

NOTAS CRÍTICAS

La zona gris. Unas notas sobre *La norma de la filosofía*, de J. L. Moreno Pestaña

The grey area. Some notes on the book *La norma de la filosofía*
by J. L. Moreno Pestaña

ÁLVARO CASTRO SÁNCHEZ*

Resumen: *La norma de la filosofía* es un libro escrito desde la sociología de la filosofía española por uno de sus principales representantes, J. L. Moreno Pestaña, dedicado a la reconstrucción de las dinámicas del campo filosófico español durante el franquismo y los efectos que la Guerra Civil tuvo en el mismo. El presente texto realiza un recorrido crítico por los principales contenidos del libro, revisando los debates y las problemáticas de las que se ocupa teniendo en cuenta su hilo conductor principal: la derrota del modelo de filosofía de Ortega y su sustitución por una norma que sobrevive a la Transición.

Palabras clave: sociología de la filosofía, filosofía española, franquismo.

Abstract: *La norma de la filosofía* is a book dealing with Spanish Philosophy from a sociological standpoint, by one of its main exponents, J. L. Moreno Pestaña. The book focuses on reconstructing the dynamics of the Spanish philosophical arena under Franquism and the Civil War's effects on this field. This text comprises a critical tour throughout the book's main issues, reviewing its featured debates and predicaments always considering its common theme: the defeat of Ortega's philosophical model and its replacement by a standard that has pervaded even after the Spanish «Transición».

Keywords: Sociology of Philosophy, Spanish Philosophy, Franquism.

Cuando Ortega en los años treinta planteaba su idea de *razón histórica* hacía de receptor de una problemática sobre la relación entre filosofía, ciencia e historia abierta en Europa desde los tiempos de la *Methodenstreit*, esto es, la cuestión del ámbito de estudio y del método adecuado de las ciencias sociales, y de su relación con la filosofía que arrancó en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX. Perviviendo bajo otras formas, esto era aún un

Fecha de recepción: 20/05/2013. Fecha de aceptación: 30/06/2013.

* El autor [alvaroc.s@hotmail.es] es profesor de Filosofía en el C.E.S. Academia Lope de Vega de Córdoba. Sus líneas de investigación se enmarcan dentro de la relación entre Filosofía e Historia y sus últimas publicaciones son: «Contribución para una sociología del pensamiento reaccionario español previo a la Guerra Civil: Socio-génesis del filósofo nacional-católico José Pemartín (1888-1954)», *Sociología Histórica: Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, nº 2, 2013, pp. 181-210, y «¿Qué es un «filósofo español»? El segundo exilio de los filósofos españoles tras la Guerra Civil», en M. Boeglin, (dir.): *Exils et mémoires de l'exil dans le monde ibérique (XIIIe-XXIe siècles)*, Bruxelles, Peter Lang, 2014.

problema de talla internacional¹ del que se habían ocupado neo-kantianos y fenomenólogos² que afectaba de lleno al status de la filosofía en el *ranking* de los saberes. Heidegger contestó con la imposibilidad de las ciencias para comprender la temporalidad de la vida humana, lo que obligaba a un retraimiento de la filosofía hacia sí misma, y a establecer un criterio de demarcación respecto a lo que era de interés propiamente filosófico y lo que no. Ortega y Heidegger representaban por entonces dos modos de entender la actividad filosófica que no encajaban: uno preguntaba por el *ser*, y el otro, dispuesto a bajar a la filosofía de su Olimpo, por el rumbo de los entes. La cuestión es que durante el periodo republicano el modelo de filosofía que se fomentaba en la red intelectual de Ortega era el de la apertura al diálogo con otras ciencias y disciplinas, y se había concretado en el plan de estudios de la Facultad de Madrid, siendo fundamental el trabajo de gestión de García Morente³.

