

# *La norma de la filosofía: carne y hueso del canon filosófico español*

Agustín MORENO FERNÁNDEZ

Conocer la naturaleza de las causas de las cosas, es uno de los principales y más clásicos afanes de los que se ha venido nutriendo la reflexión filosófica. Al mismo tiempo, sería impensable hoy prescindir de la asociación estrecha de la empresa de la filosofía con el espíritu crítico. Y, por ende, de la inquisición de la razón crítica al respecto del propio discurso filosófico como objeto de estudio, sin desdeñar la vehiculización de conceptos de otras disciplinas de conocimiento, por ejemplo, la categorización histórica y sociológica. Esta es, precisamente, una de las virtudes puestas en ejercicio por José Luis Moreno Pestaña en su obra *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*<sup>1</sup>. El autor nos acerca de manera accesible y ágil, pero nunca sin privarnos de la delectación intelectual y de las precisas fuentes nutricias teóricas y empíricas, al clásico propósito que nombrábamos más arriba, ceñido a una cuestión bien concreta. Y esta es una de las principales razones por las que nos atrevemos a sugerir que, cualquier egresado de los estudios filosóficos de las facultades de nuestro país, debería tener presentes los conocimientos aquí presentados: la comprensión de los orígenes y de los motivos de la configuración histórica contemporánea de la actividad filosófica, sobre todo en la institución académica universitaria, y la existencia de un plantel de figuras intelectuales, con mayor o menor trascendencia y eco histórico, (también aquí la ausencia, el ascenso, el mantenimiento o el ocaso en la escena), en relación a una trayectoria y a una adscripción grupal o de escuela filosófica, social, ideológica o política. Siempre en torno a los avatares históricos, sociales, políticos, cultu-

---

<sup>1</sup> Moreno Pestaña, J.L., *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

rales e intelectuales, de las circunstancias que acontecieron en el panorama nacional e internacional, particularmente, a partir de la Guerra Civil, en las décadas de los años 40, 50 y 60, pero no solamente.

Tan ambicioso propósito, que se alimenta, ya en el capítulo primero, de la sistematización de las trayectorias de cuarenta y un filósofos, se combina de modo formidable con el esfuerzo de síntesis ofrecido en un volumen manejable, de agradable lectura, con un cuerpo de letra ideal, y con el mismo tipo elegante – color negro impreso sobre blanquísimas páginas – al que nos tiene acostumbrados la Colección *Razón y Sociedad*, de la Editorial *Biblioteca Nueva*, donde está editado. Tras la indicación de la procedencia de algunos de los contenidos del libro, cuyo origen queda señalado en diversos artículos previamente publicados, así como de unos generosos agradecimientos, que también trazan las circunstancias de la empresa intelectual, la obra se divide en una introducción, cuatro partes de parecida extensión, un epílogo y la sección de referencias bibliográficas.

José Luis Moreno defiende en la introducción a su estudio una concepción no cerrada de la filosofía y de los filósofos, a través de la que reivindica, apelando a la reflexividad de la propia actividad filosófica, el reconocimiento de la pluralidad y la permeabilidad de modelos y tradiciones y de las prácticas discursivas (asumiendo la variabilidad histórica y la conflictividad en torno a su demarcación filosófica o no). Se opone al afán de exclusividad y de determinación de fronteras rígidas de la filosofía, por parte de la que califica como acepción “canónica de la filosofía”, y se manifiesta a favor de la confrontación argumentativa, frente al poder de convicción proveniente de la “socialización gremial”<sup>2</sup>. Si bien defiende la pertinencia del análisis histórico y sociológico de la actividad filosófica, nunca habría que ejercer este de modo reduccionista sino, más bien, asumiendo su complejidad. Frente al reduccionismo aboga por las mutuas “fertilizaciones” de la sociología y la filosofía, desechando tanto concepciones del “reduccionismo” sociológico que califica como “imaginadas” por algunos filósofos, como los análisis que relacionan de modo simplista argumentos filosóficos con determinados roles sociales (v. gr. la concepción de Adorno de la jerga heideggeriana como forma simbólica compensatoria de creencia de pertenencia a una élite de la pequeña burguesía en crisis<sup>3</sup>).

