragüeta, conectó a Juan de Santo Tomás con la fenomenología de Husserl, a quien Antonio Millán Puelles también dedicó la suya. Así, el filósofo dominico Ramón Ceñal, miembro del Consejo del instituto especialmente dedicado a la obra de Heidegger, disertaba en un Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Mendoza (Argentina), de qué modo el tomismo de los dos primeros tenía “flexibilidad suficiente para auscultar con afán de comprensión e inteligencia la más nueva y viva problemática del pensamiento moderno”²³.

De modo que los aspirantes a ejercer carrera profesional –especialmente becarios– podían elegir temas en los que demostraban tanto su conocimiento de la historia onto-epistemológica de la Filosofía, como su capacidad para poner en diálogo lo más oficial con problemáticas o autores actuales, asumiendo en sus elecciones muy pocos riesgos intelectuales. Pero por otro lado, aquellos que gozaron de una posición académica e institucional dominante y respondían a un tipo diferente de socialización filosófica podían plantear publicaciones aún más abiertas y arriesgadas. Como se verá en el siguiente apartado, las carreras filosóficas de Pemartín y Zaragüeta ejemplifican claramente esta última posición, para la cual había que disponer de un capital cultural del que no lo hacían, por su juventud o condición social, aquellos que apostaban por un modelo escolástico y “oficial”. Estos estaban muy cercanos al modelo de filosofía abierto que irradiaba Zubiri, que en los cuarenta era el verdadero foco de la creación filosófica y que permanecía, a su modo, abierto al realismo que heredó de Lovaina.

²² MORENO PESTAÑA, J. L., *La norma de la filosofía, o. c.*, pp. 68-70.

²³ CEÑAL, R., “La filosofía española contemporánea”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, 1949, tomo I, p. 422.

Un ejemplo de la tensión entre modelos fue la lucha llevada a cabo por parte de Zaragüeta por la creación de la Sección de Filosofía Científica en 1948. En una circular interna denunciaba la ignorancia de “unos filósofos de la vanidad, de una filosofía forjada de espaldas a la experiencia científicamente conducida” e invitaba a sumarse a tal iniciativa a un amplio plantel de filósofos de adscripciones políticas bien diferenciadas, junto a científicos como López Ibor o Rey Pastor. En su carta colectiva reclamaba la presencia de la Filosofía en academias de ciencias exactas, medicina, farmacia, física y química, etc.²⁴. La influencia del modelo orteguiano era notable. Ya en 1953, Zaragüeta seguía con las intenciones de asentar una tradición de filosofía de la ciencia en España y conectarla con el ámbito internacional. Por ejemplo, en ese sentido informaba a Rafael Calvo Serer, con quien por entonces mantenía tensiones muy serias, de su intención de pedir el ingreso de la Sociedad Española de Filosofía –que había sido creada en el seno del Luis Vives en 1949– en la *Union Internationale de Philosophie de la Science* durante la reunión plenaria que tendría lugar en Bruselas ese mismo año, y a la que acudió Pemartín en calidad de vocal y director de la Sección de Epistemología²⁵. Fue de este tipo de iniciativas de donde surgió la revista *Theoría* –en cuyo primer número escribió el último nombrado– y no del falangismo “liberal”.

De modo que ese modelo relativamente abierto de Filosofía, que si partía del neotomismo podía dialogar con la concepción filosófica de Ortega respecto al sistema de enseñanza universitario, fue el que promovió Zaragüeta durante sus primeros años de dirección del Luis Vives, la cual se extendió hasta 1963, cuando le sucedió González Álvarez. Un ejemplo de investigación bajo el mismo sería el de la tesis doctoral de Carlos Paris. Este había militado en el Frente de Juventudes y estaba relacionado tanto con el grupo de Laín y Ruíz-Giménez a través del Instituto de Cultura Hispánica, como con Rafael Calvo Serer, que dirigía la Sección de Filosofía de la Cultura del Luis Vives. Su tesis, defendida en 1950, fue dirigida por Yela Utrilla y sus primeras publicaciones estuvieron en la línea de la defensa del realismo y de la fundamentación metafísica como solución a los problemas de la filosofía y de la física, pero sirviéndose de autores actuales de la Filosofía de la Ciencia francesa, como Émile Meyerson y Gastón Bachelard. Su primer libro sería publicado por la Sección de Calvo Serer en 1952 con el título *Física y filosofía. El problema de la relación entre ciencia física y filosofía de la naturaleza*, y la complejidad y riqueza de su elaboración da buena cuenta de cómo la filosofía de los años cuarenta desarrollada en los centros más oficiales no cortó con redes internacionales ni pudo desatender los mismos problemas filosóficos que se trataban en Europa, como tampoco desconocer la actualidad de la física-matemática de su tiempo²⁶.

