

LA NORMA DE LA FILOSOFÍA
La configuración del patrón filosófico
español tras la Guerra Civil

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA

LA NORMA DE LA FILOSOFÍA

La configuración del patrón filosófico
español tras la Guerra Civil

BIBLIOTECA NUEVA

siglo xxi editores, s. a. de c. v.

CEPRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.

DIPUTACIÓ, 266,
08007, BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

MORENO PESTAÑA, JOSÉ LUIS

La norma de la filosofía : la configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil . - Madrid : Biblioteca Nueva, 2013.

223 p. ; 21 cm

ISBN : 978-84-9940-495-0

1. Filosofía 2. Guerra Civil Española 3. Biografía 4. Universidad 5. Ensayo

I. Moreno Pestaña, José Luis

1	HP
1(09)	HPC
304.2	JHB
946.0	1DSE
9	BG

Cubierta: José María Cerezo

Este libro se ha escrito en el marco del proyecto de I + D FFI2010-15196 y ha tenido una ayuda para la publicación de Incentivos a Actividades de Investigación de la Consejería de Economía, Innovación y Ciencia de la Junta de Andalucía (IAC 1/2011).

© José Luis Moreno Pestaña, 2013

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2013

Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-495-0

Depósito Legal: M-4.006-2013

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.

Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	15
INTRODUCCIÓN. SOBRE LA SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA EN GENERAL Y LA ESPAÑOLA EN PARTICULAR	17
1. Los múltiples sentidos de la filosofía	18
1.1. La filosofía no es solo argumentación intelectual .	18
1.2. Complejidades de la producción y del consu- mo filosófico	22
2. ¿Quién dijo reduccionismo? Fertilizaciones mutuas de la sociología y la filosofía	24
3. La vigilancia de fronteras filosóficas: la dimensión horizontal de la filosofía	30
4. Las jerarquías entre los filósofos: la dimensión verti- cal de la filosofía	31
4.1. Un problema legitimista en Randall Collins	31
4.2. Polos de excelencia intelectual	33
5. Creatividad como trabajo colectivo	36
6. Breve presentación de los tres debates	39
I TRAYECTORIAS DE FILÓSOFOS Y GUERRA CIVIL ESPAÑOLA ..	45
1. Posiciones de filósofo	46
2. Fases del ciclo de vida	48
3. Trayectorias	50
4. Exclusión de género	52

5.	Sobreponerse a los obstáculos de clase	55
6.	Configuraciones familiares proclives	59
7.	Transformación franquista de la filosofía española ..	66
8.	Confirmación de carreras	70
9.	Recuperación de carreras	75
10.	Recursos políticos y aceleración de carreras	79
II	LOS USOS DEL CONCEPTO DE GENERACIÓN EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DE LOS AÑOS 40: RACIONALIZACIONES BIOGRÁFICAS, TRAYECTORIAS ACADÉMICAS Y TRADICIONES TEÓRICAS	85
1.	Los usos de la generación en Ortega	86
2.	Génesis de dos unidades generacionales	90
2.1.	De Burgos al centro	90
2.2.	De la Facultad de Filosofía de la central a la periferia cultural de Madrid	94
3.	La estructura intelectual y la composición social del círculo de Ortega	98
4.	La crisis del proyecto de Ortega	102
4.1.	Fenomenología de las ciencias históricas o retorno a la filosofía	106
5.	Zubiri y las condiciones mundanas de la crítica de la «mundología»	107
6.	Marías ante dos maestros y dos modelos filosóficos ..	110
7.	La generación es el proyecto	117
8.	La pérdida del capital cultural orteguiano	121
III	LA ESTABILIZACIÓN DEL CANON FILOSÓFICO	127
1.	Filosofía de manual y <i>Memorias</i> republicanas	131
2.	Historicista y «ontófobo»: el canon nacionalcatólico contra Ortega	136
3.	Una sociología y una psicología para la mala filosofía .	141
4.	Con o sin problema, España solo puede ser católica ..	144
5.	Mundano y femenino	147
6.	Un discípulo sobrepasado	151
7.	La filosofía aristotélica es comunista y los católicos no la conocen	153
8.	Una historia sociológica de la filosofía	155
9.	Un balance de Gaos	157

ÍNDICE	11
IV ¿CÓMO CONTINUAR CON LA FILOSOFÍA?	161
1. La ciencia monoparadigmática y el sueño de una filosofía científica	162
2. Renovación y crítica del escolasticismo	165
3. La razón histórica y la sustitución de la filosofía por las Humanidades	167
4. Un heredero radicalizado de Ortega: Manuel Sacristán	178
5. Recuperando el <i>Trivium</i> y el <i>Quadrivium</i> contemporáneos para la filosofía	182
6. Pequeño excursus sobre la superación de la filosofía .	191
7. Un lugar en el Pritaneo para la filosofía	197
8. Conclusión	206
EPÍLOGO	209
BIBLIOGRAFÍA	215