Como se sabe, de la posición de Ortega se esperó una obra cerrada que nunca llegó y eso se usó tras la Guerra Civil como prueba de la flojera teórica de un filósofo mundano que también sería acusado de femenino, pedante, periodista, frívolo y *ontófobo* por el sector integrista de la filosofía española. La arremetida final contra el orteguismo llegó en los cincuenta siendo significativa la obra del padre Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset* (1958), escrita a instancias de sus superiores. En esta, según Ángel González Álvarez y Vicente Marrero⁴, el dominico por fin sistematizó y a su vez *superó* a la filosofía de Ortega. De modo que una filosofía abierta a las ciencias sociales, que había *involucionado el libro hacia el diálogo*, haciéndose inteligible para públicos abiertos ajenos a la vida académica, se veía atacada por un patrón filosófico mimetizado con la teología y regido por el comentario de textos riguroso, que medía la calidad de una filosofía en función de su *atemporeidad* y del grueso del *mamotreto*. Que el ataque a Ortega se hiciese por parte de los filósofos que habían ocupado el centro de la vida académica española en la primera etapa del franquismo liderados por un padre dominico que ya había sido llamado a Friburgo en 1939 para ocupar su cátedra de Madrid, y un discípulo –Ángel González– que la ostentaría (con Ramírez bajo la presidencia que gestionó su ocupación), puede explicarse reconstruyendo históricamente el campo filosófico de los años 40 y 50. Esta reconstrucción en parte ya se había hecho y el libro que aquí se comenta viene a completarla (y rectificarla) de modo importante –por el rigor analítico y porque desvela documentos inéditos–; pero que el modelo anti-orteguiano de filosofía que contribuyeron a instituir en el campo académico siguiese siendo el hegemónico aún después de la Transición a la hora de delimitar la actividad auténticamente filosófica requiere un tipo de reflexión que es obligado hacer en serio: si el franquismo tiene permanencias en el presente que pasan desapercibidas para las miradas ingenuas, la *norma* de actividad filosófica que instaló, desterrando o subordinando las herencias filosóficas del periodo republicano, es una de ellas. La victoria de esa norma es el tema fundamental del libro que nos ocupa en estas notas tomadas durante su lectura.

1 «Historia como sistema», texto fundamental en esta cuestión, fue publicado por Ortega en un volumen homenaje a Cassirer que tuvo por título *Philosophy and History* (Londres, 1936) en el que escribieron entre otros Huizinga, Brunschvicg, Gilson, Lévy-Bruhl o Panofsky.

2 J. L. Moreno Pestaña: *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 162-165.

3 *Ibid.*, pp. 94-97.

4 *Ibid.*, p. 140.

Tras una amplia introducción crítica acerca de la sociología de la filosofía española, el libro ofrece un estudio diacrónico de la derrota de Ortega (también del modelo de Zubiri) –o se puede decir, una genealogía del anti-orteguismo–, aportando un importante material para la reflexión en tiempos de crisis respecto al interés de la filosofía para la sociedad, la educación y el resto de saberes. Reconstruyendo las diferentes dinámicas del campo filosófico de los años cuarenta y cincuenta, uno de sus hilos conductores es el enfrentamiento entre las diferentes concepciones de la filosofía que atravesaron el franquismo, lo cual se realiza a través del análisis de una serie de debates claves en ese orden.