²⁴ Circular de Juan Zaragüeta, 28 de noviembre de 1948, ATN, FLV, C-14/01, 370-401.

²⁵ Carta de Juan Zaragüeta a Rafael Calvo Serer, 01/01/1953, AGUN, 001/044/0479.

²⁶ Carlos Paris accedió, en su día, a entrevistarse con el autor de este trabajo para dialogar de estos temas. Sin embargo, su fallecimiento lo impidió. Sirvan estas últimas líneas como sentido homenaje y agradecimiento.

4.3. *El Luis Vives y el papel de la Filosofía en el nuevo Bachillerato franquista*

No se puede comprender la importancia dada a la Filosofía durante la etapa que nos ocupa sin atender a su papel en el nuevo Bachillerato organizado por la dictadura desde antes de concluir la guerra. Heredia Soriano ya señaló que el “poder filosófico”, como uno de más de los poderes del Estado, tuvo su reglamentación más acabada y precisa en el caso de la enseñanza media²⁷. Pensada como una disciplina llamada a hacer de contrapeso frente al positivismo y los envites de las ciencias hacia las creencias religiosas, la Filosofía contó –junto al Latín– con una presencia privilegiada en comparación con otros sistemas educativos europeos. Orientada por Zaragüeta y Pemartín bajo el ministerio de Pedro Sainz Rodríguez, las orientaciones básicas acerca de la Filosofía contenidas en la Ley de Bachillerato de 1938 y sus posteriores desarrollos bebían de las corrientes neo-tomistas apuntadas. En unos cursillos impartidos para maestros en Pamplona en plena guerra, Pemartín habló de la necesaria incorporación de los estudios humanísticos como base de una educación integral²⁸. Estos estudios debían de ser los protagonistas en la etapa de Bachillerato y tanto la Filosofía como el Latín se defendían como “asignaturas de concentración” que debían de darle sentido a todo progreso tanto espiritual como nacional.

Pese al relato bien asentado, la primera intención de la Ley de 1938 no reducía la formación filosófica a lo que vulgarmente se entiende por tomismo, aunque se declare el privilegio de este. En el preámbulo de la misma ya se le daba un lugar destacado tanto a la *Filosofía* como a la *Historia de la Filosofía* como complementos necesarios de la formación humanística y religiosa. Siendo el objetivo principal una recatolización de España compatible con su modernización económica, la enseñanza de lo clásico debía de desarrollarse inspirándose en el humanismo español que despuntó en el siglo XVI, considerado de impronta estoica. Las enseñanzas quedaban repartidas en siete cursos, formando siete grupos. El primero era el de Religión y Filosofía, siendo esta cursada los tres últimos años. Otro grupo sería el de Cosmología, cursado durante los siete años y compuesto por las primeras nociones sobre el mundo y los modernos descubrimientos de la Física, la Astronomía y Ciencias Naturales. Respecto a los tres cursos de Filosofía, que constaban de tres horas semanales (Religión dos), las mismas que Latín, Griego o Lengua y Literatura española, el primero trataba de una *Introducción a la Filosofía*, el segundo *Teoría del conocimiento y Ontología* y el tercero *Exposición de los principales sistemas filosóficos*.

Para atender mejor al diseño ministerial de la enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato además que la propia ley habría que analizar dos concreciones: la del currículum, con los llamados cuestionarios, aprobados por Orden ministerial de 14 de abril de 1939, y los libros de texto, que son las disposiciones que realmente enmarcaban el trabajo de los docentes. Veremos la primera.

