

Pensar en tiempos de oscuridad
Homenaje al profesor Sergio Vences

Juan Carlos Couceiro-Bueno (editor)

A Coruña, 2006

Universidade da Coruña
Servizo de Publicacións

Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo

Pedro Ribas Ribas

Universidad Autónoma de Madrid

1. Filosofía entre escombros

No abunda la bibliografía sobre la filosofía española durante el período de la dictadura. Tal vez se debe a que la mayoría de los que pasaron por la universidad durante la época, como me ocurre a mí mismo, prefieren olvidar esa universidad para acordarse de las lecturas que, realmente, influyeron en su formación y que poco tenían que ver con la escolástica oficial que se enseñaba en la universidad franquista. De mi experiencia personal, como estudiante de filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca (dos cursos de “comunes” y tres de especialidad entre 1959 y 1963), puedo recordar con gratitud a tres profesores: Guillermo Fraile, del que aprendí a admirar la filosofía griega, a Vicente Muñoz, que era un disidente en la institución, por su conocimiento y aprecio de la lógica y la filosofía anglosajona, y a Freijo, gran conocedor de Freud y difusor entusiasta del psicoanálisis. Posteriormente, estudié en la Universidad Central de Madrid, en la que conocí a unos catedráticos de filosofía que eran, en la universidad estatal teóricamente más selecta del país, la genuina encarnación de la esclerosis intelectual en que había quedado convertida después de la guerra civil. Algunos de ellos apenas pisaban la universidad, ya que se dedicaban a otras tareas que les encomendaba o les consentía la administración y que, seguramente, les resultaban más rentables. Con enorme ilusión había ido a estudiar a esa universidad y en ella pretendía realizar la tesis doctoral sobre Unamuno. Cuando presenté mi proyecto a un catedrático, me dijo que Unamuno no era filósofo. Mi decepción fue enorme, pues había trabajado, dando clase en Mallorca hasta la extenuación, durante dos años, con el fin de ahorrar lo suficiente para estudiar el doctorado en Madrid. Afortunadamente, Carlos París publicó entonces (1968) su libro (*Unamuno: estructura de su mundo intelectual*) y fue

él quien me dirigió la tesis. Carlos París, que había venido de Valencia a Madrid para organizar la enseñanza de la filosofía en la recién creada Universidad Autónoma de Madrid, me animó a formar parte del magnífico grupo de profesores que comenzaron a enseñar en ese departamento. Pero dejemos este aspecto personal, que sólo evoco para indicar que conocí, directamente, la universidad franquista con su escolástica y su general menosprecio de la filosofía española que no fuese escolástica.

El manual de Antonio Millán Puelles, *Fundamentos de filosofía*, que sirvió de texto a tantos estudiantes y que por ello alcanzó un considerable número de ediciones, es toda una muestra de la esclerosis intelectual y la petrificación de la filosofía. Es, desde luego, la receta ideal para desanimar a cualquiera que tenga interés por acercarse a la filosofía. Parodiando a Kant, que afirmaba que no se enseña filosofía, sino a filosofar, podríamos decir que Millán Puelles enseñaba filosofía, es decir, pretendía enseñar *una* filosofía, esto es, un dogma. Este dogma era la escolástica que, como filosofía fosilizada, llenaba los programas de la licenciatura en filosofía durante los primeros 25 años de dictadura. Esta filosofía escolástica merece un capítulo que está por escribir. Pienso, especialmente, en la frustración que producía en cualquier mente juvenil con inquietudes. Yo mismo tuve la sensación inicial de que estudiar filosofía era una pérdida de tiempo, que lo sensato era estudiar ciencias. Fue, más tarde, cuando descubrí que la sensación procedía de esa comprensión dogmática de la filosofía¹. Y no digo esto para descalificar, sin más, la filosofía escolástica. Sé muy bien que la escolástica, como corriente de pensamiento de la Europa cristiana de la época medieval y posterior – y no sólo de Europa, sino de Iberoamérica –, es una de las grandes escuelas de filosofía, con una variedad y una riqueza incomparables. Pero, en la universidad española de la etapa franquista, no se enseñaba la escolástica como una escuela histórica, sino como *la* filosofía, como *la* verdad. Siempre me llamaba la atención, oyendo a Fraile como profesor de historia de la filosofía, que, siendo tan buen conocedor de la filosofía clásica, fuese tan estrechamente seguidor de Santo Tomás, no de la escolástica siquiera, sino del tomismo. Me sorprendía, sobre todo, que, al llegar a la filosofía moderna, con el racionalismo cartesiano, el empirismo y el idealismo alemán, fuese tan empeñadamente anticartesiano. Con Descartes mantenía una relación de odio incomprensible. Más tarde, cuando he conocido las dificultades que siempre ha tenido en España el racionalismo para imponer sus derechos, su razón, frente a la religión, me ha parecido entender que ésta es una de las claves de nuestra historia desde el Renacimiento. No en el sentido de que la religión haya sido el obstáculo a la introducción del racionalismo, de la ciencia y del pensamiento moderno en general, sino en el sentido de que la Iglesia católica española ha defendido una religión muy dogmática, muy poco abierta a la diversidad de interpretaciones. La mentalidad contrarreformista se impuso, convirtiendo a España en bastión de la unidad católica, en “martillo de herejes”, para decirlo en célebre expresión de Menéndez Pelayo. El santanderino, campeón de la unidad católica de

España, defiende, con frases encendidas, esta unidad. Por muy conocidas que sean las famosas frases del epílogo de su *Historia de los heterodoxos españoles*, me parece aquí oportuno recordar algunas. Tras señalar que Roma nos dio la unidad legislativa y de lengua, indica que nos faltaba la unidad más profunda, la unidad en la creencia. “Esta unidad se la dio a España el cristianismo. La Iglesia nos educó a sus pechos con sus mártires y confesores, con sus Padres, con el régimen admirable de sus concilios. Por ella fuimos nación y gran nación, en vez de muchedumbre de gentes colecticias, nacidas para presa de la tenaz porfía de cualquier vecino codicioso”. Por eso eligió Dios a España “para hacer sonar la palabra de Cristo en las más bárbaras gentilidades, el hundir en el golfo de Corinto las soberbias naves del tirano de Grecia y salvar, por ministerio del joven de Austria, la Europa occidental del segundo y postrer amago del islamismo; el romper las huestes luteranas en las marismas báltavas con la espada en la boca y el agua a la cinta y el entregar a la Iglesia romana cien pueblos por cada uno que le arrebatara la herejía. España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio ...; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad, no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos y de los vectores o de los reinos de taifas”².