En línea con Kush, Bloor y Bourdieu, Moreno Pestaña asume la superposición de los diferentes juegos de lenguaje en las teorías filosóficas (teóricos, políticos, estéticos, vitales...) y apuesta por la investigación sociológica como un modo de desenredarlos analíticamente, organizando sus mutuas resonancias, uno de los objetivos principales de su obra. Se sirve de Passeron, y su alusión al sentido ubicuo del arte (irreductible a los rasgos sociales o psicológicos implicados en la producción

---

<sup>2</sup> Moreno, J.L., *Op. Cit.*, p. 18.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 25-26.

artística), para afirmar que este también se halla presente en la multiplicidad de juegos de lenguaje encabalgados en la práctica filosófica. Los filósofos, como los artistas, enjuicia, también experimentan sentimientos, conectan o no con un receptor, ponen en juego contactos sociales, recursos familiares, conocimientos acerca de la “rentabilidad” de diferentes campos de producción... El libro descansa sobre la convicción de que la sociología de la filosofía sirve a la comprensión de la experiencia filosófica. Más aún, que “la sociología de la filosofía puede realizar así una fenomenología de la experiencia filosófica que [...] revelará más capas de sentido que las que concede la visión puramente teórica de la creación intelectual en general y filosófica en particular”<sup>4</sup>. La sociología nunca acabaría con la filosofía, sino que, ineluctablemente, llevaría consigo la necesidad de reflexionar filosóficamente, ante la inexistencia de un paradigma sociológico total – cual demonio de Laplace –, y ya que, no sólo la sociología podría modificar la concepción de sí misma de la filosofía, sino que las diversas maneras de hacer sociología estarían impulsadas por los paradigmas filosóficos<sup>5</sup>. Además, la filosofía sería susceptible de promover el conocimiento de las diversas realidades empíricas y la explicitación y la revisión de los presupuestos teóricos de las ciencias sociales. Al mismo tiempo, la investigación empírica serviría para poner en evidencia la filosofía disfrazada de ciencia, que se limita a reformular en un lenguaje determinado datos empíricos sin aportar nada, ni construir dispositivo alguno de interpretación del mundo<sup>6</sup>.

El segundo objetivo concreta el primero. En este caso se refiere a la reconstrucción de tres debates filosóficos y sus argumentos para comprender características generales de la filosofía española entre las primeras décadas del franquismo y los años 70, poniendo de manifiesto sus contextos sociales y culturales y subrayando tres propiedades presentes o ausentes en los filósofos estudiados: el recurso de una posición institucional o no; la amplitud de un público extraacadémico o la restricción a círculos académicos; la apertura del modelo de filosofía o la práctica exclusiva del canon filosófico<sup>7</sup>. Un esquema que da lugar a ocho combinaciones, en el que, a modo de ejemplo, el Ortega de antes de la Guerra, encarnaría la primera de ellas (bien posicionado institucionalmente, con un amplio público y una concepción abierta de la filosofía). Tres habrían sido los grupos protagonistas de este periodo histórico: los orteguianos, de origen social burgués, con un gran alcance, perdido en la postguerra; los zubirianos, de extracción social de clase media menos elevada, a los que la Guerra Civil supone una aceleración de su carrera, y la filosofía “nacional-católica”, cuyos componentes también irrumpen en el ámbito institucional e intelectual gracias a la filosofía oficial tomista impuesta por la dictadura. Cada

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 29-30.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 39-40.

grupo tiene sus propias causas de progresivo decaimiento y, asimismo, sus propios cauces de reconversión en los años 50<sup>8</sup>.