El primer análisis (c.I) que emprende *La norma* partiendo de un trabajo documental en el Archivo General de la Administración es el de cómo afectó la Guerra Civil a las trayectorias intelectuales de un amplio número de filósofos, señalando a quiénes tuvieron un papel destacado, quiénes lo perdieron con la guerra y quiénes lo aumentaron gracias a la misma. Mostrando que el factor de exclusión principal tras la guerra fue el de género, el autor reconstruye trayectorias de referentes importantes atendiendo al origen social (obstáculos de clase), el papel de los tutores e instituciones totales como la Iglesia o el PC, las exigencias de la carrera profesional y las etapas de la misma, etc. Ya en c.II se posiciona a Marías y Laín en el espacio social y el campo filosófico de la posguerra. Al primero se le había suspendido tempranamente la tesis doctoral y cerrado las puertas de la Universidad y el segundo había disparado su carrera a través de su activa militancia en Falange. El primero, estaba dividido entre la tutela de Zubiri y la de Ortega, buscaba sitio para la filosofía de este invitándolo a adaptarse al canon emergente, y el segundo, se acercó pronto a Zubiri, a quien ayudó a asegurar su *modus vivendi* tras el rechazo del filósofo vasco a continuar en la Universidad. El magisterio de ambos maestros, y sobre todo el distanciamiento que por entonces mantenían respecto a cuestiones fundamentales de sus filosofías –y en concreto, su visión de la historia de la filosofía– impregna y condiciona los argumentos de los discípulos en el debate que llevaron a cabo en torno al método de las generaciones, cuya discusión en materia de relación entre filosofía, ciencias sociales y el problema de la historicidad del ser humano, como insiste J. L. Moreno, está a la altura de cualquier confrontación filosófica internacional de entonces. Lo básico del debate es que si Ortega insistía en la idea de sucesión entre generaciones como clave de la historia, Zubiri ponía en el centro de su visión la idea de «posibilidad»⁵. Acentuando un biologismo que Ortega no defendía, es donde Laín apoya la fuerza de sus argumentos, y recogiendo la herencia zubiriana, construirá en *Las generaciones en la historia* (1945) una teoría de las generaciones fecunda⁶. Marías, por su parte, unifica los diversos lugares y referencias en los que Ortega había propuesto su idea de las generaciones, exponiendo de forma sistemática la doctrina de su maestro⁷.

5 La posición de Zubiri la expuso en *Naturaleza, Historia, Dios* (1945), que según J.L. Moreno esconde críticas veladas a la posición de Ortega –aunque habría que tener en cuenta que buena parte de sus contenidos habían sido escritos o publicados con anterioridad a la Guerra–. Aún así, cabe recordar que Ortega ya y con anterioridad a la recepción de Heidegger habló de la vida como «conciencia de lo que nos es posible» y del mundo como «repertorio de nuestras posibilidades vitales» en J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*, Madrid, Austral, 2007, p. 107. ¿La idea de *posibilidad*, tan fundamental después para Américo Castro, de dónde le venía a Zubiri, de la fenomenología, de Ortega o de la teología?

6 J.L. Moreno, *op.cit.*, pp. 117-120.

7 *Ibid.*, p. 125.

Ya el c. III se dedica a la «estabilización del canon filosófico» durante los 1950. El mismo había sido interiorizado por el propio Marías, que se dedicó a la defensa a ultranza de la obra y figura de Ortega ante los ataques que se dispararon desde el mundo religioso. La dinámica de las facultades de filosofía y la consolidación de la norma no fue obra ni de falangistas ni de integristas como tales, sino de un grupo de composición heterogénea en las preferencias políticas y culturales, no tanto en las religiosas, y de tendencia al acuerdo en cuanto a lo que debía de ser la filosofía y lo que no debía de serlo. De modo que en dicho capítulo Moreno justifica como el anti-orteguismo está en la raíz de un modelo de filosofía impuesto a la contra de otro en la que quedaba hibridada con las ciencias humanas, y dicha imposición –vía exigencias para el acceso a la profesión académica– se hizo a la vez que se normalizó el modo de acceso a la carrera de profesor y la oposición a cátedra, que el autor ejemplifica con el caso de Aranguren⁸. Además, reconstruye tanto el ataque a Ortega y la defensa de Marías, como la posición filosófica que el propio Ortega le defiende no solamente frente a la escolástica dominante, sino respecto a autores que ya eran de referencia absoluta, como Heidegger.

Y para terminar con estas breves pinceladas que en poco acotan los contenidos del libro, el c. IV habla de un intento importante de restituir la herencia orteguiana –o la norma de la filosofía de Ortega– camino ya de la transición política: el de Manuel Sacristán. Además de la reconstrucción del debate que este tuvo con Bueno acerca del lugar de la filosofía en la Universidad, una de las riquezas del capítulo estriba en situar el mismo en el marco del largo debate internacional acerca del rango y lugar de la filosofía ante el auge científico y la autonomización de las ciencias sociales. Neokantismo, fenomenología, filosofía existencial⁹ fueron intentos de restituir el valor de la filosofía ante la parcialidad y superficialidad de las ciencias respecto al conocimiento de lo real. Y tanto Ortega, que priorizó las sociales, y Zubiri, que lo hizo con las formales y las naturales, hicieron el suyo propio.