2. Algunos estudios

El libro de Thomas Mermall, *La retórica del humanismo*, es uno de los pocos estudios de la filosofía española tras la guerra civil hasta 1976. En este libro se hace hincapié en el ensayo como forma típica de los pensadores españoles: “En la literatura española contemporánea el ensayo ha logrado un mérito artístico comparable sólo al de la poesía. Unamuno, Ortega y Machado no sólo alcanzaron las cumbres de la excelencia literaria, sino que también lo emplearon como medio para la especulación filosófica (...). Pero el elevado nivel estético e intelectual del ensayo español contemporáneo se puede atribuir también a la sofisticación cultural y al talante artístico de los médicos humanistas, cuyas obras literarias y críticas constituyen un fenómeno excepcional dentro de las letras modernas españolas”³.

Mermall distingue, en el ensayo de la etapa franquista, una posición conciliadora o de diálogo, la de Pedro Laín Entralgo y José Luis López Aranguren, frente a la de Enrique Tierno Galván y Carlos Castilla del Pino. Estos dos últimos, desde una concepción dialéctica de la cultura, propugnan un nuevo humanismo en el que no cabe el individualismo o el personalismo. El lector de Mermall advierte pronto que éste no habla del humanismo en términos del llamado humanismo del Renacimiento, aunque algo tenga que ver con ello. Siguiendo, aproximadamente, las ideas de Tierno al respecto, se refiere al humanismo como una posición o actitud filosófica y cultural en la que predomina lo estético y

literario frente a lo estrictamente científico. Como forma de expresión, el humanismo usa la metáfora y cultiva la estética como valor de primer orden. El humanista escribe ensayos, más que tratados sistemáticos. Como representantes de este humanismo que se cultiva en España en los años siguientes a la guerra civil destaca Mermall las dos mencionadas tendencias: la conciliadora y la crítica.

Laín, perteneciente a lo que el autor americano denomina “falangismo liberal” (Pedro Laín, Dionisio Ridruejo, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco y Gonzalo Torrente Ballester), dentro de la generación del 36, fue uno de los intelectuales representativos por su papel en revistas como *Escorial* (1940-1950) y por su obra, que comprende libros tan definitorios de la época como *La generación del 98* (1945), *Teoría y realidad del otro* (1961), *La espera y la esperanza* (1962). Laín era médico y, por tanto, conocedor de la ciencia. Pero, en realidad, participa plenamente, sobre todo en la etapa de *Escorial*, de la crítica que los falangistas hacían del racionalismo, con el pretexto de que éste era, por lo general, indiferente o incluso hostil a la fe católica. Eugenio d’Ors, el esteta por excelencia, era especialmente afecto a esta línea de exaltación del arte como valor supremo. Resulta curioso que Mermall no preste apenas atención a esta figura que fue tan importante entre los fascistas españoles y que ejerció tanta influencia en autores como Aranguren.

Mermall dedica un capítulo a Laín con el epígrafe “Los tópicos del humanismo”. En este contexto, el humanismo es concepción del hombre como espíritu encarnado. El hombre es historia, pero Laín se distancia del historicismo orteguiano para defender que, además de historia, el hombre posee naturaleza. Esta diferencia es importante porque alude a la base sobre la que se asienta la concepción humanista de Laín. Para éste es la fe cristiana la que proporciona el suelo sobre el que discurren las ideas acerca del obrar humano y la que define el valor de éste. De ahí su rechazo frontal del existencialismo de Sartre, por ateo.

Laín acentúa los conceptos de vocación (que entiende en un sentido tomista como tarea a realizar por uno mismo) y de ética de la valentía, lo que ejemplifica en la exigencia orteguiana y nietzscheana de “ser más” y en las realizaciones artísticas de Miguel Ángel, en las que Laín ve una proyección de la autorrealización humana. Lo cierto es que, como indica Tierno, Laín vivió una esquizofrenia intelectual: por un lado, era falangista con inquietudes intelectuales que han sido consideradas propias de un liberal⁴, mientras que, por otro, el régimen de Franco no permitía otra línea de pensamiento y de acción que la establecida por la dictadura militar. En otras palabras, ni siquiera intelectuales falangistas como Laín o Tovar encontraron apoyo oficial duradero a sus posiciones, sino que tuvieron que plegarse a la línea impuesta por la dictadura franquista. De todas formas, Mermall no duda en señalar que los valores defendidos por Laín son los tradicionales del conservador. El autor americano es demoledor en el juicio que lanza sobre el humanismo de Juan Rof Carballo y de Laín: “El huma-

nismo religioso conservador de hombres como Rof y Laín es la expresión final de una línea de pensamiento a la que dio relieve Marcelino Menéndez Pelayo a finales de siglo. Constituye un intento de incorporar, de una manera selectiva, la importancia de la ciencia y la filosofía moderna en los valores católicos tradicionales. Al igual que su predecesor, Rof y Laín se muestran poco dispuestos a reconocer en su plenitud las implicaciones de la secularización. En la España de la posguerra civil, la filosofía de Zubiri fue la que proporcionó a los intelectuales católicos (es decir, Rof, Laín, Marías) una respuesta ortodoxa al ateísmo”⁵.