Si bien el autor tiene como referencia intelectual, entre otros, a Randall Collins, no hace, en ningún caso de ella, un seguidismo acrítico o una guía incuestionada. De hecho, Moreno Pestaña impugna, por insatisfactoria, la tendencia de aquel a legitimar “los balances dominantes sobre la historia de la filosofía”<sup>9</sup>. Pues, si bien está justificado metodológicamente acudir a la historia de la filosofía y su canonización, no lo está la asunción de que muchos factores de los “procesos de producción filosófica (nacimiento de la vocación, procesos de consagración...)” se analicen mejor a través de las “grandes” figuras que en las “pequeñas”. El autor pone de relieve la necesidad de “pluralizar” el concepto de consagración intelectual en filosofía, subrayando en el máximo grado posible sus distintas vías, su complementariedad y su discordancia, en el marco de las trayectorias intelectuales<sup>10</sup>. Distingue tres “polos de excelencia intelectual”: la pretensión de un puesto de reconocimiento institucional; el anhelo del reconocimiento de los iguales, reconocidos en su momento como “competentes”; y la aspiración a la autonomía creativa. Estamos ante otro esquema compuesto de ocho combinaciones posibles, en el que, a modo de ejemplo, Zubiri, antes de dejar la enseñanza tras la Guerra, concita los tres modos de consagración intelectual. La introducción también aborda la cuestión de cómo se llega a cada posición de relevancia intelectual: adquiriendo un capital cultural determinado e invirtiéndolo en la comunicación pública, produciendo un reconocimiento mayor o menor, también en función de la sintonía establecida con los modelos intelectuales dominantes de un tiempo histórico<sup>11</sup>. Por ejemplo, en los 40, el joven Gustavo Bueno, que no tenía cabida en la vida filosófica de su tiempo, dominada por el tomismo representado por el dominico Santiago Ramírez.

Moreno Pestaña ilumina una concepción de la filosofía y de la creatividad más amplia que la comúnmente admitida. Así, más allá de la existencia de filosofías “mejores o peores”, “caducas” o “fértiles por principio”, la cuestión residiría en su capacidad de poner en relación con los “centros de vanguardia” y de debate donde participan los colegas. La creatividad intelectual estaría ligada también, pues, al acceso a ciertas “unidades de generación” que posibilitan la interacción intelectual, siendo más alta la “elevación de la energía emocional”, si el contacto se realiza con los “grupos altos”<sup>12</sup>.

En la primera parte (“Trayectorias de filósofos y Guerra Civil Española”) encontramos una secuenciación de las trayectorias de filósofos españoles repercuti-

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 41-44.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 32-33.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 38.

das por la Guerra Civil. Previamente a su desarrollo, el autor afronta tres problemas preliminares. El primero es qué se considera un filósofo. Concibe como filósofo al agente con efectos en el campo filosófico que, o bien ocupa una posición central en el campo filosófico por su rol institucional o intelectual; a aquel que, aunque no ha accedido a esos roles, reúne condiciones para haberlo hecho; o a quien, aun no siendo filósofo “profesional”, es indicativo al respecto de las posiciones plurales existentes para ser considerado filósofo. Además, recurre a la distinción foucaultiana de tres concepciones de filosofía: la del filósofo profeta, que marca objetivos futuros sobre un juicio acerca del pasado y/o del presente; la del filósofo sabio, que proyecta una visión de sentido sobre nuestro lugar en el mundo; y la del filósofo profesor, ocupado en la transmisión de doctrinas filosóficas de terceros, siendo posibles todas las múltiples combinaciones entre las concepciones en cada individuo.

El segundo problema reside en qué fase de la vida se considera afectada por la Guerra Civil, que repercute en individuos de muy diferente edad. Eso sí, el autor no presupone que las circunstancias políticas y militares condicionen enteramente los acontecimientos del campo filosófico, aunque este tampoco deja de estar afectado, como el resto de toda la vida social, por el régimen dictatorial<sup>13</sup>. Sobre la inspiración del modelo orteguiano, Moreno Pestaña desglosa su selección de trayectorias en torno a tres conjuntos diferentes de agentes que comparten un mismo presente histórico: aquellos a quienes su carrera queda truncada en la filosofía profesional española (García Bacca, Gaos, Zambrano); aquellos que sufren una modificación de su carrera (Zubiri, Carreras Artau, Yela Utrilla, Muñoz Alonso, Laín, Gómez Arboleya, Aranguren...); aquellos que continúan sin cambios sustanciales (Zaragüeta, Mindán, padre Ramírez) y, finalmente, quienes se socializan en la nueva situación (González Álvarez, Cruz Hernández, Rábade...), incluyendo aquellos que desarrollan “disposiciones críticas” (Cencillo, Sacristán, Tierno Galván, Carlos Paris).

