

Comentario a *La norma de la filosofía.*
La configuración del patrón filosófico español
tras la Guerra Civil

Review on *La norma de la filosofía.*
La configuración del patrón filosófico español
tras la Guerra Civil

Jorge COSTA DELGADO*

Universidad de Cádiz

José Luis Moreno Pestaña. *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, 224 páginas.

El libro se abre con una introducción que reflexiona sobre el enfoque que adopta el propio autor –la sociología de la filosofía– y los conflictos con las diferentes visiones existentes sobre la filosofía, en la que es fundamental el imperativo de la historización de los discursos intelectuales en general, más allá de la filosofía. Tal imperativo no consiste en un apriorismo dogmático que reduce la producción intelectual a una serie de determinaciones socio-históricas que operan sobre los autores, sino la respuesta a algunos problemas que plantea la práctica de la investigación sobre la filosofía, los filósofos y su producción¹. En su

* Este trabajo se ha realizado gracias a la financiación de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación, dentro del proyecto “Vigilancia de fronteras, colaboración crítica y reconversión: un estudio comparado de la relación de la filosofía con las ciencias sociales en España y Francia (1940-1990)”, referencia FFI2010-15196 (subprograma FISO).

¹ A su vez, la identificación de esa serie de problemas (y no de otros) es consecuencia de la peculiar sensibilidad del autor, producto de una trayectoria biográfica e intelectual que no podemos reconstruir aquí.

intento de objetivar el propio impulso que orienta el trabajo que nos ocupa, el autor describe varios problemas y, posteriormente, las propuestas metodológicas que presenta como alternativa a dichos problemas. Frente a la visión hoy canónica de la filosofía, que “consiste en remitirse a la obra consagrada y separarla de todo cuanto no sea filosófico en la vida de su productor” (p. 17) y a una sociología poco atenta al material empírico, que se atiene a regularidades teóricas prefijadas a las que adapta su investigación, la propuesta de José Luis Moreno Pestaña defiende que la experiencia filosófica se sitúa en un entrecruzamiento de diferentes lógicas sociales, no exclusivamente filosóficas ni intelectuales, que es necesario “desenredar [y] organizar” (p. 23) para comprender mejor. Uno de los debates fundamentales que estructuran esa experiencia filosófica es la propia discusión sobre lo que es o no es filosofía. Tal discusión juega un papel de primer orden en el período que estudia el libro: las críticas de los filósofos neotomistas hacia Ortega pueden leerse, afirma el autor, desde la perspectiva de una transformación de la norma de la filosofía, es decir, la manera que se considera legítima de hacer filosofía y ser filósofo.

Sobre la cuestión epistemológica, presente no solo en la introducción, sino también en distintos fragmentos repartidos a lo largo de la obra, tan solo destacaré tres cuestiones que me parecen particularmente relevantes para comprender la singularidad de esta aportación a la sociología de la filosofía:

1. La temporalidad compleja: basándose, principalmente, en las teorías sobre las generaciones de Ortega y Mannheim y en las observaciones de Michel Dobry sobre las crisis políticas, el autor insiste en la fertilidad de una reconstrucción que contemple los diferentes ritmos y lógicas que conviven en un mismo tiempo histórico. Así, los acontecimientos políticos no deben solaparse sin más con los filosóficos, sino que es necesario analizar con precisión la relación entre ambas esferas, que pueden no estar sincronizadas. En este sentido, José Luis Moreno Pestaña (pp. 127-130 y 144-147) afirma que las afinidades políticas de fascistas y nacional-católicos en los años 40 no se deben confundir con sus posiciones filosóficas: ni para agruparlos en una misma generación político-intelectual –porque formarían parte de la *generación* que usurpó la hegemonía intelectual a sus legítimos poseedores, con lo que la política no permitiría ver sus diferencias filosóficas–, ni para rescatar a algunos de ellos –porque las diferencias filosóficas entre unos y otros serían equivalentes a una diferencia política, aunque esta no se manifieste inicialmente: tesis que entronca con la visión retrospectiva de los llamados “falangistas liberales”–. Igualmente importante es considerar que los efectos que los acontecimientos históricos tienen sobre las carreras profesionales y las trayectorias biográficas

de los filósofos varían en función de la fase del ciclo de la vida en la que estos se encuentran. La “generación” es una herramienta conceptual que permite organizar productivamente esta información.