Esta esquizofrenia intelectual es explorada en el libro de Jordi Gracia *La resistencia silenciosa*⁶, obra en la que, desde una perspectiva literaria, se considera la actitud de los escritores españoles durante el quincenio 1940-1955. Es la misma escisión que señalaba Tierno y es el tema central de este libro, en el que se muestra, con ejemplos de diferentes biografías y de la producción intelectual de los escritores, la diversa sensibilidad de los autores, pero proyectada sobre la frustración que, en ellos, resulta de la imposibilidad de llevar adelante sus proyectos. La dictadura militar obligó a los intelectuales a seguir pautas muy uniformes, marcadas por la concepción cuartelaria de la disciplina, sin ninguna concesión a la creatividad, especialmente si no iba unida, en algún sentido, a mostrar o ensalzar las viejas glorias de la España imperial y a glorificar la moral de convento que el nacionalcatolicismo impuso en la educación y en la vida civil, con la ayuda de la policía y de todo el aparato censor y represor. Gregorio Morán ha mostrado, en su libro *El filósofo en el erial*, la frustración de Ortega vuelto a España. Ortega percibió pronto que la España de Franco no era lugar para el discurso de la razón, ni siquiera para un discurso tan burgués como el suyo. Pero, burgués o no, Ortega era un filósofo de prestigio, admirado y seguido por muchos intelectuales. En *La resistencia silenciosa*, Jordi Gracia sostiene que la frustración no era cosa de algunos de ellos en particular, sino algo que afectó incluso a los que, inicialmente, habían sido favorables al régimen militar y lo habían sido esperando, no tanto un régimen militar, como una estructura social jerarquizada y modelada por sueños imperiales como los del *Duce* en Italia. Escribe Jordi Gracia: “El fascismo ideal de Sánchez Mazas y los sueños imperiales de tantos no tuvieron jamás sitio real alguno porque fueron de papel, como ese *imperio de papel* que describió poco a poco Lorenzo Delgado en un grueso libro o como esa secuencia de frustraciones y fracasos, de puras teorías estéticas sin obras que ocuparon a Ángel Llorente en otro estupendo libro sobre la posguerra retórica. El sueño fascista lo habían cultivado dominados por imágenes ideales y horizontes limpios de idealismo como el Sánchez Mazas que nunca perdió la fascinación por la Italia de Mussolini o el Eugenio d’Ors que recomienda tener a mano un par de antologías del *Duce*”⁷.

Las páginas que dedica Mermall a lo que llama “los tópicos del humanismo” y a la recepción del freudismo por parte de Rof son de gran interés y de notable rigor y, por ello mismo, constituyen lo más provechoso de su libro. La

segunda parte, la titulada “El humanismo socialista”, en la que se refiere a Tierno Galván, me parece mucho menos interesante. No porque no sea interesante Tierno, sino porque se nota que Mermall conoce poco la historia del socialismo marxista español, lo que le impide situar la figura de Tierno dentro de esa historia. A ello se debe que el papel de éste en el socialismo español quede extremadamente desorbitado. Escribe Mermall: “No es exagerado decir que Tierno es el filósofo más capaz e influyente en la historia del socialismo no utópico español”⁸. No se puede negar que Tierno ha sido un intelectual influyente en la historia del socialismo español, en la que los intelectuales de relieve han sido tan escasos, pero la preeminencia que le otorga Mermall debería ofrecer más puntos de comparación y de contextualización. No se comprende, por ejemplo, que no mencione a Manuel Sacristán o a otros intelectuales que también desde dentro del país, no digamos los del exilio, fueron creando las condiciones para el estudio del marxismo en diferentes ámbitos: el político, el económico, el histórico, el filosófico. Justamente habría que explicar por qué Tierno⁹, que se declara socialista en 1957¹⁰, no se inscribe, inicialmente, en la órbita del socialismo histórico del PSOE, sino que promueve un socialismo, que, mucho más tarde, en 1978, se funde con el socialismo histórico. Este aspecto, el surgimiento del socialismo de Tierno, desligado del socialismo histórico (ligarlo con él era probablemente imposible en las condiciones políticas del los años 50), merece poca atención por parte del libro de Novella, que, en cambio, acentúa el hecho de que Tierno, como socialista, se mueve en una línea cuyas ideas básicas enlazan con el socialismo histórico, sobre todo en su fundamentación ética. Esto último es indudable, pero sigue siendo verdad que el socialismo histórico, el de los años de la república, que es la época en que el marxismo alcanza en España verdadero relieve social y político, no se movía en una línea uniforme, sino que era muy diverso en sus posiciones. El fondo ético y neokantiano era el de Besteiro y Fernando de los Ríos, pero no el del Araquistáin de la revista *Leviatán* o de los jóvenes socialistas como Antonio Ramos Oliveira, no digamos el de marxistas no ligados al PSOE como Andreu Nin o Joaquín Maurín.

Lo que escribe Mermall sobre Aranguren es también esclarecedor. Aranguren fue un católico mucho más abierto que Laín. Supo conectar con los estudiantes y mostró una curiosidad intelectual envidiable, motivo por el cual surgió en derredor suyo un grupo de jóvenes intelectuales que, después, desempeñarían un notable papel en la universidad de los años 70 y siguientes. Aquellos estudios suyos que comparaban el catolicismo con el protestantismo fueron una ráfaga de aire fresco en el ambiente de fortaleza contrarreformista y dogmática del nacionalcatolicismo. Su texto de ética¹¹ es, desde luego, el primero que tuvieron los estudiantes españoles en tiempos de la dictadura, escrito desde presupuestos no exclusivamente escolásticos, sino incorporando la filosofía moderna en un lenguaje comprensible. Tanto su catolicismo abierto y dialogante como su curiosidad intelectual le convirtieron en un autor apreciado y, por ello mismo,

seguido por numerosos jóvenes, pero también en una figura no bien vista por el nacionalcatolicismo, con el que tuvo que lidiar en numerosas ocasiones.

Sobre Tierno Galván (1918-1988), uno de los intelectuales que se formaron y vivieron en la España franquista, ha escrito Jorge Novella *El proyecto ilustrado de Enrique Tierno Galván*, título muy bien elegido, porque “ilustrado” es un epíteto que define bastante bien la línea de pensamiento de Tierno. Éste había estudiado Derecho en Madrid y participado activamente en la guerra civil. Quizá lo destacable de Tierno es su simpatía por una filosofía de carácter empirista. Su lectura de Wittgenstein¹² y de los sociólogos funcionalistas Parsons y Merton le proporcionó una base para su defensa del sentido común y de un lenguaje dotado de categorías capaces de aproximarse al mundo social e histórico de forma más acorde con una filosofía empirista que con una idealista. A la vez, Tierno recoge del siglo XVIII y de los ilustrados en general el aprecio por la utilidad material, por una moral secularizada y por un concepto de progreso que, muy en la línea de los ilustrados, no es sólo ejercicio de la mente o cultivo de la estética, sino trabajo y esfuerzo humano encaminado a crear condiciones de vida agradable en la ciudad, en la casa, en el mismo entorno del trabajo. En este sentido, hablar del “proyecto ilustrado”, como hace Novella en el mismo título de su libro, me parece muy oportuno, por aludir directamente al sentido de las propuestas de Tierno.

