

Una intrahistoria del pensamiento filosófico español del siglo XX

José Luis Moreno Pestaña

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

Madrid: Biblioteca Nueva, 2013

La filosofía, dentro de la pluralidad de significados que se le atribuyen, tiene en la pretensión de construir una representación del mundo, de penetrar su realidad, de captar su posible significado, uno de sus más destacados cometidos. Este “figurarnos” el mundo, este “hacernos una idea” de la realidad, se realiza, precisamente, a través de las ideas. Buena parte de la tarea filosófica es el “comercio” con las ideas. Pero éstas son tales porque son producto de hombres y “habitan” en ellos. Y estos hombres desarrollan su vida en un tiempo histórico, en una sociedad determinada, con un entorno cultural particular, nunca son ajenos a él. Y ese entorno también configura sus ideas. Uno de los acontecimientos más incisivos y de mayor influencia en la vida de los hombres y de los pueblos es la guerra.

El pensamiento filosófico no escapa al impacto que provoca un conflicto bélico. Sus consecuencias son hondas. No solo en cuanto a la reflexión teórica. También, y sobre todo, a nivel práctico, vital, en los filósofos y en las condiciones en las que estos ejercen su labor. El libro del que nos ocupamos indaga en las repercusiones que la Guerra Civil española tuvo en el quehacer filosófico de nuestro país. *La Norma de la Filosofía* se ocupa de filosofía española que hunde sus raíces en la República y llega hasta el final del franquismo.

Podríamos pensar que es una historia de nuestro pensamiento reciente, una más de las que ya existen. Pero no es así. Diremos a continuación por qué. La *Norma de la filosofía*, del profesor e investigador de la Universidad de Cádiz José Luis Moreno Pestaña, se compone de cuatro ejes o núcleos teóricos fundamentales. No son ejes aislados sino que se implican y superponen unos a otros a lo largo de la obra.

EL MARCO TEÓRICO. LA JUSTIFICACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA

El *primero* de ellos posee una singularidad que la hace ser una obra de filosofía “diferente”. La razón es que se pone en juego una disciplina en la que el autor trabaja desde hace tiempo, la *sociología de la filosofía*. Esto hace que el contenido de la obra se asemeje, en muchos sentidos, a una *historia de los filósofos*, antes que a lo que conocemos como historia de la filosofía –el autor utiliza, entre otras, la expresión “sociología de los intelectuales” (p. 18). El marco teórico, que se ocupa de la sociología de la filosofía, se encuentra en el capítulo primero. Los primeros referentes intelectuales de este enfoque parecen encontrarse en las obras de Michel Foucault y Pierre Bourdieu –de los cuales tiene gran conocimiento el autor–; su puesta en circulación académica se debe a Randall Collins, profesor de sociología estadounidense. Debemos a Moreno Pestaña el conocimiento de las aportaciones teóricas de éste último autor, del que, hasta donde alcanzo, no hay mucha noticia en España.

Ciertamente, como el autor advierte, a muchos “profesionales de la filosofía” (ya sea aquellos que se dedican de algún modo a la investigación, ya aquellos que lo hacen a la docencia), puede ponerlos en guardia esta denominación. Parece que la sociología y la filosofía ocupen diferentes planos. Moreno Pestaña, dirigiéndose al centro de cualquier objeción, muestra cómo, a su parecer, estos dos saberes no son incompatibles (el principal problema viene del peligro de reduccionismo) sino que se fecundan mutuamente. Aquí encontramos uno de los lugares teóricos de mayor alcance en el planteamiento de la obra, y uno de los que se puede prestar a mayor discusión.

La sociología de la filosofía sería, a juicio de Moreno Pestaña, el enfoque adecuado para una lectura *externa* (p. 20) de los textos filosóficos, pues en ellos se hace evidente que “lo de *fuera*” –las circunstancias biográficas y el contexto histórico del autor– influye decisivamente en “lo de *dentro*” –el propio texto filosófico (p. 18). Lo que se juega aquí es qué concepción de filosofía tenemos. Una de las alternativas, simplificando la cuestión, es entender la filosofía como un trabajo centrado en el texto, y limitado a él, dentro de una línea de transmisión del saber filosófico cerrada sobre sí misma (lo que equivale al “escolasticismo” entendido no como una determinada escuela filosófica sino como una *forma* de hacer filosofía presente en las más variadas tendencias del pensamiento).