²⁷ HEREDIA SORIANO, A., “La filosofía en el Bachillerato español (1938-1975)”, en VV.AA., *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, p. 84.

²⁸ PEMARTÍN, J., “Los orígenes del Movimiento”, en VV.AA., *Cursos de Orientaciones Nacionales de la Enseñanza Primaria (Pamplona, 1-30 de junio de 1938)*, Burgos, Hijos de Santiago Rodríguez, 1938, p. 1.

El primer curso concretó su nombre en *Introducción a la Filosofía*, y se componía de tres bloques: uno de Lógica, destinado a la enseñanza de conceptos básicos de lógica elemental, así como del silogismo, los razonamientos deductivos e inductivos, la demostración y la clasificación de las ciencias. Un segundo bloque era de Psicología, de matriz neo-tomista, y por último un bloque de Ética dedicado al conocimiento, la ley y la conciencia moral. Por su parte el segundo curso, *Teoría del conocimiento y Ontología*, estaba destinado a familiarizar al alumnado con las temáticas y problemáticas gnoseológicas tradicionales (verdad, certeza, el origen del conocimiento, los enfrentamientos entre idealismo y realismo, tipos de conocimiento...) y también de Ontología, estando constituido por siete unidades dirigidas a exponer los conceptos fundamentales de la metafísica aristotélico-tomista. En el tercer curso, la asignatura *Exposición de los principales sistemas filosóficos* se componía de dieciséis temas de Historia de la Filosofía al uso, desde los presocráticos a la filosofía actual. Así, Platón y Aristóteles contaban con una unidad, la filosofía helenística con otra, otra estaba dedicada a los neoplatónicos, la quinta a la patrística y San Agustín, la sexta al origen y desarrollo de la escolástica, la séptima a Tomás de Aquino, Buenaventura y Escoto, la octava al Renacimiento y Luis Vives, la novena a Francisco Suárez y Juan de Santo Tomás, décima al racionalismo (Descartes, Malebranche, Espinosa y Leibniz), undécima al empirismo inglés, la duodécima evitaba el término Ilustración para pasar a llamarse “Deísmo, sensualismo y materialismo en el siglo XVIII. La Enciclopedia y sus impugnadores españoles”, la trece a Kant y el idealismo alemán, la catorce a Balmes y la Filosofía española del siglo XIX, la quince al positivismo y la última a la “filosofía cultivada en la actualidad”²⁹.

Ni Descartes, ni Kant, ni los enciclopedistas, ni tampoco el positivismo estaban excluidos del temario y si bien seis de los dieciséis temas se pueden considerar de filosofía tradicionalmente católica, Tomás de Aquino compartía unidad con otros dos autores. ¿En qué sentido se puede decir que el primer equipo de educación del franquismo rebajó la filosofía a filosofía tomista? Para matizar este asunto y aclarar qué se entendía desde el propio ministerio por la Filosofía que se debía de practicar, es muy explicativa la orientación fundamental que se desarrolla tras la exposición del temario en los cuestionarios. En la misma se hace especial hincapié en la especificidad de la Filosofía como disciplina y sus diferencias sustanciales con otras, pues demanda un método particular de enseñanza y unas disposiciones especiales por parte de los catedráticos. Así, se señalaba:

La índole de la Filosofía no puede cristalizarse en moldes hechos de antemano, cuya aceptación deba de imponerse desde la cátedra a los alumnos, o a su vez desde la magistratura del Estado a los señores Catedráticos. Esto sería tanto como venir a matar el germen de espontaneidad que la admiración de las cosas debe suscitar en el hombre para convertirle en filósofo³⁰.

²⁹ “Orden de 14 de abril de 1939 aprobando los Cuestionarios de Enseñanza Media”, B.O.E., 8 de mayo de 1939, Cuestionario de Filosofía, p. 2.

³⁰ *Ib.*, p. 3.