Tal sentido difiere rotundamente de planteamientos como los de Laín en *España como problema* o de Rafael Calvo Serer en *España sin problema*. Estos planteamientos carecen de base científica y metodológica, además de mirar sólo al pasado. Hacen metafísica cuando quieren hacer historia. Sin embargo, resulta llamativo que Tierno juzgue tan drásticamente a Joaquín Costa y al regeneracionismo en general. A Costa lo considera prefascista¹³, lo que pone en evidencia que no le conocía a fondo. Costa no podía ser prefascista, siendo, como era, un defensor de la democracia y un entusiasta estudioso de la vida popular. Otra cosa es que, en Costa, como, en general, en los regeneracionistas, haya críticas al parlamento realmente existente y que, también es verdad, confunda a veces los efectos de la estructura política de la Restauración con sus causas, como creo que le ocurre en su diagnóstico sobre el caciquismo¹⁴.

3. Intentando salir de la caverna.

Manuel Sacristán es un filósofo perteneciente a la generación de los que conocieron la guerra civil de adolescente y de los que se forman intelectualmente en la España posterior, la de la dictadura. Tenía 11 años cuando comenzó la guerra. Parte de su bachillerato, que termina en Barcelona en 1944, coincide con los tres años de contienda. Sus estudios universitarios, tanto de Derecho como de Filosofía (se licenció en ambos), pertenecen a la etapa de los años 40. Como estudiante de bachillerato ingresó en la organización juvenil de Falange y, ya

universitario, en el Sindicato Español Universitario, el SEU, también de Falange. Pero su sentido crítico le hizo romper pronto con él (1945), sobre todo debido a su discrepancia con las limitaciones impuestas a sus artículos. En la revista *Laye* escribió sus primeros trabajos académicos¹⁵.

Entre 1954 y 1956 estudia en Alemania, en la Universidad de Münster. Allí se inicia, bajo la dirección de Scholz, su sólida formación en lógica y filosofía de la ciencia. Además, su estancia en Alemania le sirve para establecer contactos con la resistencia antifascista en el exilio e ingresar en el Partido Comunista de España (PCE), en cuya prensa colabora. Vuelto a España, ejerce una oculta labor de formación entre los militantes del partido y enseña como profesor no numerario en la Facultad de Filosofía y Letras y en la de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona. Es bien sabido que su militancia comunista le impidió ser catedrático de lógica cuando opuso a la cátedra de esta disciplina, siendo así que, era en ese momento, el español más preparado en ella. Tuvo que esperar hasta 1984, un año antes de su muerte y 9 después de la del dictador, para ser reconocido con una cátedra extraordinaria, a diferencia de otros intelectuales que sí vieron antes compensados sus méritos intelectuales con un puesto oficial en la universidad. Esto puede ser una muestra de lo ambigua que ha sido la transición española y, especialmente, en los ambientes académicos.

De Sacristán destacaría, dejando ahora a un lado su aportación en el terreno de la lógica, su lenguaje preciso. Aunque la censura franquista imponía, normalmente, circunloquios o alusiones veladas para referirse a temas sociales y políticos, el lenguaje de Sacristán es un modelo de concisión, de claridad, de rigor y también de ironía.

Los comienzos de su labor literaria se producen en su contacto con Francisco Ferreras, encargado, en los años de cuarenta, de las publicaciones del SEU. En ese entorno conoce a personas como J. M. Castellet, Jaime Ferrán, Carlos Barral. El grupo tiene sus bares de reunión y sus tertulias, que se amplían con nombres como los de Alberto Oliart, Jaime Gil de Biedma, Enrique Badosa, Senillosa, Román Rojas, los hermanos Ferrater. Una publicación importante para el arraigo de un grupo intelectual con afanes renovadores es el de la revista *Laye*, en la que Sacristán desempeña un papel relevante. La desafección de éste por el falangismo, unida a su sentido crítico y exigencia moral, le conceden una función primordial como orientador intelectual de estudiantes y jóvenes inquietos. Su afiliación al PSUC (Partit Socialista Unificat de Catalunya) responde a esta búsqueda de una opción crítica frente al régimen, aupada por un movimiento obrero que comienza a manifestarse con huelgas como la de tranvías de Barcelona en 1951 y con un movimiento estudiantil cada vez más fuerte. La preparación que había adquirido en Alemania reforzaba su magisterio en el plano intelectual: “El retorno de Manuel Sacristán de Alemania, con su implacable bagaje doctrinal y razonamiento de geómetra, no tardaría en poner en tela de juicio esa muestra confusa y perturbadora de decadentismo y depravación”¹⁶

Resulta aleccionador contrastar el tratamiento que del marxismo se podía encontrar entonces con el rigor y la solvencia que hallamos en el Sacristán marxista. En este sentido es un ejemplo, no el único ciertamente, pero sí quizá el más elocuente del paso de un joven falangista a las filas de un partido revolucionario. Lo que, en los años 40 y 50, se publicaba sobre el marxismo no eran análisis sobre la obra de Marx, del movimiento obrero o de algún marxista. No. Esta perspectiva era impensable, ya que se partía del supuesto según el cual el marxismo no era una corriente de pensamiento o una línea filosófico-política, sino que era una ideología política perversa, antiespañola, anticristiana, materialista y atea, adjetivos que a menudo eran todos intercambiables.¹⁷

Es verdad que las condiciones de clandestinidad del marxismo, durante los años en que Sacristán comenzó a ser un nombre de relieve entre estudiantes e intelectuales de izquierda, hicieron que se convirtiera en mito, el mito de Sacristán como gran teórico marxista. Pero ahí está su obra. En la actualidad se puede considerar esta obra y valorarla por lo que es y por la influencia que ha tenido. Aunque sea breve y fragmentaria, es una obra de gran riqueza, de multitud de enfoques, muestra de su inmensa curiosidad y de una exquisita sensibilidad estética. Sacristán se benefició de su contacto con un círculo selecto que le facilitó el llegar a libros prohibidos. De este círculo formaban parte Barral, Castellet y otros amigos que le permitieron eludir algunas de las terribles barreras establecidas por la dictadura.