La segunda opción, aquella que defiende Moreno Pestaña, será la de entender el trabajo filosófico como algo que desborda el mero trabajo sobre ideas (las implicaciones de cuestiones extraacadémicas o extrafilosóficas –que en realidad no son tanto ni lo uno ni lo otro– se ponen de relieve en el caso de los ataques de la filosofía “oficial” del franquismo contra Ortega y su herencia intelectual). Así se muestra que, en el mencionado episodio, más que especulaciones teóricas hay en juego, como señala el autor, “dos formas de vida” –p. 23). La biografía no es un mero dato introductorio a la obra de un filósofo sino su cauce central, en el cual la filosofía se aloja y no a la inversa. La vida del filósofo explica más cosas de su propia obra de lo que pensamos habitualmente, y es imprescindible mirar así la cuestión para no caer en un canon escolástico de la filosofía. A lo que aspira la sociología de la filosofía es a trazar una “fenomenología de la experiencia filosófica” (p. 24). Al tiempo se señala que los conceptos tienen un carácter “social”, extradiscursivo –político en último término, porque sirven “para ordenar la experiencia social de los sujetos” (p. 85). Ésta es, pues, la perspectiva de la sociología de la filosofía.

Moreno Pestaña, en línea con el rechazo al canon de filosofía que la entiende como una tarea centrada en los textos y en la transmisión de ideas “exentas” de circunstancialidad, critica sus efectos académicos y pedagógicos. Importante cuestión ésta por lo que en ella nos jugamos. El fruto de ese patrón filosófico es el carácter teoreticista y academicista de la enseñanza y aprendizaje filosóficos, hegemónicos aún hoy. Un gravoso lastre para la propia filosofía.

Nuestras reservas respecto al planteamiento del autor se dirigen al trasfondo conflictivo de las relaciones humanas, cuya última –¿y única?– motivación parece ser la consecución de una determinada posición académica y social (entendemos que en otros ámbitos esto se dará de modo análogo). Es muy probable que el origen de este enfoque esté en la obra de Michel Foucault. Sin ingenuidad alguna asumimos el inherente conflicto que es la vida. Y que el logro del poder es una y de las más poderosas pulsiones humanas, pero ¿no hay espacio para otro tipo de motivaciones como la lealtad a una obra, a unas ideas, o a una persona (pensamos en el caso de Marías cuando, ante la herencia intelectual de sus dos maestros, Ortega y Zubiri, ha de decantarse por continuar la trayectoria del primero debido al desinterés del vasco hacia él, –pp. 110-113–)? ¿Habrà que reducir todo a estrategia o cálculo? De nuevo aquí no somos ingenuos, no pensamos que, salvo en raros casos, las lealtades a una persona o a unas ideas sean “puras”, sin duda están mezcladas con el interés en mayor o menor medida.

Pero esto no equivale a decir que el poder en las múltiples y complejas formas con que se reviste sea el principal impulso de la existencia humana. Este asunto, desde luego, nos llevaría mucho más lejos y hemos de dejarlo aquí.

En un último apunte podemos decir que expresiones tales como “redes intelectuales productivas” (p.18), “producción y consumo filosófico” (p. 22) generan quizá extrañeza y recelo en buena parte de la comunidad filosófica. Un ejemplo más refiriéndose a la presencia de mujeres en la Facultad de Filosofía de Madrid: “Tales chicas conformaban también un mercado de expansión de bienes filosóficos.” (p. 53).