*A Juan Moreno y Pilar Pestaña,
nacidos en los años en que comienza este libro.*

Agradecimientos

Quiero agradecer a los herederos de Julián Marías su permiso para consultar la correspondencia conservada en la Fundación Ortega y Gasset (se cita FOG seguido de la fecha). Agradezco a la Fundación Ortega y Gasset, al Archivo General de la Administración (se cita AGA seguido de la referencia del documento) y al Archivo Central del Ministerio de Educación (se cita ACME seguido de la referencia del documento) la acogida que me brindaron. Versiones abreviadas de la introducción han sido publicadas en la *Revista Internacional de Sociología* (vol. 70, 2012), una del capítulo II en *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía* (núm. 54, 2011), una del capítulo IV en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (vol. 28, 2011) y una del epílogo en *Isegoría* (núm. 46, 2012).

Este libro se ha beneficiado de comentarios de conjunto o de alguna de sus partes. Estoy muy agradecido a Francisca Fernández Cáceres, Alejandro Estrella, Salvador López Arnal, Ildefonso Marqués Perales, Marieta Navarrete, Juan Gustavo Núñez, Adriana Razquin, Jaime de Salas e Ignacio Sánchez de la Yncera. Álvaro Castro, Francisco Carballo, Jorge Costa, Jesús Díaz y Javier Zamora me han discutido y leído concienzuda y generosamente. Todos ellos me han ayudado cuanto han podido. Jacobo Muñoz me ha leído, enseñado y animado a lo largo de todo el recorrido. Francisco Vázquez García ha sido lector, interlocutor permanente y compañero de las fatigas de la inves-

tigación. Juan Carlos Rodríguez me instruyó para vislumbrar la norma tras las transgresiones: se lo reconozco cada día más. Las entrevistas con Manuel Garrido, Jacobo Muñoz, Jaime de Salas y Sergio Rábade me han ayudado mucho: les agradezco a todos su acogida. Este texto se comenzó a pensar durante mi estancia (1 de julio a 19 de septiembre de 2009) como director de investigación invitado en el CNRS francés, dentro del Centre de Sociologie Européenne. Xavier Landrin, Gérard Mauger y Louis Pinto han discutido mucho conmigo y han escuchado con paciencia mis esbozos de este libro. Una versión de la introducción de este trabajo fue juzgada dentro del *dossier* como «Habilitation à diriger des recherches» en Sociología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales en París. Los miembros del tribunal (Didier Fassin, Gérard Mauger, Jacobo Muñoz, Richard Rechtman y Olivier Schwartz) y mi directora Francine Muel-Dreyfus me ayudaron a mejorar mi manera de hacer sociología de la filosofía.

Quedan errores a pesar de tanta y tan cualificada ayuda.

INTRODUCCIÓN

Sobre la sociología de la filosofía en general y la española en particular

¿Qué hace actual a un filósofo y a una filosofía? ¿Por qué nos interesamos por él? ¿Qué proporciona en sus textos valor intelectual y placer estético, capacidad de orientación moral y política? La respuesta de una cierta concepción de la filosofía consiste en remitirse a la obra consagrada y separarla de todo cuanto no sea filosófico en la vida de su productor. Cantidades ingentes de libros, artículos y conferencias de filosofía se consideran filosóficas porque evitan hacer cualquier otra cosa que *leer* una obra; algunos la completan con la comparación con *otra* obra y, algunos menos, con la aplicación de esa obra a una *realidad*. Este modelo es el que se inculca en la mayoría de las facultades de Filosofía españolas. Los defensores del mismo lo mantienen blandiendo frente a la alternativa que aquí se defiende una serie de pecados filosóficos acabados en «-ismo»: historicismo, sociologismo, psicologismo...

El modelo pervive en autores tanto de la tradición llamada continental como de la tradición analítica; por lo demás, en ambas tradiciones se encuentran autores que disienten del mismo. Dicho modelo, en su forma pura (la que el autor de este texto adquirió durante su formación como filósofo), presume que resulta fácil de discernir lo que es filosófico de lo que

no lo es en la producción de un discurso; se cree, además, que lo de *fuera* no influye en lo de *dentro*. Los supuestos de esta perspectiva son dos: existe una frontera y esta frontera es impermeable.

Sea más o menos compartida, semejante visión de la filosofía no es la única. La acepción que llamaré «canónica de la filosofía» se encuentra impulsada por el trabajo, más o menos disciplinado y constante, de una fracción del gremio filosófico sobre sus propias fronteras: este libro muestra un estudio de caso sobre el particular. El hecho de que en raras ocasiones sea defendida explícitamente muestra que su poder de convicción reposa más en las certidumbres de la socialización gremial que en la confrontación argumentativa.