¿En qué se diferencia la posición de Sacristán respecto de intelectuales como Laín, Ridruejo, Tovar o Eugenio d'Ors? Sería fácil dar una contestación tajante diciendo que Sacristán se apartó de la línea falangista, mientras que Laín la conservó y d'Ors incluso la exaltó desde el punto de vista estético. Pero esto sería sólo una parte del asunto, ya que tanto Sacristán como Laín compartían el aprecio de autores como Heidegger o San Juan de la Cruz. Quizá no está tanto en los autores apreciados y leídos la diferencia cuanto en su forma de leerlos. Desde luego, Sacristán lee a Marx y profundiza en su conocimiento, cosa que no hace Laín. Desde este punto de vista sí puede decirse que las lecturas, lo leído y apreciado, es distinto. Ésta es, naturalmente, una parte de la cuestión. La otra parte, la más interesante, es que la lectura, la forma de leer, la interpretación, es muy diferente. ¿En qué lo es? En que es crítica. Es crítica con la forma de valorar la propia cultura y, sobre todo, con los fines de ella. Dicho de otra manera: lo que Laín o Zubiri apoyan con su filosofía, la afirmación de una España católica, vertebrada por la moral tradicional y regida por el dogma de la Iglesia romana, es algo que Sacristán ha abandonado al abandonar la Falange. Para él filosofar es aplicar la crítica a la cultura y a la sociedad para construir una sociedad nueva. Su estudio de Marx, de Gramsci, de Lukacs, de Simone de Beauvoir, es una búsqueda de caminos para llegar a esa nueva sociedad. El simple estilo empleado por Sacristán, lleno de ingenio en la expresión y de ironía siempre corrosiva, nada pusilánime, es algo que le diferencia de tantos hom-

bres de su generación y de su entorno. Obsérvese el desparpajo con que escribe a su amigo Juan Carlos García Borrón: “En la revista *Nuestro Tiempo*, órgano literario del Partido Comunista en el exilio, aparece un artículo en el que se vomitan contra Cela los mismos productos indigestos que suelen destilar los Opus, Sopeñas y Razonyfés y los píos societarios de San Pablo o Apostolado de la buena prensa. He cogido esos textos (los comunistas) y he compuesto para *Laye* una hermosa adivinanza: se pide al lector que adivine a qué revista pertenecen esos párrafos tan condenatorios de la obscenidad grosera del existencialismo. Proporciono luego la solución (en líneas invertidas) y obtengo para concluir la siguiente moraleja: ‘Si es usted un artista decente, si se aferra usted al *non serviam* que exige todo arte honrado, le pegarán a usted un tiro en la nuca con pistola rusa mientras le aplastan la frente con el martillo aquel de Menéndez Pelayo’¹⁸.

Sacristán no fue nada complaciente para el gremio filosófico. Su conocido folleto *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* es una severa crítica a la licenciatura en filosofía como estudio de un saber que presume de ser superior, de estar por encima de los saberes positivos, pero que, en realidad, no puede, si quiere ser conocimiento, sino alimentarse de ellos. Es cierto que tanto las propuestas de Sacristán sobre el estudio de la filosofía como su crítica a lo que él llama en el folleto la “filosofía licenciada” deben mucho a la situación escandalosa de la universidad franquista, en la cual era manifiesto el carácter ideológico de la filosofía por su función legitimadora del régimen y de la institución eclesiástica católica. Basta, para comprobar que Sacristán está hablando de la filosofía de esa universidad franquista, observar referencias como la que leemos sobre la asignatura “Fundamentos de Filosofía”, en relación con la cual divide a los estudiantes en aquellos en los que encuentra acogida, que son “los menos inteligentes o más conformistas” y “los más reflexivos y aquéllos cuya razón sea menos violada por el gran inquisidor propietario o poseedor de la cátedra. Estos últimos comprenden a mitad de curso que su posibilidad de pensar filosóficamente depende de su competencia de especialista”¹⁹.

Hay que tener en cuenta, pues, la circunstancia histórica del folleto, pero lo cierto es que causó mucho revuelo y no poco malestar entre numerosos docentes de filosofía, tanto universitarios como, especialmente, de enseñanza media. No puedo entrar ahora en un análisis detallado de este folleto y del debate que originó ni en la enrevesada respuesta que le dio Gustavo Bueno en su libro *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*²⁰. Sólo pretendo recordar que Sacristán removió, con este folleto, las aguas de un gremio muy ligado, en su estructura oficial, a la dictadura, y que su diagnóstico se basaba en la concepción de la filosofía como estudio de problemas vivos, estudio ligado, cómo no, a los conocimientos positivos y destinado a la crítica implacable del uso de esos conocimientos y, en general, de la estructura social y política del mundo en que vivimos.

El panorama de la filosofía española ha cambiado bastante. Hoy se leen tesis acerca de la filosofía española, sobre autores españoles, y ello no constituye un demérito en el curriculum vitae del doctor, sino que ha llegado a considerarse normal que se estudien, se reediten y se examinen textos de autores españoles.²¹ Pero continúa siendo un hecho que los estudiantes de filosofía reciben muy poca formación sobre autores españoles de ayer y de hoy. Los estudiantes han oído hablar de Ramón Llull, Luis Vives, Baltasar Gracián, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, José Ferrater Mora. Pero apenas conocen nada de los ilustrados y su esfuerzo imponente para modernizar España, de la conmoción que significó el liberalismo de las Cortes de Cádiz, de figuras como Blanco White. Y sigue siendo bastante normal, en el gremio de filósofos, conocer y citar al autor alemán de tal universidad alemana mientras se desconoce al autor español que trabaja y escribe aquí al lado. Quizá también, en este sentido, el fetichismo de lo ajeno o la falta de confianza en nuestra propia valía han desempeñado un papel que también creo que está cambiando gracias a la mayor comunicación entre estudiantes y profesores europeos, favorecida hoy por programas como *Erasmus* y otros que fomentan el intercambio y el conocimiento de diversas tradiciones de las distintas universidades europeas.