Es cierto que el Estado debe de tener la potestad para orientar en lo general estos estudios, los cuales representan una parte “importantísima” de la enseñanza secundaria, para lo que debe de tener en cuenta la autoridad y consejo de la Iglesia Católica, ahora bien:

Ninguna posición filosófica podrá satisfacer las aspiraciones docentes del nuevo Estado si no posee suficiente poder asimilador para recoger en el seno de una doctrina sólida y firme todo lo que de positivo se ha dicho en el mundo acerca de las cosas³¹.

Eso quiere decir que lo que definiría la enseñanza de la filosofía era dotar al alumnado de competencias para asimilar bajo el manto del nacional-catolicismo cualquier posición contraria, a las cuales había que conocer. En ese sentido, la capacidad de reconocer las novedades o ventajas de teorías científicas o filosóficas contrarias a la doctrina oficial del nuevo Estado se encontraba dentro y no fuera de la misma. Como pasará en la enseñanza universitaria, el papel asignado a la Filosofía era fundamental, no porque a través de ella se ignorasen teorías científicas o autores heterodoxos, sino porque su función consistiría en disolverlos gracias al papel integrador y asimilador del neo-tomismo importado de Lovaina y otros centros del neo-escolasticismo moderno³². De tal modo, acudir a la *filosofía perenne* tenía dos cometidos fundamentales: evitar el “método historicista, que puebla los entendimientos juveniles de erudición sin sostén formativo”, en clara alusión a la escuela orteguiana, y segundo, tener en cuenta la verdad y su necesidad de que quede transpuesta en un sistema conceptual acorde con el catolicismo. Las propias orientaciones daban armas para ello. Tras insistir en la utilidad de la Filosofía para hacer más reflexivas y completas el resto de disciplinas, que cobrarían sentido gracias a aquella, el documento insiste en la necesidad de situar a los filósofos y los problemas filosóficos en el tiempo histórico adecuado.

Por una parte, el profesor debe de mostrar cómo perduran los mismos problemas, pero no debe, en cambio, detenerse a hacer revista de opiniones y sentencias dispares y contrarias por el mero gusto de contraponer nombres y ostentar erudición sin fundamento educativo. Los errores diversos en que hayan incurrido los filósofos –quien cree en la verdad tiene que creer también en el error– serán impugnados con argumentación sólida, y respetará en las grandes producciones del pensamiento humano, aun en los elementos que discrepen de la *philosophia perennis*, la impronta del genio que los hizo. Los alumnos deben de encontrar provecho en cualquiera de los autores estudiados y sobre todo en los diferentes sistemas filosóficos. Por medio de la contextualización, el alumnado aprendería el sentido de sus propuestas y también de sus errores, al ser comparados con la *filosofía que siempre perdura*:

El hecho de que haya autores que sólo pueden justificarse dentro de la circunstancia de su época dará ocasión a señalar, siempre que se pueda, los motivos que determinaron la discrepancia de ese autor con los principios o consecuencias legítimas de la filosofía perdurable³³.

³¹ *Ib.*

³² En puridad, no se deben usar como sinónimos neo-tomismo y neo-escolástica, porque esta última supone la apertura del canon hacia autores como San Buenaventura, por ejemplo, pero por no dotar al texto de un carácter farragoso, se ha evitado tener en cuenta tales distinciones.

³³ *Ib.*, p. 4.

Rebajar la actividad filosófica a ensalzar la figura de Tomás de Aquino, comentarlo a él o a sus comentadores, o considerar verdad únicamente lo que el tomismo representase, mostrando todo lo demás como un error, quedaría quizá para lo que acabasen haciendo las órdenes y congregaciones religiosas en sus colegios, pero no era la intención de la Jefatura que Pemartín comandaba, tal y como revelan los matices apuntados y la propia trayectoria filosófica tanto del jerezano como de Zaragüeta, ambas y a su modo influidas por Ortega o Bergson. La neo-escolástica aquí se tomaba tal y como era desde sus principios: un intento de sacar a la filosofía oficial de la Iglesia de los seminarios y ponerla en diálogo con la modernidad, disolviendo esta en la ortodoxia, pero también, manteniendo cierta permeabilidad de esta última. Se trataba por tanto de un modelo abierto –en tanto que modalidad de práctica–, de filosofía, que entre otras cosas la disponía a tener en cuenta los desarrollos científicos. El mismo modelo que pugnó en los años cuarenta y comienzos de los cincuenta por la hegemonía en el seno de un Instituto Luis Vives en el que los orientadores de aquella ley ocupaban posiciones dominantes.