2. La objetivación de las distintas formas de consagración intelectual: frente a la idea de un canon de la filosofía como punto de referencia de una determinada historia de la filosofía, esta obra aporta un valioso modelo teórico para estudiar el éxito y el fracaso intelectual, considerando que la consagración filosófica admite “formas plurales” (p. 36) y que estas estructuran la reproducción histórica de la filosofía como práctica social. Por otra parte, una sociología de la filosofía que pretenda analizar las formas históricas que toma el oficio de filósofo y la “norma de la filosofía”, debe interrogarse sobre las condiciones de acceso a la práctica filosófica. Para ello, es fundamental el estudio de dos tipos genéricos de casos que la historia de la filosofía canónica (y, en general, toda historia intelectual que tome la idea de canon como referencia, sea para asumirlo, afirmarlo o criticarlo) deja de lado: aquellos que fracasaron en su intento de consagrarse como filósofos y aquellos filósofos que tienen propiedades sociales poco frecuentes en la profesión. Son, en el período que trata el libro, las mujeres y los filósofos procedentes de las clases populares. Estos casos ofrecen, por así decirlo, el negativo del filósofo, subrayando una serie de propiedades que la autoconciencia corporativa generalmente deja en la sombra.

3. La última cuestión tiene que ver con la objetivación de una de las formas de consagración filosófica: la creatividad. La solución de José Luis Moreno Pestaña consiste en aplicar la distinción de Pierre Bourdieu entre “producción de ciclo corto (que responde a las expectativas establecidas... y que fenece con ellas) y producción de ciclo largo (que subsiste a su momento de surgimiento y que sigue produciendo efectos incluso cuando los marcos culturales en los que se gestó desaparecen) [...] Únicamente en el caso de la producción de ciclo largo, cabe hablar de autonomía creadora de un intelectual. La creación modifica la percepción de los problemas intelectuales y conecta con públicos vitalmente alejados tanto en el espacio como sobre todo en el tiempo” (pp. 33-34). A diferencia de los otros dos polos de excelencia intelectual que analiza el texto (el reconocimiento institucional y el reconocimiento de los pares contemporáneos al autor), la creatividad aúna dos momentos históricos diferentes del campo filosófico: el de la producción y el de una recepción del autor diferida en el tiempo, lo que genera una dificultad añadida e introduce en el análisis de las trayectorias el riesgo del anacronismo. Poner el acento en el segundo factor, como hace Moreno Pestaña en la introducción, plantea el mismo problema

legitimista que el autor plantea a Collins, aunque limitado tan solo a la cuestión de la creatividad: la confirmación de la recepción, ¿confirma la creatividad o solamente la fama? Puede ocurrir que la recepción diferida de un autor no guarde relación con lo que este tiene de creativo, sino con otras propiedades, filosóficas o no: por ejemplo, adelantando la argumentación del libro que se desarrollará a continuación, una recepción escolástica de Ortega que no considere lo que aquí se nos presenta como genuinamente innovador. La alternativa inversa, es decir, limitar el análisis de la creatividad al momento de producción invitaría a confundir lo creativo y lo extravagante: una modificación de la percepción de los problemas intelectuales con una conciencia deficitaria de los mismos, sin mercado presente ni futuro. Sin embargo, ofrece más garantías para evitar el riesgo de anacronismo que mencionaba anteriormente: los efectos de la falta de reconocimiento sobre filósofos que se tienen a sí mismos por creativos pueden ser similares en quienes son confirmados como tales por la posteridad y en quienes no lo son². Entiendo que el último capítulo del libro resume un ejemplo de trabajo sociológico que ofrece una salida este problema: una descripción del estado del campo filosófico en el momento de producción (hablamos de Ortega y su propuesta filosófica), un análisis de los efectos que genera dicha producción y su evolución en el campo y, por último, la reconstrucción de un debate que recupera, en un contexto histórico diferente, problemas abiertos por el autor inicial. Desde luego, la falta de perspectiva histórica para la producción intelectual reciente sigue siendo, como señala Moreno Pestaña citando a Collins, un problema insalvable; pero especificar un poco más las posibles declinaciones del ciclo largo permitiría diferenciar mejor entre creatividad y fama póstuma, al no atribuir todos los procesos de recuperación de un autor a su creatividad.