El tercer problema es qué se considera una trayectoria. Apelando a Hughes, el autor afirma que la biografía sociológica se encarga de analizar la vía de acceso a determinadas posiciones y lo que el trayecto mantiene o modifica en la experiencia de un individuo, explicando la conexión de la experiencia individual con la de un oficio con su propia lógica, en este caso el de filósofo<sup>14</sup>. Para lo cual el término de la tarea no puede ser aquello que los individuos cuentan de sí mismos, habiendo de considerar sus posiciones sociales y la disposición de recursos económicos y simbólicos. José Luis Moreno se preocupa en su selección de dar cabida a trayectorias filosóficas marcadas por un origen social que las hacía más improbables, como la procedencia de clases populares o la condición de mujer. Casos como los de

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 50-51.

Santiago Ramírez, Manuel Mindán y Laso Prieto, en los que sus trayectorias filosóficas están producidas por instituciones totales (en los dos primeros casos por órdenes religiosos y, en el segundo, por el partido comunista). O como los de María Zambrano, en cuyo caso, además de unas dotes excepcionales contaba con un entorno familiar proclive, en el que disponía de conexiones intelectuales e institucionales heredadas; y de Mercedes Torrevejano, jiennense, hija de herreros y agricultores que, promovida por la Institución teresiana, llegará a ser profesora ayudante de filosofía en Madrid y titular en Valencia.

Moreno Pestaña analiza en esta parte de su libro la transformación franquista de la filosofía española y la intromisión del régimen en las cuestiones filosóficas, desde el primer minuto y hasta niveles “considerablemente íntimos”<sup>15</sup>. Por ejemplo, en lo que al ataque institucional e intelectual a Ortega y su círculo se refiere, destacándose las injerencias para que Santiago Ramírez ocupase la Cátedra de Metafísica de la Universidad Central y quien, a la postre, presidirá el tribunal de la renovación de esta cátedra de Ortega, que será obtenida por su discípulo González Álvarez. Otro episodio ilustrativo, sería el del falangista Muñoz Alonso, con más méritos militares que filosóficos, ocupando la cátedra de Zubiri. Estos y otros casos son aquí estudiados con base documental, que hace referencia a expedientes de oposiciones, de depuración política o registros administrativos sobre asignaturas universitarias, y a partir del trabajo archivístico en la Fundación Ortega y Gasset, el Archivo General de la Administración o el Archivo Central del Ministerio de Educación<sup>16</sup>.

La segunda parte de la obra (“Los usos del concepto de generación en la filosofía española de los años 40: racionalizaciones biográficas, trayectorias académicas y tradiciones teóricas”), está encaminada al análisis del debate sobre las generaciones entre Laín Entralgo y Marías, antecedido por el estudio de los usos de la generación en Ortega (científico, como herramienta historiográfica y sociológica; político, en tanto vinculado a la promoción, o al freno, de sujetos de diversa edad de distintos grupos que se suceden en los centros de poder; y “ético”, que posibilita un trabajo autorreflexivo de ajuste o diferenciación de creencias y expectativas propias al respecto de grupos y ciclos temporalmente diferenciados). Tres dimensiones de un concepto, que es analizado en su evolución en la obra orteguiana, en un marco teórico que no es ajeno a la propia secuenciación del mundo acorde a los proyectos del propio Ortega<sup>17</sup>, y que son tenidas en cuenta por Moreno Pestaña en la reconstrucción del debate que aquí lleva a cabo.