4.4. Estraperlo filosófico

Volviendo al libro de Carlos Paris, se podría pensar que las referencias a la filosofía europea eran algo propio de una época en la que comenzaba cierto aperturismo y ubicación internacional para España, e iba en paralelo al punto de inflexión que estaba viviendo el nacional-catolicismo a finales de los años cuarenta. Pero con eso no se explica todo. Ya a comienzos de la década existían ese tipo de referencias. Pemartín, por ejemplo, había hablado varios años antes de la obra de Bachelard –que en Francia pronto sería fundamental para Michel Foucault– en *Revista de Filosofía*³⁴.

Lo cierto es que el afán de conexión internacional trajo la creación en el seno del Luis Vives de la Sociedad Española de Filosofía, pues uno de sus objetivos fundamentales era abrir la posibilidad de participar en los Congresos Internacionales de Filosofía porque estos estaban organizados por sociedades internacionales y no se podía ir en nombre de centros oficiales. Por eso fue iniciada por filósofos como Zaragüeta, Ceñal, Mindán o el propio Pemartín, que fue designado por el Instituto como representante en la Unión de Sociedades Católicas de Filosofía, constituida en Friburgo el 17 de septiembre de 1949³⁵. Si bien hay que contextualizar estos movimientos en el marco de las estrategias internacionales del Régimen promovidas sobre todo a través de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y el propio ministerio de exteriores, eso no resta posibilidades de intercambio y transmisión intra-filosófica que se abrían con la constante participación de sus miembros en aquellos encuentros internacionales o con la organización de las Semanas de Filosofía a partir de 1951. La propia Sociedad, en cuyos seminarios también fue muy activo Aranguren, suponía la apertura de un espacio aún más blindado para la discusión filosófica respecto a injerencias externas en el propio seno del Instituto.

³⁴ VÁZQUEZ, F., “La primera recepción española de la epistemología histórica francesa: Gaston Bachelard”, en *Theoria* n. 28 (2013), pp. 303-327; PEMARTÍN, J., “Epígonos de la era cartesiana”, en *Revista de filosofía*, n. 10/11 (1944), pp. 435-467.

³⁵ ATN, FLV/C-14, 03/128.

Como se dijo en la Introducción, uno de los errores frecuentes en los relatos acerca del pasado es la sincronización de ámbitos o espacios sociales que en realidad caminaron con ritmos diferenciados. De modo que si el Estado franquista a través de la Iglesia pudo tener la intención de dominar la filosofía, eso no implica que las investigaciones o publicaciones que se daban en el seno de las instituciones citadas cumplieren miméticamente con un canon concreto impuesto desde el poder político u obedeciesen sin disloque a un sistema de restricciones de tipo reaccionario, especialmente si no eran controladas directamente por una orden religiosa ni sus miembros estaban sometidos a una institución total, como era el caso del Luis Vives. Esto sucede porque los efectos del campo político sobre el intelectual no se dan sin mediaciones y porque las posiciones sociales en el campo de poder que atravesaba el campo académico, así como la estructura objetiva de las instituciones y sus propias dinámicas, permitían mayores o menores dosis de autonomía creativa³⁶.

Un ejemplo, de nuevo, era Pemartín, quien provenía de la aristocracia rural andaluza, y había tenido un papel fundamental en los momentos de depuración o rehabilitación del profesorado y que presidió la F.A.E. en 1949, es decir, la mayor organización de colegios religiosos de España. Por eso contaba con licencias que quienes se encontraban en una situación dominada en calidad de aspirante no podían concederse, porque nunca necesitó pugnar por una beca o una cátedra universitaria. Eso le permitía, por ejemplo, citar a Maritain en *Revista de Filosofía* en 1943. Cabe recordar que el filósofo francés se había declarado a favor de la República durante la guerra y había mantenido agrias polémicas con los dominicos españoles. Por motivos parecidos Zarragüeta, que provenía de la burguesía donostiarra, podía publicar en 1941 una monografía sobre Henri Bergson, uno de los filósofos más odiados por los integristas católicos en España –que condenó públicamente el Régimen de Vichy–, especialmente por José Cuervo, provincial de los dominicos y jefe directo del padre Santiago Ramírez.