EL DESARROLLO HISTÓRICO

El *segundo elemento* es bastante conocido pero quizá no de modo suficiente, se trata del desarrollo de la filosofía española en el siglo XX. La que hunde sus raíces en los años previos a la República (su referencia es la *Generación del Catorce*) hasta su apertura, hacia finales del franquismo, a las más diversas corrientes del pensamiento. Este que señalamos como segundo núcleo teórico de la obra, no es, no pretende serlo, un recuento de las ideas y teorías filosóficas. Se convierte, por el contrario, en el *material* al cual aplicar las ideas y la metodología sociológica previamente expuesta. En este ámbito se pone en juego y ofrece su rendimiento. Las trayectorias de los filósofos y sus obras son así analizadas a la luz del origen social, la adscripción ideológica, la capacidad para elegir relaciones que procuren ascenso académico, la proximidad o lejanía a los centros de poder. El resultado (semejante al trabajo de campo que caracteriza a las ciencias sociales) será una determinada interpretación del panorama intelectual español, que es la que nos ofrece Moreno Pestaña. Este panorama, en un amplio arco temporal, se ve aquilatado en tres debates intelectuales, tal como nos indica el autor. Cada uno de ellos ocupa sucesivamente las décadas que van desde los años cuarenta hasta los setenta. En el fondo los tres debates giran en torno a la idea de filosofía de Ortega, ya afirmándola, ya negándola. El primero de ellos recoge las diferencias en relación a la idea de *generación*, protagonizadas por Marías y Laín, Ortega y Zubiri al fondo (cap. II). El segundo muestra la crítica del mundo tomista a Ortega y a sus herederos –en la que, honrando a Moreno Pestaña– se muestra la cuestión en un intento de alejarse de los habituales prejuicios y tópicos, señalando sus no pocos matices (cap. III). El tercero refleja la concepción orteguiana de la filosofía y su lugar en los estudios superiores tal como se proyectó en el debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno (cap. IV).

La evolución de los intelectuales que en estas páginas aparecen se concreta en tres grupos, de diferentes generaciones: el de filósofos consolidado en la Facultad de Filosofía de Madrid y liderado por Ortega antes de la Guerra; aquellos a los que, orteguianos o no, el resultado de la contienda cambió su trayectoria académica y política (Zubiri es quizá el ejemplo más significativo); por último aquellos que desarrollaron su carrera en los medios de la intelectualidad “oficial” del franquismo.

Desfilan así por estas páginas –no mencionamos todos– muchas trayectorias de filósofos, algunos conocidos (Laín Entralgo, Julián Marías, Aranguren, Manuel Mindán, Manuel Sacristán, Gustavo Bueno –Ortega se eleva por encima de todos ellos–) y otros menos (por ejemplo el Padre Ramírez, Adolfo Muñoz Alonso, Juan Zaragüeta, Ángel González Álvarez, Gómez Arboleya); trayectorias que son analizadas e interpretadas desde las coordenadas de la sociología de la filosofía.

Dentro de este desarrollo histórico destacamos la inteligente presentación de dos problemas teóricos de primer nivel. El primero de ellos es la diferente interpretación que hacen Ortega y Zubiri de la relación entre historia de la filosofía y filosofía propiamente dicha. Aquí está en juego el lugar que a la filosofía, como saber, le corresponde. A juicio de Zubiri el filósofo madrileño caería con su propuesta en una “mundología”, es decir, conferiría una excesiva importancia a las interpretaciones que se hacen de la realidad y que actúan como supuestos de la tarea filosófica (p. 109). De ese modo se detendría excesivamente en las condiciones culturales que hacen posible la filosofía en cada época histórica, y muy cerca del historicismo (p. 117). Esto sitúa a Ortega, según Zubiri, muy próximo a la *apariencia* de las cosas cuando, realmente, lo que caracteriza a la filosofía es saber “cómo las cosas son” (críticas semejantes hacen el jesuita Iriarte –p. 139–, y Gaos al criticar la excesiva dependencia del filósofo madrileño de la circunstancia en el ejercicio del pensamiento). Zubiri y Ortega son representantes de dos modos muy diferenciados de concebir la filosofía y de cómo han de enfrentarse sus problemas.

Una cuestión magníficamente expuesta es la concerniente a la teoría de las generaciones y su diferente formulación por parte de Marías y Laín. Esta idea de Ortega termina alcanzando, por su inherente carácter histórico, a la misma filosofía, dado el carácter fuertemente histórico con el que el filósofo madrileño concibe todo saber, incluyendo el teórico por excelencia. La presentación de Moreno Pestaña permite comprobar el elevado nivel de las ideas puestas en juego por Laín y Marías.