Tras la síntesis biográfica y de la vida académica e intelectual de Laín y Marías, que formarían parte de un mismo “conjunto generacional” (con alternativas polares

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 44, nota 1.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 89.

divergentes), cada uno a partir de su propia “unidad generacional”<sup>18</sup>, el autor, que no deja de exponer de modo claro su saber acerca de las posiciones orteguianas, profundiza en la estructura intelectual y la composición social del círculo de Ortega. Defiende, apoyado en Gaos, que sin comprender la crisis de su proyecto (coincidente con la crisis de la fenomenología europea), no se entiende el enfrentamiento entre Marías y Laín<sup>19</sup>, y en la cual destaca la originalidad del modo en que Zubiri ejerce su condición de discípulo – que ya le había acarreado problemas con sus otros mentores –, con su valoración ambivalente del maestro y su distancia con él, entre otros elementos. Marías, visto con suspicacia por Zubiri, aun autoproclamándose fiel heredero de Ortega, también tiene posturas propias (véase el debate entre ambos en torno a cómo concebir la historia de la filosofía<sup>20</sup>). No obstante, no deja de enfatizar la legitimidad intelectual de su formación en la facultad republicana – se entiende así su proscripción institucional –, en contraste con Laín que, afín al régimen, asciende en una época de depuración y se sirve del control de los recursos políticos<sup>21</sup>. Moreno Pestaña dibuja minuciosamente aquí la tensión existente en las diferencias entre Ortega y Zubiri, y cómo se sitúa en ella Marías. Llama la atención cómo sus divergencias en torno a la historia de la filosofía, plantean un problema capital en el debate sobre las generaciones. El primero, insistiendo en el contenido sociológico de la historia de la filosofía y la sucesión de grupos humanos en torno a interrogaciones histórico-sociológicas. El segundo, en la tarea filosófica de la recuperación de las grandes preguntas metafísicas, particularmente, la religación, acentuando más la tradición textual<sup>22</sup>.

El libro de las generaciones de Laín (1945) sería de un interés máximo, en tanto en él transcurren problemas intelectuales centrales en la España de entonces, y en los que Marías está implicado: “la preeminencia intelectual de Ortega o de Zubiri; [...] el tipo de filosofía que convenía al trabajo historiográfico; [...] [y] la interpretación de los efectos intelectuales de la Guerra Civil”<sup>23</sup>. Particularmente, Marías, a través de Ortega y de una tradición teórica inconexa que se remonta al s. XIX (Comte, Stuart Mill y otros), habría expuesto por vez primera la teoría de las generaciones, siendo pionero en la sistematización de un problema fundamental de la historia y la sociología en el panorama intelectual mundial<sup>24</sup>. El autor muestra así que, gracias a las redes hegemónicas orteguiano-zubirianas, la intelectualidad española dispone de centros de preocupación común y que, a pesar del periodo de “tota-

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 112-115.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 116-117.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 124-125.

litarismo político”, la riqueza teórica y la creatividad intelectual no se han extinguido<sup>25</sup>, sin evacuar las características sociales particulares imbricadas en los filósofos y sus debates<sup>26</sup>.

“La estabilización del canon filosófico” (III) pivota en torno a dos ejes principales, vinculados entre sí. La consolidación de un canon filosófico en el marco de la reorganización intelectual e institucional universitaria en el franquismo y la figura de Ortega y Gasset. Particularmente los ataques en torno a ella, capitales para entender la norma filosófica imperante. Moreno Pestaña pretende huir tanto de aquellos que olvidan los efectos de la dictadura sobre la filosofía, como quienes obvian que estos tienen un origen en fuerzas precedentes y que sobrevivieron sin que la democracia los cancelase. Precisamente el canon filosófico que perdura, más allá de la forma concreta del tomismo, habría sido el de la lectura de textos, sacralizados y vaciados de su contenido histórico, y aislados del mundo vital y del contexto social de su autor, convertidos en patrón de juicio de otros textos. Y esto, enfatiza el autor, puede pasar con santo Tomás, pero también con Wittgenstein o Foucault. Otras concreciones de este canon: “la filosofía de lectores se impuso a una filosofía hibridada con las ciencias humanas”<sup>27</sup>; “la filosofía sólo puede ser sistemática”<sup>28</sup>. Este modelo, bien encarnado por el padre Ramírez y González Álvarez, donde la pretensión de originalidad queda evacuada, es el que cuaja en los filósofos educados por las instituciones religiosas, asociado a la escolástica y alineado con el sistema de la administración del Estado para el acceso a los puestos de profesor, donde, de nuevo, lo que importa es una formación generalista o enciclopédica, la didáctica y la discusión de doctrinas filosóficas, en detrimento de su contextualización histórica, su vinculación con las ciencias y la investigación<sup>29</sup>. Una de las ideas a resaltar de este capítulo es que, incluso cuando Marías y otros orteguianos, se oponen a quienes, como Marrero, le cuestionan por asistemático, y defienden a su maestro, arguyendo que Ortega no puede ser criticado a falta de la publicación de sus “mamotretos” o comparándolo con Suárez, ambos, defensores y detractores, compartirían el mismo canon filosófico<sup>30</sup>. Una norma de la filosofía que seguiría hegemónica, en oposición frontal con Ortega, desvalorizado como un mal filósofo por sus detractores por tener un pensamiento fragmentario y que califican como historicista, “ontofóbico”, sociológico, culturalista, y que tampoco sería original (Iriarte, Ramírez). Su aceptación y su predicamento social y cultural son explicados como una cuestión de moda, paradójica, en tanto que la presencia de unas ideas