Siguiendo al primero, la postura de Sacristán, de quien también se reconstruye brevemente la trayectoria, fue la de una filosofía orientada hacia el presente y no hacia el pasado, crítica con el enclaustramiento y desentendimiento del mundo, y orientada hacia la investigación. Para Sacristán la filosofía recuperaría su lugar mediante el objetivo de hacer reflexivos, críticos y fecundos materiales previos proporcionados por la ciencia, de ahí que ofreciese la idea de la desaparición de las facultades de filosofía y su integración en todas las ramas del mundo académico en los cursos finales. Mientras, Gustavo Bueno, rechazando esta última idea, coincidiría en la reforma de los estudios de filosofía y daba también prioridad al estudio de las aportaciones científicas.

Con lo dicho, el libro presente no tiene como cometido ser una historia exhaustiva de la filosofía española durante el franquismo; si bien huye de desarrollos extensos, una de sus notas características es la intensidad y condensación de informaciones. Otra constante del mismo –y del grupo de investigación dedicado a la sociología de la filosofía al que se debe este trabajo– es la atención obligada a las carreras y trayectorias vitales e intelectuales de

8 *Ibid.*, pp. 127-130.

9 El autor olvida que también desde el bergsonismo se enfrentó ese problema y desde el mismo también se irradiaron esas problemáticas hacia España –por ejemplo, la explotada dicotomía entre lo cualitativo y lo cuantitativo, recibida igualmente a través de la obra de H. Poincaré–. La neo-escolástica, por su parte, también abordaba como problema fundamental el del orden de los saberes en su arremetida contra el positivismo.

los filósofos españoles, por lo que se hace dependiente de un trabajo biográfico previo, bien el ya realizado por especialistas, bien de elaboración propia. Las fuentes documentales, las memorias y testamentos intelectuales, así como los testimonios orales, se convierten tanto en límite como en posibilidad de los alcances de este tipo de desarrollos al tener como objetivo reconstruir la relación entre lo que Ortega mismo llamaba el *draoma* y el *ideoma* de los agentes sometidos a estudio: en ese orden de cosas, dada la riqueza documental de este libro, hay que tener precaución –vía contrastación– a la hora de dar rango de dato explicativo a lo que se diga en unas memorias, un testimonio oral e incluso un documento elaborado por un Ministerio en un tiempo marcado por la represión política.

La obra más conocida de la sociología de la filosofía en España es el estudio de la filosofía española centrado entre los años 1963 y 1990 de Francisco Vázquez en *La filosofía española. Herederos y pretendientes*. En este, partiendo de un análisis de las trayectorias biográficas de un grupo de en torno a cincuenta filósofos españoles, el autor reconstruía el campo filosófico español dividiéndolo en dos grandes redes: una «red oficial» que ocupó los centros de reproducción del gremio filosófico e impuso para la profesión un canon centrado en el comentario de textos consagrados por la tradición y la consideración de materias como la *Historia de la Filosofía* y *Metafísica* como áreas dominantes; red de extracto social bajo que está compuesta de «herederos» de los profesores que ocuparon la universidad en los primeros años del franquismo y que formarían parte de una especie de «derecha filosófica» (Ángel González, Millán Puelles, Sergio Rábade...), y una «red alternativa» que derivaría en diferentes «polos» (escatológico, científico, artista) y nódulos compuestos por «pretendientes» que estuvieron subordinados institucionalmente –aunque no intelectualmente– a los primeros, como los de Aranguren, Bueno, Garrido o Sacristán. En mayor o menor medida en las dos redes, aunque en la red alternativa se mantuviesen rasgos de la filosofía de Ortega, y sobre todo en sus posteriores discípulos, existiría la tendencia a olvidar el pasado reciente de la filosofía española –y también a los exiliados–. De modo que el libro de F. Vázquez y este nuevo libro de J. L. Moreno, centrado principalmente en las dos décadas anteriores, si bien tienen una estructura y organización narrativa diferente, parten de un reparto consciente y en común de dos periodos a investigar, constituyendo lecturas que se complementan acerca de la actividad filosófica española desde la Guerra Civil hasta 1990, lo cual no quiere decir que coincidan respecto a algunas de sus premisas y conclusiones¹⁰. Respecto al tema principal, si Vázquez señalaba ya el predominio del comentario de textos de autores consagrados por la tradición en la «red oficial» de la filosofía franquista, Moreno lo corrobora y explica la génesis inmediata del mismo.