En cualquier caso, habría que seguir la evolución producida en los años sesenta del siglo xx. Paralelamente al cambio que supuso la emigración en masa de obreros españoles a los centros de trabajo europeos, lo que significó un aprendizaje imponente para la mayoría de ellos, aparte del maná que llovió en el interior gracias a su envío de divisas; aparte de la transformación que conllevó el abandono del campo por una considerable parte del campesinado y su consiguiente traslado a la ciudad, lo que significó mejores oportunidades educativas para sus hijos y abandono de unas condiciones de vida muy precarias en la agricultura de subsistencia que predominaba en el campo español; aparte del proceso de modernización que fue convirtiendo a España en país industrial; aparte de todo ello, la universidad, como tantas instituciones del país, ya sean los sindicatos, ya sean las editoriales, y hasta la misma Iglesia, que tuvo sus curas contestatarios encerrados en la cárcel de Zamora, la universidad, digo, tuvo también una transformación importante. Entre estudiantes y profesores no numerarios hicieron conmover la estructura, fuertemente jerarquizada y anquilosada, de la universidad franquista. En este sentido sería aquí oportuno el seguimiento de autores, de revistas, libros, editoriales, que dejaron prácticamente vacía de contenido la vieja estructura de la dictadura militar. Aunque ésta seguía mostrando la cáscara exterior de todo el viejo aparato franquista, dentro de esa cáscara había savia nueva. A pesar de la censura, las librerías estaban llenas de libros oficialmente prohibidos. Las clases en la universidad eran, en medida creciente y de forma cada vez menos velada, una crítica a la falta de libertad. Los historiadores españoles empezaban a poder enseñar e investigar historia de la España contemporánea, no sólo leyenda. A la muerte de Franco, hasta la cáscara se diluyó en una sociedad que no quería soportar por más tiempo la dictadura. Esto

se dice ahora muy de prisa porque ya es algo pasado. Sin embargo, la actual sociedad española viene de ahí y es resultado, lo sepa o no, lo quiera olvidar o prefiera afrontarlo sin paliativos, de un conjunto de esfuerzos de todo tipo por recuperar la libertad y la dignidad a toda costa. Lo normal, en los procesos históricos, es que la conquista de esta libertad no sea un regalo caído del cielo, sino resultado de un desarrollo en el que hay muchos héroes anónimos, intrahistóricos, para decirlo en el vocabulario de Unamuno.

Toda una generación de maestros tienen su puesto en esta historia. Carlos París, Gustavo Bueno, Emilio Lledó, Elías Díaz, Fernando Montero Moliner, José Luis Abellán, Pedro Cerezo Galán, José Gómez Caffarena son sólo algunos de los maestros que, desde dentro mismo de la etapa de la dictadura, han cultivado –y cultivan– la filosofía viva desde distintas perspectivas. De ellos han aprendido los que Gerardo Bolado llama el “grupo de jóvenes filósofos”, que hoy ya no son jóvenes, sino en edad de jubilarse muchos de ellos, pero Bolado ha querido sin duda designar con esta expresión a aquéllos que, ciertamente, en los años 70, cuando celebraban sus congresos en conventos de distintas provincias de España (adviértase el refugio político que eran los conventos en los últimos años del franquismo), planteaban el debate filosófico como alternativa viva a la filosofía oficial. Aquí viene una larga lista de nombres como Javier Muguerza, Javier Sádaba, Fernando Savater, Eugenio Trías, Miguel Ángel Quintanilla, Alfredo Deaño, Carlos Solís, Francisco Fernández Buey, Toni Doménech y un largo etcétera. El *Diccionario de filosofía*, coordinado por Quintanilla en 1976, es, probablemente, el sello más representativo del punto de arranque de esa generación filosófica.

Para información de nombres de personas, libros, revistas, intentos de comunicación entre los intelectuales del interior y exiliados, durante el período 1939-1975, sigue siendo básico el libro de Elías Díaz *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*.

Díaz fue un importante promotor de estudios sobre el socialismo español. Él mismo coordinó ediciones de autores krausistas y socialistas como Fernando de los Ríos y, en torno suyo, se realizaron importantes tesis sobre Julián Besteiro, Adolfo A. Posada, Fernando de los Ríos y otros, lo que contribuyó enormemente a una recuperación de la tradición socialista española. Esta recuperación se complementó con la labor de Elías Díaz en la revista *Sistema*, que fue, en los años 70, uno de los órganos de expresión y difusión del pensamiento socialista, siempre en una orientación mucho más vertida hacia la tradición besteiriana y krausista, que hacia la marxista revolucionaria.

Para la época posterior a 1975 es útil el libro de Gerardo Bolado como muestra de nombres y tendencias. Sin embargo, Bolado parte ya de un supuesto que considero, en buena medida, un prejuicio: que la modernidad de la filosofía española es cosa de recepción. En el capítulo I de su libro, bajo el epígrafe “Fi-

lososofía y modernidad en España”, contrapone la “recuperación”, que significaría continuidad de la tradición y que, por ello, “suele triunfar en dinámicas históricas conservadoras y estabilizadoras”, a la “recepción”, que Bolado considera un “procedimiento rupturista, que se suele incorporar en momentos históricos de transición y cambio, introduciendo elementos filosóficos de otros contextos socio-culturales europeos”(p.19). Aquí la cuestión está en explicar de qué tradición se está hablando cuando se emplea esta palabra. El problema se agrava porque no hay una sola tradición. El franquismo no rompió sólo con una tradición, pongamos por caso la liberal procedente de las Cortes de Cádiz, ni sólo con la fuerte tradición anarquista (aunque ésta era bastante joven), o con la socialista que se estaba consolidando, o con la católica democrática del estilo de Bergamín y la revista *Cruz y Raya*; rompió con éstas y otras, y aunque pretendió enlazar con la auténtica, con la abanderada por Menéndez Pelayo, lo que hizo en realidad fue inventar una tradición de unidad católica de España, de signo castellano, pisoteando la diversidad cultural de España.

Bolado parece asumir desde el principio que, en la ruptura con el franquismo, todo ha sido recepción. ¿Por qué no recuperación de la línea de Azaña, de los intelectuales exiliados? Es cierto, sin duda, que la transición coincidió, en algún sentido, con una “recepción”, pero no sólo en el de recepción de corrientes venidas de fuera, sino también en el de recibir a los propios autores españoles. Los españoles que, como yo mismo, hemos pasado por la universidad en los años sesenta del siglo XX, nos enteramos de la tradición republicana y del socialismo español a partir de los años setenta. Fue una recepción, pero de las tradiciones de pensamiento español. Bolado no parece dar importancia a este terrible corte del exilio. Y no digo esto para desautorizar sus planteamientos, cuya valentía, al tratar corrientes de pensamiento con nombres propios que están vivos y en plena producción, comporta siempre el riesgo de ser desmentido por los propios protagonistas.