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 125-126.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 132-133 y p. 136.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 140.



como las suyas, “refutadas”, sólo se explicaría por un prestigio mundano entre los sofistas y los burgueses narcisistas (Marrero). Otra importante expresión de la incompatibilidad orteguiana con el canon filosófico establecido es la maduración de su crítica al escolasticismo durante los 40, expresada particularmente en el texto *La idea de principio en Leibniz*, que aúna la crítica filosófica y política del panorama filosófico español y al que se refiere el autor en distintos capítulos<sup>31</sup>.

“¿Cómo continuar con la filosofía?” es la pregunta que se plantea al final (IV). Este último capítulo presenta el debate mantenido entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno que, más allá de sus diferencias, compartirían una norma filosófica alternativa al canon hegemónico durante el franquismo. Moreno Pestaña comienza reconstruyendo el problema de la autonomía de la filosofía, que va más allá del ámbito filosófico español, remontándose a los triunfos de la revolución científica moderna y diferenciando distintas fases de debates, donde la última estaría caracterizada por la defensa de filósofos contra científicos - o viceversa - del considerado como el propio espacio, lo cual contrasta con el hecho de que la especialización separada de las distintas disciplinas empíricas, no supone una rémora sino un revulsivo creativo para la filosofía<sup>32</sup>, que choca con la actitud heideggeriana, que indisponen la combinación de papeles entre la filosofía y las ciencias históricas<sup>33</sup>. En este contexto de reflexión metafísica, el autor llama la atención acerca de la necesidad de comprender el camino tomado por Ortega (opuesto al de Heidegger), subrayando en qué se diferenciaría una filosofía nutrida por la razón histórica que se proyecta en las Humanidades y que podrían superarla, para entender el texto de Sacristán, (“Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, 1968) y la respuesta de Bueno. Sacristán se presentaría como un “heredero radicalizado” de Ortega, marcado por los obstáculos de su militancia comunista – que no le obsta para ser crítico con su partido y rechazar el marxismo como ciencia –, a la hora de acceder a un puesto en la universidad. Este inconveniente habría repercutido en su propuesta de eliminación de los estudios de filosofía y la creación de un Instituto de Filosofía para el que se precisaban estudios previos<sup>34</sup>.

Sacristán niega el monopolio de la reflexividad y la capacidad autocrítica que se atribuiría la filosofía y afirma que existe una tarea filosófica reflexiva sobre los fundamentos científicos, la práctica y la producción del arte, obstaculizada por los propios estudios de filosofía<sup>35</sup> (cuestionando también la ciencia que ignora a la filosofía, a la que le atribuye operaciones fundamentales de reflexividad<sup>36</sup>). Un parecer

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 185-184.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 190.