Para ello, el autor muestra que el establecimiento de un patrón filosófico predominante dentro del grupo de la filosofía «oficial» y sus herederos y el acuartelamiento de la filosofía frente a su diálogo con las ciencias no se puede entender solamente desde el estudio de la dinámica interna del campo filosófico, pero también demuestra que la marcha de este no se puede sincronizar con el campo político: la norma no se estabiliza hasta los cincuenta. Esta es una de las tesis importantes del libro. En el supuesto «erial» de los cuarenta sobrevivía parte del vergel de los treinta, entre otras cosas porque se continuaron debates anteriores a la guerra, porque en el periodo republicano hubo un proceso de acumulación de capital cultural

10 *Ibid.*, pp. 209-214.

difícil de dilapidar, y la filosofía no-silenciada no era cerrada al conocimiento de novedades de orden filosófico y científico. Decir dos cosas en apoyo de esto último: la primera es de orden historiográfico, y es que se está demasiado acostumbrado a entender lo que ocurre en la cultura española de los años cuarenta desde el prisma de una supuesta polarización ideológica muy marcada en el seno del franquismo, en parte construida por las memorias de algunos de los que intentaron despegar sus carreras entonces. Digo «supuesta» porque las oposiciones en el régimen de Franco de falangistas o integristas entre los que normalmente se reparte la actividad filosófica aceptable por la dictadura no eran tan graves –aunque depende del año en el que nos fijemos–, y si lo eran, J.L. Moreno demuestra en todo caso que tal distinción es poco operativa en cuanto a lo que producción filosófica se refiere. Entre los polos de la resistencia y la total adhesión, en la dictadura militar de Franco, si no se ocupaba un lugar propio en la facciones dominantes gracias a la guerra –caso de Laín o Yela Utrilla– solamente se podía aspirar a desempeñar cierta carrera de orden intelectual habitando en la «zona gris» intermedia, en la que si bien en algún momento –sobre todo, marcado por los acontecimientos internacionales– se podía diferir respecto a la Jefatura del Estado, se partía de una aceptación previa de la victoria franquista en la Guerra Civil, victoria que además aceleró las carreras de muchos. La coherencia política en un régimen así solamente era posible en el poder dominante, o en el exilio, la cárcel, la clandestinidad o los montes. Entrenarse en la ambigüedad, la emboscadura¹¹ o el oportunismo es lo habitual en las conductas cotidianas en momentos totalitarios, así como mostrar talento en el juego de las apariencias, y esto es lo que caracterizó a la mayor parte de la sociedad española durante la posguerra. A unos les permitió simplemente comer o sobrevivir a la limpieza política, y a otros, manejar los recursos necesarios para hacer carrera.

Otra cosa. La visión del *erial*, del tiempo de silencio, puede haber funcionado como prejuicio a la hora de valorar adecuadamente un periodo que sin ir más lejos también generó algunas de las mejores obras de la filosofía española del siglo (*Naturaleza, Historia, Dios* de Zubiri o *La idea de principio en Leibniz*, de Ortega); respecto a esto, solamente también señalar que el grupo habitualmente denominado como integrista que copaba los puestos institucionales claves del campo filosófico no era homogéneo y su producción teórica no se reducía al cultivo de la filosofía anterior a Suárez y principalmente a la de Tomás, y tampoco al culto a Menéndez Pelayo y Maeztu. El *tomismo* o «filosofía perenne» era un mecanismo de disolución de las novedades filosóficas en una ontología coherente con la ortodoxia católica que podía dialogar con Husserl, Marcel o Heidegger, como muestra el autor respecto a la tesis doctoral de Ángel González, de 1945¹². Por ejemplo, añadido, autores como Juan Zaragüeta o José Pemartín mantenían una línea de pensamiento semi-reaccionario bizqueante al modernismo surgida desde primeros de siglo desde la Universidad neo-tomista de Lovaina –línea de la que venía Zubiri–, manteniendo también el eco de problemáticas anteriores a la guerra civil –las relaciones entre Filosofía y Ciencia, y entre ambas con la Religión– y estaban atentos a las novedades filosóficas europeas. Su finalidad, de orden ontológico y moralista, no difería mucho de la filosofía explícitamente aristotélico-tomista