Coincido con muchos de esos planteamientos, pero creo necesario precisar el debate sobre el pensamiento español, debate al que su libro constituye toda una invitación a proseguir. Quizá uno de los problemas de envergadura, sobre todo teniendo en cuenta nuestra agitada historia desde el siglo XVIII, con interrupciones y saltos en los que cada nuevo gobierno ha querido destruir o borrar del mapa lo hecho o planeado por el anterior, consiste en establecer, no una tradición, ya que no creo que tengamos una sola, sino algo así como algunos hilos característicos que nos ayuden a conocernos a nosotros mismos y a construir una sociedad capaz de albergar y defender distintos proyectos compatibles con la pluralidad de voluntades, es decir, proyectos apoyados democráticamente. Si la filosofía no contribuye a fortalecer la democracia, entonces omite una de las tareas por las que merece ser cultivada. Hablando de historia del pensamiento español, el déficit que arrastra es el de la falta de estudios. No hay apenas histo-

riografía filosófica sobre nuestros autores y las corrientes en que se han movido intelectualmente.

Notas

- ¹ Me gustaría que no se entendiera que contrapongo ciencia y filosofía como campos enfrentados. No creo que se pueda cultivar ninguna filosofía digna oponiéndose a la ciencia, aunque, históricamente, las vertientes irracionalistas no hayan faltado, ni falten hoy. La ilustración, aunque tenga actualmente mala prensa, sigue siendo tan necesaria como en el siglo XVIII, y quizá más viendo las tendencias irracionalistas que proliferan en nuestro mundo.
- ² Marcelino Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, vol. II, pp. 1036-1038.
- ³ Thomas Mermall: *La retórica del humanismo*. Madrid, Taurus, 1976, p. 14.
- ⁴ Difícil de entender que se pueda ser liberal y amigo del fascismo. Pero quizá José Carlos Mainer y Jordi Gracia nos obliguen a indagar más sobre este milagro. Si “liberal” significa defensor de la democracia, no se comprende cómo se puede ser, a la vez, fascista, ya que el fascismo es enemigo de la democracia, como se ve claramente en el ejemplo italiano y alemán, pero también en el fascismo español, el representado por la Falange. No entro aquí en precisiones lingüísticas que harían mucha falta, pues se habla a menudo del franquismo como un ejemplo de fascismo sin precisar que en el franquismo había, efectivamente, fascistas (los falangistas), pero el régimen creo que se debería designar propiamente como dictadura militar.
- ⁵ T. Mermall, ob. cit., pp. 95-96.
- ⁶ Jordi Gracia: *La resistencia silenciosa*. Barcelona, Anagrama, 2004.
- ⁷ Idem, misma ob., p. 237.
- ⁸ T. Mermall, ob.cit., p. 119.
- ⁹ Véase Jorge Novella: *El proyecto ilustrado de Enrique Tierno Galván*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001, p. 383.
- ¹⁰ La primera edición es de 1958; la 6ª, en la editorial Revista de Occidente, como las anteriores, es de 1976.
- ¹¹ Tierno es el primer traductor del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.
- ¹² Tierno no sólo considera a Costa prefascista, sino que lo convierte en germen español, autóctono, del fascismo posterior: “No es en absoluto exacto que el totalitarismo español fuera una imitación del italiano con ingredientes del nazismo alemán. Existía un prefascismo en España, impreciso, incluso contradictorio, que sirvió de fundamento para la teorización posterior de quienes buscaron justificar ideológicamente la guerra intestina española.” Tierno: *Costa y el regeneracionismo*, incluido en *Escritos*, Madrid, Tecnos, 1971, p. 371.
- ¹³ Un estudio riguroso de las deformaciones y malas lecturas del regeneracionismo español se halla en la tesis inédita de Fernando Hermida: *Ricardo Macías Picavea y el problema del regeneracionismo español*, dirigida por Diego Núñez y leída en la Universidad Autónoma de Madrid en 1995. Hermida publicó una parte (pero no justamente la documental, que sería la que aquí vendría al caso) en Fernando Hermida (ed.): *Ricardo Macías Picavea: Artículos de La Libertad (1884-1896)*. Santoña, Cantabria, revista *Buciero*, 3, 1999.
- ¹⁴ Jordi Gracia afirma que la revista *Acento Cultural* (1958-1961) “supera con creces el valor de la mitificada *Laye*”. *La resistencia silenciosa*, ob. cit., p. 373.
- ¹⁵ Juan Goytisolo: *Coto vedado*. Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 237.
- ¹⁶ Como modelo de tratamiento del marxismo y de Marx en los primeros tiempos de la dictadura pueden tomarse libros de Eduardo Comín Colomer como *Marx y el marxismo* (1949). No sé si decir que causa risa o sonrojo la osadía de Comín al pretender escribir con este libro un anti-Mehring, parodiando el *Anti-Dühring* de Engels, para referirse a la célebre biografía de Marx escrita por Franz Mehring en 1918 (*Karl Marx. Geschichte seines Lebens*; traducida en 1932

por Wenceslao Roces con el título *Carlos Marx. Historia de su vida*), siendo así que el libro de Comín es una secuencia continua de increíbles despropósitos, incoherencias, malas lecturas y trivialidades sobre la procedencia judía de Marx (algo muy acentuado por el fascismo), sobre el materialismo, la ley del valor, sin citar a Marx. Ya no causa risa, sino otra cosa (¿horror?) la consideración del marxismo como tara psíquica, como gen rojo, como deformación a corregir por la psiquiatría. Tal es la posición del psiquiatra militar Antonio Vallejo Nágera; véase sobre éste Ricard Vinyes Ribas: “Construyendo a Caín”. Madrid, *Ayer*, núm. 44.

¹⁷ Manuel Sacristán a Juan Carlos García Borrón del 9 de febrero de 1953, carta citada por éste en *mientras tanto*, núms. 30-31 (1987), pp. 47-48.

¹⁸ Sacristán: *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Barcelona, Nova Terra, 1968, p. 26.