Nos encontramos también presentada y examinada la polémica contra Ortega por parte de la “filosofía oficial”. Es el segundo gran debate que se recoge. El trasfondo de las críticas del tomismo a Ortega revela que había algo más que una cuestión meramente intelectual en juego. Realmente, *a través* de las ideas y del modo de concebir la filosofía, se pone de manifiesto que están en juego dos *imágenes del mundo*. Por esto que el enfrentamiento alcance, y plenamente, a las implicaciones políticas. El aliento del franquismo a los autores escolásticos es manifiesto, pero el problema, como decimos, se encuentra en la raíz. Ortegismo y tomismo se concebían como dos “visiones del mundo” incompatibles entre sí. Por eso conviene destacar aquí una importante singularidad, la de Marías, que procede de la asunción del catolicismo y del orteguismo. Aún queda mucho por decir de la síntesis de esos dos elementos en el discípulo de Ortega.

El ambiente tomista dominante produjo, en la interpretación de Moreno Pestaña, un modelo acabado de hacer filosofía (denominado “canon filosófico”), centrado en el texto, desentendido del *contexto*, ajeno a otras implicaciones (justamente aquellas que el autor quiere poner de manifiesto a través de la sociología de la filosofía) que puedan hallarse en la producción de teorías por parte del filósofo. Un ejemplo acabado de este modo hacer filosofía estaría encarnado por Ángel González Álvarez, sucesor de Ortega en la Cátedra de Metafísica (pp. 137, 138). Se hace ocioso señalar la disconformidad de Moreno Pestaña con este canon, que aún, nos recuerda, se reproduce mayoritariamente en las facultades de filosofía españolas. Tal es la realidad. Dado que la propuesta de Moreno Pestaña de hacer filosofía se aleja de esa mera exposición de doctrinas, según el modelo de la sociología de la filosofía (y “modelo” es un modo inevitable de hablar), nos preguntamos por las consecuencias que éste conllevaría para el *estudio* académico de la filosofía (la *Facultad de Cultura* de Ortega y su prolongación en el debate sobre la filosofía en los estudios superiores de Sacristán y Bueno aparecen al fondo de dicha cuestión).

¿A QUÉ LLAMAMOS FILOSOFÍA?

El *tercer elemento* teórico de relieve, en buena medida ya adelantado en los apartados anteriores, es la crucial cuestión de cómo ha de entenderse la filosofía y el quehacer filosófico, y por tanto, el oficio de filósofo. Este es el tema central que subyace a toda la obra. Y es verificado en el desarrollo histórico del que se ocupa. El modo de concebir la labor teórica por excelencia equivale a la conformación de un determinado canon o patrón filosófico, a establecer una *norma de la filosofía*.

De aquí el título del libro. Este canon filosófico, que consiste en un modo de *hacer* filosofía, no es exclusivo de una escuela sino común a todas ellas, transversal a todas. Esta es una de las insistencias fundamentales del autor, que pone en evidencia en los diferentes filósofos que contempla. Por eso, volviendo sobre la cuestión numerosas veces, el modo escolástico de hacer filosofía y de concebir al filósofo no es sólo exclusivo de un tomismo anquilosado sino que puede haber una escolástica foucaultiana, kantiana o heideggeriana (pp. 173, 212). Y ésta produce un canon filosófico que el autor juzga –compartimos esencialmente este punto de vista– bastante estéril. El autor denuncia que este canon perdura hoy en nuestros centros de enseñanza filosófica. Un patrón cerrado sobre sí mismo y sobre los textos. Moreno Pestaña se sitúa críticamente frente a esta concepción reclamando un modo abierto de realizar la tarea filosófica. Un modo abierto muy aproximado a la concepción orteguiana de la filosofía, que toma en cuenta la ubicación histórica de la misma y que constituye su saber en diálogo con las ciencias, fundamentalmente la historia en el caso de Ortega. Sin contextualización histórica y sin la hibridación con los saberes que en ella se encuentran –entiéndase, sin recurrir a los saberes relevantes de cada uno de los momentos temporales en que se desarrolla el esfuerzo del pensamiento– no es posible entender adecuadamente qué es la filosofía (una posición que va más allá aún es la de Gustavo Bueno al sostener que sin saberes técnicos no hubiese sido posible la filosofía). Esta concepción se refleja en el título que uno de los principales orteguianos, Marías, dio a uno de sus libros, *Biografía de la filosofía*. Otro libro del filósofo vallisoletano, *Introducción a la filosofía*, que ha pasado bastante desapercibido, contiene una puesta en práctica de la *funcionalización* y la *circunstancialización* de la filosofía al modo orteguiano que merecería la pena evaluar.