11 J.L. Moreno habla por ejemplo de «doble vida», «reserva mental» y «contención estratégica» a propósito de Tierno Galván, *op. cit.*, p. 59.

12 *Ibid.*, pp. 131-141.

que se practicaba en los seminarios, y su proyecto, como el de Calvo Serer y el grupo *Arbor*, continuaba de facto la orientación hacia la modernización de base católica propugnada por Maeztu en los años veinte y defendida por *Acción Española* –y que actualmente reproducen nuestros particulares *neo-cons*, no se olvide–. Tanto Zaragüeta, que escribía sobre Bergson –condenado por el Vaticano– o ayudó a la importación de Mannheim, como Pemartín, que escribía en los cuarenta sobre Whitehead o Santayana, promoverían una empresa filosófica importante a finales de los cuarenta: la Sociedad Española de Filosofía, donde comienzan carrera filósofos como Carlos París o Sánchez Mazas y en la que ocupó vocalía Aranguren. Quizás se eche en falta en el libro la atención a aquella Sociedad y un balance más amplio de la actividad del Instituto Luis Vives y *Revista de filosofía*. Entre otras cosas, porque de los foros abiertos en estos en torno a la filosofía de la ciencia apareció la revista *Theoría*, la cual fue un resultado de los cuarenta y un ejemplo de autonomización del campo filosófico respecto al político.

Es teniendo en cuenta que la filosofía oficial del franquismo era más abierta de lo que parece en tanto a lo que temática se trataba como hay que entender la victoria de la escolástica, pues como bien explicó Ortega y no es casualidad, el escolasticismo responde a un estilo des-historizado de hacer filosofía que convierte a esta en la repetición rutinaria de lo que han escrito autores que se consideran autoridades o están en boga en el mercado de bienes intelectuales y simbólicos presente, es decir, del *mainstream* filosófico internacional: por tanto, se puede ser escolástico respecto a Suárez, pero también de Deleuze o Negri. Es más, cuando Ortega desdeñaba a la filosofía oficial franquista en las cartas que escribía a Marías, relación dramática que reconstruye este libro basándose en las fuentes manuscritas directas, o hablaba del escolasticismo en *La idea de principio en Leibniz*, no atacaba sólo al tomismo como tal, sino a un modelo concreto de hacer filosofía a-histórico, modelo que venía cuestionando desde hacía décadas y que precisamente se acabará consagrando.

En conclusión y pensando en la actualidad, reflexionar sobre los contenidos de este libro conlleva plantearse la hipótesis de que la escasa influencia y consideración que tienen los/as filósofos/as hoy día en la sociedad española, puesta de manifiesto con la arremetida de la Ley Orgánica de Mejora de la Calidad de la Educación contra el profesorado de Filosofía y su presencia en el sistema educativo, puede ser en una parte el precio que se paga por haberse ocupado demasiado de los filósofos considerados clásicos –cuestión en la que, todo hay que decirlo, se ha alcanzado un nivel extraordinario– pero olvidado en exceso a la gente, incluida su historia, así como la filosofía anterior a la Guerra Civil, donde se practicaba un modelo abierto a las humanidades y las ciencias liderado por Ortega y Zubiri. Si esto fuese así, con ello también se estaría afirmando a la vez que el franquismo, en lo que tuvo que ver con ese olvido, obtuvo otra victoria que perdura en el tiempo: la retirada de la filosofía, en función de un patrón heredado, a la zona gris de lo que Bourdieu llamó la *academia mediocritas* y a la resolución de problemas específicamente intra-filosóficos. El libro que hemos comentado llega en un momento idóneo para pelear a la contra.