Paso, a continuación, a comentar el cuerpo del libro.

En el primer capítulo, el autor pretende, a través de un estudio de las trayectorias de 41 filósofos que combina entrevistas, trabajo bibliográfico y trabajo de archivo (que aporta novedades sustanciales), responder a la siguiente pregunta: ¿qué efectos produjeron los acontecimientos políticos de la Guerra Civil sobre el campo filosófico?

La respuesta es compleja. Por un lado, como es característico en un momento de fuerte tensión política, se favoreció la reconversión de recursos

² Ver más sobre este asunto en: José Luis Moreno Pestaña. «Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía», *Revista Española de Sociología*, núm. 8, 2007; y Randall Collins. «Un comentario sobre la vida privada y las enfermedades de los filósofos. Respuesta a José Luis Moreno Pestaña», *Revista Española de Sociología*, núm. 9, 2008.

políticos en intelectuales, en este caso, filosóficos, lo que transformó radicalmente, en diversos sentidos, la trayectoria de numerosos filósofos. La depuración política tuvo además, en las facultades de filosofía, un correlato que debe interpretarse en términos estrictamente filosóficos: el ataque a las redes filosóficas orteguianas supuso la promoción de una nueva posición teórica y también de un nuevo modelo social de filósofo profesional (p. 82). Sin embargo, aunque se vio profundamente alterada en su desarrollo previsible con anterioridad a la Guerra Civil, la potente tradición orteguiana no pudo eliminarse por decreto de la vida intelectual española: sus debates siguieron vigentes durante los años cuarenta, desarrollando una de las posibilidades inscritas en su modelo de filosofía, al generar un centro de reflexión filosófica “en disciplinas más o menos ajenas al núcleo duro de la Facultad de Filosofía” (p. 82). La conclusión es que la brutal intervención política del nuevo régimen no implicó, por sí misma e inmediatamente, un cambio en la norma filosófica.

Una muestra de ello es el debate sobre las generaciones que nos presenta el autor en el segundo capítulo. A mediados de los años cuarenta, Pedro Laín y Julián Marías escriben sendos trabajos sobre un concepto fundamental de la tradición intelectual orteguiana. A través del debate, que se analiza con detalle en el capítulo, se pueden reconstruir además dos cuestiones importantes para la sociología de esta transformación de la norma filosófica: por un lado, los discípulos actualizan y desarrollan las diferentes posiciones de sus respectivos maestros (Zubiri y Ortega) sobre la filosofía y la historia de la filosofía; por otro, las propiedades sociales de los sujetos encuentran su eco en los discursos intelectuales. Sobre esto último, José Luis Moreno Pestaña recuerda que “la Guerra Civil alteró la ocupación de los recursos docentes y los órdenes de sucesión previsible” (p. 110), y eso se ve reflejado en la crítica que hace Laín, cuya carrera se aceleró durante la guerra, a la regularidad “biologicista” de la teoría de las generaciones orteguiana.

La calidad del debate y su repercusión muestran que la tradición orteguiana era aún un valor hegemónico en la vida intelectual española de los años cuarenta, pero que, al mismo tiempo, la interferencia del capital político en la vida intelectual produjo el efecto retardado de expulsar la posibilidad de la hibridación entre filosofía y ciencias sociales de las propias facultades de filosofía. Los discípulos de Zubiri serán los agentes de este proceso, pero no conviene olvidar que en el maestro, como en Ortega, estaban presentes las dos posibilidades: una visión canónica de la historia de la filosofía, respetada por los filósofos tomistas españoles y susceptible de “sistematización”, y una reflexión informada sobre las relaciones entre filosofía y ciencia y sobre la propia práctica científica. Al ocupar espacios institucionales ajenos a la filosofía oficial,

resulta lógico que fuera la segunda vía la que estos discípulos desarrollaran a partir de los años cincuenta.