Respecto a la labor editorial, comenzando por la *Revista de Filosofía*, sólo hay que rastrear sus índices para percatarse de que ésta estuvo lejos de ceñirse a una temática cerrada, algo que vino especialmente propiciado por Manuel Mindán. Nacido en una familia de tejedores muy aficionada a los libros, había estudiado en la Facultad de Filosofía republicana, era catedrático del importante Instituto “Ramiro de Maeztu” y tenía un “talante abierto” quizás también heredado del influjo orteguiano, pues fue uno de los alumnos del maestro madrileño. Ese *talante* le dará sus problemas cuando ex-alumnos como José Todolí o González Álvarez lo denuncien como tal. Respecto a Maritain, con quien Mindán se encontró en los cursos de la Universidad de verano de Santander en 1934, dijo en una entrevista muchos años después que por entonces circulaban folletos o se abrían debates sobre el mismo. Pero éstos eran conocidos en exclusiva en el interior del campo filosófico, pues eso eran cuestiones que apenas importaban a las autoridades políticas ya que eran cosas de filósofos³⁷. Esa autonomía del campo filosófico se debía, como se ha dicho, a que las instituciones académicas

³⁶ Un desarrollo de este concepto, entendido como vía de consagración intelectual, en MORENO PESTAÑA, J. L., “Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa. Hacia una sociología del éxito y del fracaso intelectual”, en *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, n. 2 (2009), pp. 73-107.

³⁷ CALDERÓN, S., “Entrevista a Manuel Mindán Manero”, en *El Basilisco*, n. 27 (2000), pp. 83-84.

cuentan con sus propias lógicas. Medida en términos de distancia frente a los centros del poder político y de propaganda franquista, por ejemplo, posibilitaban estrategias de evasión respecto a la censura previa como la que se desprende de esta carta que Mindán enviaba al Obispo de Madrid:

Siendo criterio del Instituto Luis Vives de Filosofía que todos cuantos trabajos se publiquen en la *Revista de Filosofía* que edita, estén dentro de los límites de la más pura ortodoxia católica, me complazco en someterla a la previa censura eclesiástica, solicitando de V.E. se digne a designar un censor que pueda atenderla con la rapidez que requiere una publicación periódica. Figurando entre sus redactores Don Juan Zaragüeta, sugerimos respetuosamente a V.E. la posibilidad de ser designado en el caso de que pertenezca al cuerpo de censores, ya que esto nos haría ganar mucho tiempo³⁸.

Mindán llegó a proponer a la autoridad eclesiástica que él mismo, en tanto que examinador de los artículos, oficiase a su vez como su censor para agilizar los trámites, y así lo hizo por ejemplo con la *Teología Natural* de Ángel González³⁹. Viniendo de un clérigo esa petición y posiblemente, porque tenía cosas más importantes que hacer, el Obispo no se opuso y de ese modo fue muy habitual que las obras fuesen examinadas entre los propios miembros del Instituto, por lo que se alternaron en el oficio de censor o escritor respectivamente. Así también, el padre José Todolí, secretario del Instituto entre 1946 y 1959, examinó en calidad de censor obras como *Filosofía y vida* de Zaragüeta –¡para quien trabajaba!– o *La filosofía de Heidegger* del padre Ramón Ceñal⁴⁰. Esto también sucedía porque la censura tenía prioridades, y era mucho más importante controlar los materiales educativos que los debates internos entre filósofos.

5. Conclusión

Nuestro análisis, que parte de la reflexión acerca de las creencias transmitidas acerca de la filosofía española de los años 1940, ha tratado de mostrar que ciertos relatos pecan de reduccionistas y deben de aceptar matizaciones, planteando nuevas perspectivas de investigación. Si bien el espacio no ha permitido desarrollar más profusamente la elaboración filosófica concreta del Instituto Luis Vives durante el periodo estudiado, se ha querido poner de manifiesto el interés que puede tener una investigación monográfica del mismo que se dote de las estrategias metodológicas adecuadas, las cuales pasan por el uso de fuentes primarias de archivo y lectura directa de los textos producidos.