EL MAGISTERIO DE ORTEGA

El *cuarto núcleo teórico*, en el cual convergen todos los anteriormente enunciados, es la figura y la obra de Ortega. Realmente en él se encarnan los problemas anteriormente citados y en él enhebra este libro su hilo argumental. El magisterio de Ortega se convierte en uno de los ejes principales en torno al cual se desarrolla parte de la filosofía española del período estudiado, y aunque su muerte se produjo en 1955, los ecos de su propuesta filosófica principal, al menos así la considera el autor, llegan al debate Sacristán-Bueno que se produciría en los años setenta.

Los capítulos segundo, tercero y cuarto son, en esencia, relativos a Ortega y a algunos de sus problemas teóricos predilectos: la función social de la filosofía, el problema de las generaciones y la concepción circunstancial –histórica, no escolástica– de la filosofía. Su crítica a la escolástica, tema central de la obra y crucial para entender al filósofo de la razón vital según Moreno Pestaña, excede al tomismo y se dirige a la cuestión capital de cómo entender la tarea filosófica (p. 131). Ortega, en definitiva, ejercía un magisterio que, según refiere Gaos, generaba “una forma de ser filósofo (...) un modo peculiar de enfrentarse al mundo” (pp. 100-101). Es la vocación a la autenticidad que tantas veces ha referido Marías de su maestro.

CONCLUSIÓN

Al interesado en la filosofía y el pensamiento español del siglo XX la obra de Moreno Pestaña le resultará especialmente atractiva. Encontrará en ella a filósofos que han sido hasta hace escasos años profesores de muchos especialistas de filosofía de nuestro país. También encontrará nuevos datos, descubiertos en la investigación de archivos –otro de los méritos del autor–, que nos desvelan, entre otros, el sabroso episodio de la gestión para cubrir la Cátedra de Metafísica de Ortega, vacante tras la guerra, por Santiago Ramírez. No podemos recoger aquí más ejemplos. Muchas de las descripciones de las trayectorias y afinidades de los filósofos que desfilan por *La norma de la filosofía* conservan un tono familiar para muchos de nosotros. Por eso resultan tan interesantes.

Uno de los méritos de la obra, quizá el más sobresaliente, es tratar desde una perspectiva nueva a autores que han sido enviados directamente al olvido. Contextualizar sus obras y señalar en algunas de ellas sus momentos teóricos más logrados es una tarea en buena medida pendiente. El planteamiento del autor es quizá uno de los modos en que esas obras filosóficas pueden ser revisitadas en nuestro presente sin que generen la distancia que suscita el mundo intelectual del franquismo. Esta obra ayuda a hacer más verdadera la afirmación de Marías, frente a la acusación de que aquel tiempo era un páramo cultural, de que había “vegetación en el páramo”. Hay afirmaciones que, en un presente desinformado y lleno de prejuicios como el de nuestro país, merecen destacarse. Como ejemplo el juicio en relación a la escolástica predominante en el franquismo, que la toma por un “tomismo cerrado, como se hace a menudo” sin “especificar, al menos, quién y cuándo” (p.211), y que el autor tiene –acertadamente– por inexacto (basta revisar la abundante y variada obra de Juan Zaragüeta).

Por último destacamos la revalorización de la tradición orteguiana que “proporciona herramientas preciosas” (p. 208) para fecundar la filosofía española. Compartimos esa idea.

La norma de la filosofía recoge parte de lo más vigoroso de nuestra historia intelectual y cultural reciente, producido, sí, en un periodo difícil y ambiguo, pero insoslayable por la sencilla razón de que es *nuestra historia*. Eso bastaría para hacer altamente recomendable su lectura.

Julián Rodríguez Ortega
Universidad Complutense de Madrid