En resumen, una herencia intelectual compartida permitía centrar la atención de los intelectuales sobre temas comunes que, además, estaban conectados con una discusión fundamental de la filosofía contemporánea: la autonomía de la filosofía y su relación con las ciencias (p. 161-178). A partir de los años cincuenta, la primera de estas condiciones, la herencia intelectual compartida, se sacrificó en aras de una mayor inversión en la segunda: la conexión con las redes internacionales más prestigiosas del momento.

Ese sacrificio supuso también la marginación de una forma de entender la filosofía que se había ido gestando en la España de la primera mitad del siglo XX. En el capítulo III, Moreno Pestaña explica cómo la polémica iniciada por los filósofos tomistas contra Ortega fue un acontecimiento central en la revalorización de un modelo filosófico alternativo, el que defiende que “la filosofía consiste en el cultivo de textos y en la producción de los mismos” (p. 127). Pero el autor insiste: este modelo, del que los filósofos tomistas son agentes en este proceso, no es exclusivo del tomismo. Al contrario, es el modelo hegemónico de la filosofía hasta el día de hoy: “la filosofía de lectores se impuso a una filosofía hibridada con las ciencias humanas” (p. 130). El triunfo de esta forma de entender la filosofía supuso, por otra parte, la reunión de la herencia zubiriano-orteguiana enfrentada hasta entonces, un núcleo de reflexión que tendrá una enorme productividad para las ciencias sociales en España.

La violencia de algunos de los ataques a Ortega y la excepcionalidad política del régimen dieron una peculiar contextura a la polémica. Respecto de lo primero, el menor control intelectual del discurso que se manifiesta en el insulto o en la ironía, así como el carácter que adquirieron estas manifestaciones revelan con claridad que no solo estaban en juego dos modelos de filosofía, sino también dos modelos sociales de filósofo. En cuanto a lo segundo, la configuración institucional de la filosofía universitaria en la posguerra y la intervención política de la vida intelectual reducían las posibilidades del debate, que para los herederos de la tradición orteguiana se redujo a dos opciones:

1. Intentar salvar la filosofía de Ortega asumiendo las nuevas coordenadas de la filosofía académica española: catolicismo y sistema. Ambos supuestos eran condición de entrada, en los años cincuenta, en el campo filosófico español. La apuesta de Julián Marías, que tenía una larga vida intelectual por delante, pasaba por jugar sus bazas en la filosofía realmente existente, tratando de integrar al maestro y a la tradición que él mismo encarnaba en el nuevo molde.

2. Profundizar en la crítica al escolasticismo y en la apuesta de la hibridación de la filosofía con las ciencias. Fue la posición del propio Ortega, azuzado por la presión que la filosofía institucional española ejercía contra él. Como ocurrió con los discípulos de Zubiri, la apuesta por la hibridación fue más decidida cuando Ortega estaba ya fuera de la universidad, alejado del centro de la reproducción de la filosofía académica.

En los años 60, Gustavo Bueno y Manuel Sacristán continuaron el debate existente, a nivel nacional e internacional, sobre la relación entre la filosofía y las ciencias. José Luis Moreno Pestaña insiste en este capítulo en que esta discusión es transversal a la transformación de la norma de la filosofía en la España de la posguerra y que, en buena medida, la estructura. Una de las virtudes de este libro es recuperar esta polémica concreta entre los dos filósofos marxistas y situarla en esa doble tradición: Sacristán desarrolló las posiciones rupturistas de Ortega y Bueno las matizó, pero ambos compartían un sustrato común que era, como en el caso de Laín y Marías, condición indispensable para la existencia del propio debate.