La dictadura militar de Franco, brutal desde el punto de vista de la represión política y económica así como por su adoctrinamiento cultural, podía convivir con creaciones filosóficas interesantes y de no baja calidad intelectual –un estudio de historia comparada con países europeos liberada de prejuicios lo podría mostrar–. Esto es así porque el mundo académico, en este caso el filosófico, tiene sus propias lógicas y, a pesar de las terribles injerencias del poder político, puede generar productos intelec-

³⁸ Carta de Manuel Mindán al Obispo de Madrid, 22 de diciembre de 1942, ATN, FLV, C-14, 04/8.

³⁹ ATN, FLV, C-14, 01/123.

⁴⁰ ATN, FLV, C66/01/83.

tuales interesantes. Entre otros motivos porque no se puede permitir cortocircuitar totalmente la herencia anterior ni la conexión con el contexto internacional. De tal modo, la filosofía española de posguerra continuó con debates que provenían del periodo republicano, no solamente porque muchos intelectuales que se acomodaron con la dictadura se habían socializado en redes intelectuales comunes con los depurados o exiliados, sino porque los autores de referencia de los que partían –nacionales o internacionales– también eran comunes, así como los problemas de los que se ocuparon. Entre estos estaban la relación entre filosofía e historia, el de la historicidad del ser humano, los conflictos entre filosofía, razón científica y religión bajo la estela de la polémica modernista; la crisis de los paradigmas de la física newtoniana y del cartesianismo; la cuestión del Positivismo y su alcance explicativo de la vida humana; la puesta en crisis de la razón moderna a manos de la filosofía existencial de Heidegger, la serie de críticas abiertas por el Vitalismo nietzscheano o bergsoniano al Racionalismo, etc., etc. Todos estos problemas habían sido recibidos en España bajo la estela de Ortega, que ahora se vio desplazado por Zubiri como foco de irradiación filosófica fundamental, y se debatieron en el Luis Vives durante los años 1940. Sin olvidarnos del enorme sesgo de género, la relativa heterogeneidad de Luis Vives en cuanto a orígenes familiares, edad o capital cultural incorporado, así como su fraccionamiento entre dominados y dominantes, propició cierta variedad temática. La altísima presencia clerical, a su vez, permitió estrategias de evasión de la censura.

Por su parte, el neo-tomismo era una filosofía diversa capaz de producir basamentos filosóficos interesantes en otros países, como la idea de *intencionalidad* en la fenomenología, la filosofía del cuerpo que Maurice Merleau-Ponty desarrollaba en Francia o la propia teoría del *habitus*, que popularizó Bourdieu y que en España difundirá Aranguren. Sin embargo el creciente *escolasticismo*, tal y como lo denunció Ortega⁴¹, sí que redujo poco a poco la actividad filosófica al comentario de textos deshistorizado, encerrando a la filosofía sobre sí misma y reduciendo las novedades a la apertura de dicho canon a autores modernos o contemporáneos. De tal modo, la derrota de los modos de filosofía abiertos a otros saberes, como los de Zaragüeta o el propio Zubiri, y la imposición académica de un modelo histórico y escolástico de la mano de una derecha filosófica comandada por Ángel González Álvarez o Santiago Ramírez, atenazó por mucho tiempo a la creatividad filosófica. Esta suele ser posible si se conecta con las ciencias, como demandó Gustavo Bueno, becario del Luis Vives, o el resto de las Humanidades, como hizo María Zambrano, o Eugenio Trías y Fernando Savater en los últimos años de la dictadura.

Recibido: 30 de noviembre de 2017

Aceptado: 26 de febrero de 2018

⁴¹ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, 2005, Tomo IX, pp. 949-950.



MURAL DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS
FACULTAD DE DERECHO, DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS,
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS
AUTORES: CARLOS JURADO Y HÉCTOR VENTURA
FECHA: 1957