¹⁹ Madrid, Ciencia Nueva, 1970. Este libro de Gustavo Bueno lo considero uno de los mejores escritos suyos. Aunque se nota ya su inclinación a la escolástica y al dogmatismo, su defensa de la filosofía como especialidad de profesionales puede muy bien ponerse en la línea de la defensa que hace Kant de la filosofía académica frente a la filosofía popular, ante la cual, por cierto, se muestra extremadamente crítico e incluso despectivo. Escribe Kant: El filósofo especulativo “sigue siendo el exclusivo depositario de una ciencia que es útil a la gente aunque ésta no lo sepa, a saber, la crítica de la razón. Esta crítica, en efecto, nunca puede convertirse en popular. Pero tampoco lo necesita. Pues del mismo modo que no penetran en la mente del pueblo los argumentos perfectamente trabados en favor de verdades útiles, tampoco llegan a ella las igualmente sutiles objeciones a dichos argumentos. Por el contrario, la escuela [hoy diríamos la academia, P.R.], así como toda persona que se eleve a la especulación, acude inevitablemente a los argumentos y a las objeciones. Kant: “*Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 2003, p. 29 (B XXXIV).

²⁰ Véase sobre los avatares de la filosofía española José Luis Abellán: *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979, vol. I; J. L. Abellán y otros: *¿Existe un filosofía española?*. Constantina, Fundación Fernando Rielo, 1988; núm. 6 de la *Revista de Hispanismo Filosófico*, 2001; Gerardo Bolado: *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo/Centro Asociado a la UNED en Cantabria, 2001.

Bibliografía:

- Abellán, José Luis: *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998.
-*La cultura en España. Ensayo para un diagnóstico*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1971.
- Aguirre, Jesús y otros (Aranguren, Sacristán, etc.): *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*. Madrid, Alianza, 1969. (Ver bibliografía sobre este tema en el libro de Elías Díaz: *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*).
- Azcárate, Manuel: “Juicio crítico sobre el concepto de socialismo real”, en el colectivo: - *Vías democráticas al socialismo*. Madrid, Ayuso, 1981, pp. 115-116.
-*Derrotas y esperanzas*. Barcelona, Tusquets, 1994.
- Bernecker, Walther L.: *España entre tradición y modernidad: Política, economía, sociedad (siglos XIX y XX)*. Madrid, Siglo XXI, 1999.

- Bolado, Gerardo: *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*. Santander. Sociedad Menéndez Pelayo/Centro Asociado a la UNED en Cantabria, 2001.
- Bueno, Gustavo: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid, Ciencia Nueva, 1970.
- *España frente a Europa*. Barcelona, Alba, 1999.
- Calvo Serer, Rafael: *España sin problema*. Madrid, Rialp, 1957.
- Cámara-Villar, Gregorio: *Nacionalcatolicismo y escuela. La socialización política del franquismo 1936-1951*. Jaén, Hesperia, 1984.
- Carrillo, Santiago: *Eurocomunismo y estado*. Barcelona, Crítica, 1977.
- Castellet, José M^a. y otros: *La cultura bajo el franquismo*. Barcelona, Ediciones de Bolsillo, 1977.
- Claudín, Fernando: *La oposición en el "socialismo real"*. Madrid, Siglo XXI, 1981.
- *Eurocomunismo y socialismo*. Madrid, Siglo XXI, 1977.
- Deaño, Alfredo: "Análisis y dialéctica: la razón de unas páginas." *Revista de Occidente*, núm. 138 (1974), pp. 129-149.
- Díaz, Elías: *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*. Madrid, Tecnos, 1983.
- *Socialismo en España: el Partido y el Estado*. Madrid, Mezquita, 1982.
- Fontana, Josep: *España bajo el franquismo*. Barcelona, Crítica, 1986.
- Gracia, Jordi: *La resistencia silenciosa*. Barcelona, Anagrama, 2004.
- Gracia, Jordi y Miguel Ángel Ruiz Carnicer: *La España de Franco*. Madrid, Síntesis, 2001.
- López Aranguren, José Luis: *Obras completas*. Madrid, Trotta, 6 vols., 1994-1996.
- Mainer, José Carlos: *Falange y literatura*. Barcelona, Labor, 1971.
- Mermall, Thomas: *La retórica del humanismo. La cultura española después de Ortega*. Madrid, Taurus, 1978. (Original inglés 1976).
- Millán Puelles, Antonio: *Fundamentos de filosofía* Madrid, Rialp, diversas ediciones
- Morán, Gregorio: *El filósofo en el erial*. Barcelona, Tusquets, 1998.
- *Miseria y grandeza del Partido Comunista de España 1939-1985*. Barcelona, Planeta, 1986.
- Morodo, Raúl: *Acción Española. Orígenes ideológicos del franquismo*. Madrid, Tucar, 1980.
- Novella Suárez, Jorge: *El proyecto ilustrado de Enrique Tierno Galván*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.
- París, Carlos y otros: *Introducción al pensamiento marxista*. Madrid, Guadarrama, 1961.
- *La universidad española actual: posibilidades y frustración*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974.
- Ridruejo, Dionisio: *Entre literatura y política*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1973.
- Sacristán, Manuel: *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Barcelona, Nova Terra, 1968.

- *Panfletos y materiales* I (1983), II (1984), III (1985), IV (1985). Barcelona, Icaria.
- *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona, Icaria, 1987.
- López Arnal, Salvador y Pere de la Fuente: *Acerca de Manuel Sacristán*. Barcelona, Destino, 1996.
- López Arnal, Salvador (ed.): *Homenaje a Manuel Sacristán*, Barcelona, EUB, 1997.
- Sánchez Montero, Simón: *Camino de libertad*. Madrid, Temas de Hoy, 1997.
- Shubert, Adrian: *Historia social de España (1800-1990)*. Madrid, Nerea, 1991.
- Sopena, Andrés: *El florido pensil. Memoria de la escuela nacional-católica*. Barcelona, Crítica, 1994.
- Sotelo, Ignacio: *Del leninismo al estalinismo*. Madrid, Tecnos, 1975.
- *Les Temps Modernes*. Número monográfico: *La lutte de classes en Espagne. 1939 et 1970*. París, mayo de 1972.
- Tierno Galván, Enrique: *Razón mecánica y razón dialéctica*. Madrid, Tecnos, 1969.
- *Conocimiento y ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1973.
- *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid, Tecnos, 1975.
- *España y el socialismo*. Madrid, Tucur, 1976.
- *Triunfo*, número monográfico extra, con el título: *La cultura en la España del siglo XX*. Madrid, 17 de junio de 1972.
- Zubiri, Xavier: *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid, Editora Nacional, 1944.
- *Sobre la esencia*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1962.
- *La dimensión histórica del ser humano*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974.
- *El problema teológico del hombre*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.