Por otra parte, el autor muestra que las posiciones de Bueno y Sacristán respecto al futuro de la filosofía eran homólogas a su relación personal y profesional con la filosofía universitaria: la importancia de estas homologías para comprender las apuestas filosóficas en juego es una constante que, con matices según cada caso, subraya el libro en los distintos pasajes analizados. El último espacio de propiedades que sitúa el debate entre Sacristán y Bueno muestra de manera muy clara y pedagógica la relación entre los discursos filosóficos y la posición que ocupaban los dos filósofos en el mercado cultural y en la universidad. En esta misma línea, es importante subrayar la importancia de los modelos de organización institucional en la filosofía. El establecimiento por parte de la administración estatal de las condiciones de acceso a los distintos rangos del profesorado de filosofía tiene una influencia decisiva en la práctica filosófica e intelectual. Los autores recogidos en el libro lo tenían bien presente y Moreno Pestaña menciona las aportaciones de algunos de ellos en este aspecto. Son los casos de Ortega y Gasset, José Gaos, Pedro Laín, Manuel Sacristán y Gustavo Bueno.

A estas alturas del libro resulta fácil para el lector ubicar al propio autor en las coordenadas del proceso que describe. *La norma de la filosofía* es, además de un ejercicio de sociología de la filosofía, una apuesta filosófica: la reivindicación de una filosofía que no se cierre sobre sí misma en el comentario de un canon. De una filosofía que busque, por distintas vías, una relación abierta con el mundo y, particularmente, con una de las realidades sociales contemporáneas más relevantes en el campo del conocimiento: la ciencia en sus diversas vertientes. El propio

autor insiste en situar las distintas posiciones respecto de esta cuestión, al principio y al final del libro, con la voluntad de dotar al lector de un mapa conceptual y de hacer explícitos, en la medida de lo posible, los supuestos o los debates abiertos de los que parte la investigación. Se trata una puesta en práctica del mismo ejercicio de reflexividad que se defiende para la filosofía.

Así, podría decirse que José Luis Moreno Pestaña es, al margen de otras adscripciones que se derivan de su formación sociológica, filosóficamente orteguiano. Pero no por lo que en su obra hay de comentario o cita de Ortega, ni tampoco porque tome al filósofo madrileño como objeto de estudio (no es, el lector lo comprobará, ni mucho menos el único); sino porque se inserta en una tradición filosófica que no se entiende, en España, sin Ortega y que tiene por bandera la historicidad, la exigencia de reflexividad sobre la propia práctica filosófica y la discusión sobre los límites de la filosofía.

Para terminar este breve comentario a *La norma de la filosofía*, me gustaría recoger dos cuestiones que el autor señala, pero no desarrolla. Quizás puedan servir para futuros desarrollos sobre la filosofía en este mismo período. La primera propuesta procede del propio autor (pp. 52-55): se trata de la filosofía y la exclusión de género. En el texto se constata la evidencia de la exclusión de género entre los filósofos profesionales, con la peculiarísima excepción de María Zambrano. Al mismo tiempo, el autor nos dice que el público femenino era mayoritario en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en los años 30 y que, a lo largo de los años cuarenta, queda constancia del paso de muchas mujeres por puestos subordinados de la enseñanza universitaria. Un análisis específico sobre la trayectoria de algunas de ellas podría arrojar luz sobre los mecanismos concretos de esta exclusión de género y sus efectos sobre mujeres con inquietudes intelectuales. En segundo lugar, creo que sería interesante plantear un análisis más detallado de las contradicciones presentes en la obra y en la práctica intelectual o política de un mismo autor. Hay múltiples posibilidades: Ortega, con la contradicción entre su vocación historicista de la filosofía y su afán de terminar un “mamotreto” sistemático, que le hace percibir como insuficiente su propia obra; o bien algunas de las bruscas reconversiones intelectuales y políticas que se producen durante la Guerra Civil. El libro muestra un proceso colectivo y no puede detenerse en un análisis de esas contradicciones a nivel individual, pero ofrece herramientas e indicios para un análisis de estos factores dentro de monografías sobre los distintos protagonistas del proceso.

Jorge COSTA DELGADO
Universidad de Cádiz
jorge.costa@uca.es