que disiente del canon vigente no sin razones, pero que erraría al desvincular el saber filosófico académico e institucionalizado de la aparición de autores que luego siguieron el modelo del ensayista o del científico social<sup>37</sup>. Bueno, que también viró hacia el comunismo, sí habría tenido fortuna, en cambio, en la universidad, con una carrera institucional admirable (catedrático de universidad con treinta y seis años). Responde a Sacristán – en un debate que no tuvo réplica – distinguiendo el carácter cerrado o abierto, unitario o recurrente, de la practicidad de la filosofía, lo cual ofrece cuatro tipos de concepciones de la filosofía. Moreno Pestaña cree que la concepción de la filosofía como una práctica que influye en la cultura y está influida por ella, abierta (no sólo sobre filosofemas), y recurrente (dispuesta para las tareas de la vida social y sin detenerse en un estado definitivo), sería aquella que compartirían Ortega y Sacristán y que defiende Bueno<sup>38</sup>. Con lo cual, más allá del criterio dispar en torno a la defensa o no de que la licenciatura en Filosofía permanezca o no, habría proximidad entre ellos<sup>39</sup>, aunque, en opinión de Bueno, Sacristán idealizaría la filosofía mundana y espontánea, sin entender la historia de la filosofía académica como valiosa herramienta para filosofar<sup>40</sup>. Su discusión queda contextualizada en el libro e iluminada por las diferentes posiciones que cada uno ocupa en el espacio académico y discursivo, disputándose un mismo público de “profanos” del que Sacristán parece más cerca<sup>41</sup>.

La obra finaliza con un epílogo que, sirviéndose del trabajo de la sociología de la filosofía de Francisco Vázquez, expone la transformación que en los 60 se opera en el campo de la filosofía, con el avance de la enseñanza media y el aumento de estudiantes universitarios que encuentran en ella una herramienta de transformación política y cultural, poniendo fin al ambiente de intimidad de los 40 y los 50 y en un novedoso escenario de cambio en el ámbito religioso (Vaticano II). Aranguren, Muguerza, Rábade, Savater, Trías... son algunos de los nombres significativos que aparecen en estas páginas. Moreno Pestaña constata la amplia evolución del grupo del bando nacional hacia posturas de izquierdas; se congratula de cómo, a pesar del canon filosófico hegemónico, aparecen filósofos como Villacañas o Duque que escaparían de su molde; y lamenta las grandes dificultades de la norma filosófica que defiende la hibridación de la filosofía con las ciencias sociales, que sólo habría sabido representar la corriente de Sacristán, en medio de una derrota del modelo que Ortega y Zubiri habían definido.

Ortega distingue entre las ideas, que se tienen, y las creencias, en las que se está. Es posible que muchos de los que se dedican a la filosofía no hayan reparado expre-

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 199-200.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 207-205.

samente o no hayan dedicado tiempo a sus ideas o, aún menos, a sus creencias, acerca del canon filosófico en el que se hallan o que reproducen. Con independencia de la postura que cada cual defienda, con mayor o menor conciencia y solidez, la obra de José Luis Moreno constituye un foco luminoso útil y potente. Para aprender, de la mano de la historia y de la sociología de la filosofía – y de la reflexividad y de la racionalidad crítica filosóficas –, en medio de qué circunstancias y a través de qué trayectorias vitales, intelectuales y académicas, discusiones, argumentos y textos, se fue configurando la norma filosófica española desde la posguerra, identificando tendencias anteriores y posteriores, no exclusivamente marcadas por el franquismo. Para situarse uno mismo en el debate y clarificar la propia postura de manera argumentada. Estamos ante un texto que, aun teniendo también un carácter metafilosófico, no deja de estar en contacto con quienes protagonizan cada una de las disputas filosóficas, seres humanos, con nombre propio, cuya condición contradictoria y de carne y hueso subrayaba Unamuno, y que nunca dejan de estar insertos en una coyuntura histórica, social, económica, política y cultural. Una complejidad que siempre tenemos el reto de asumir y que en esta obra no sólo no es evacuada, sino aceptada, por principio. Por último, es destacable cómo Moreno Pestaña nos ofrece una metodología con su propia impronta – a partir del reconocimiento y de la crítica de autores de referencia – y unas clasificaciones que pueden servirnos para estudiar a otros muchos filósofos, incluyendo los de cada casa.