En esta introducción, en primer lugar, precisaré brevemente el modelo mediante un ejemplo con el que se pretende separar la filosofía de su exterior —en el caso, como se verá, la profecía— por medio de una construcción de un tipo ideal. Posteriormente, explicaré mi concepción de las relaciones entre filosofía y sociología a la hora de realizar una sociología de los intelectuales. Seguidamente, en dos apartados, señalaré los conflictos existentes, primero, para definir o no qué es filosofía y, después, para ver qué trayectoria filosófica es más o menos brillante. El apartado sobre la creatividad explicará con ejemplos las condiciones sociales de posibilidad de la productividad filosófica. Los dos últimos apartados analizarán la dialéctica entre el diálogo con redes intelectuales productivas y la reputación de un filósofo.

1. LOS MÚLTIPLES SENTIDOS DE LA FILOSOFÍA

1.1. *La filosofía no es solo argumentación intelectual*

En el capítulo VII del *Tratado teológico-político (TTP)*, Spinoza propone un modelo de lectura para los libros sagrados. Para comprenderlos, debe describirse la vida del autor de cada libro, los objetivos que estos se planteaban y en qué lengua, en qué universo simbólico, se escribió el libro; por lo demás, debe

explicarse quién decidió convertirlos en un corpus único e incluirlo dentro del canon de los libros sagrados. Para el análisis de la profecía, Spinoza nos invita a un conjunto claro de operaciones de investigación, sin duda productivas para la sociología de la filosofía: estudio de la experiencia social de los productores, de los universos simbólicos en los que debieron expresarse, de los efectos de la conversión de un producto cultural en un bien simbólico de un campo intelectual.

Puede pensarse que el modelo de análisis de las profecías no resulta apropiado para analizar un campo como la filosofía, al fin y al cabo, producto del ejercicio argumentativo. Y, en efecto, Spinoza mismo confronta en múltiples ocasiones de su texto la filosofía con la profecía. La filosofía se apoya en la razón —en principio, accesible a todos— y, por ello, puede prescindir de los prestigios carismáticos del profeta: aquel que escucha a un filósofo se convierte en filósofo porque adquiere sus capacidades racionales, aclara Spinoza, pero el que escucha a un profeta no se convierte en profeta; debe otorgarle autoridad, porque sin ella no tiene manera alguna de comprobar la verdad que le muestra: esa autoridad es una condición para que el agente realice la verdad predicha (*TTP*, I, 30). El filósofo ¿sería depositario de un discurso ajeno a su contexto de formación, susceptible de ser comprendido única y exclusivamente en sus encadenamientos conceptuales internos? Sí, si el discurso filosófico fuera semejante al que Spinoza atribuye a Euclides, «que no escribió sino cosas muy simples y sumamente inteligibles, [y] cualquiera lo puede explicar en cualquier lengua. Puesto que para captar su pensamiento y estar ciertos de su verdadero sentido, no es necesario tener un conocimiento completo de la lengua en la que escribió, sino muy ordinario y casi infantil; no es necesario conocer la vida ni las aficiones ni las costumbres del autor; ni en qué lengua escribió, para quién y cuándo, ni los avatares del libro ni sus diversas lecturas, ni cómo ni quiénes aconsejaron aceptarlo» (*TTP*, VII, 111).

Dejemos de lado la discusión de si semejante caracterización de Euclides es correcta. Interesa en este momento la caracterización de dos modelos de lectura que propone Spinoza: una lectura interna para los textos matemáticos —que

identifica con la filosofía— y una lectura externa para textos compuestos por, en primer lugar, las propiedades subjetivas de su autor y sus objetivos vitales; en segundo lugar, los significados complejos de una lengua y, en tercer lugar, textos cuya posteridad procede del trabajo que un grupo de receptores han realizado sobre ellos. Resulta sencillo mostrar cómo los textos filosóficos¹ entran plenamente dentro de dicha clase de textos y muy raramente entre aquella que agruparía, si siguiéramos a Spinoza, los trabajos de Euclides. De hecho, más que de una diferencia radical entre la filosofía y las prácticas religiosas y/o proféticas, cabría hablar de un continuo de prácticas discursivas que incluyen conocimientos (en grado diverso: se supone que de infinita mejor calidad los textos filosóficos), un mensaje de salvación (individual y/o colectivo)² y un conjunto de prácticas de modificación de sí mismo y de elaboración de la propia subjetividad. Qué sea o no religioso y qué sea o no filosófico es una cuestión históricamente variable y sometida a conflictos de demarcación.

Por un lado, filosofía y religión no se repelen y a menudo proceden de un tronco común. Los análisis de Randall Collins (2005: 205-208) sobre el desarrollo de la filosofía budista en la

¹ Aunque no solo estos. La diferencia entre los textos de ciencias humanas, los literarios y los filosóficos es un asunto conflictivo. Llamar filosófico a un texto puede servir para enaltecerlo (cuando se dice: «*La montaña mágica* es una gran obra de filosofía moral») o denigrarlo (cuando se dice: «Bourdieu solo es un filósofo y no un verdadero sociólogo como Boudon, que: ¡ese sí lo es!»). Lo importante es que son textos que dependen de autores y no de procedimientos lógicos formalizados o de comunidades científicas cerradas en torno a un paradigma indiscutido y a unas reglas de investigación pautadas de manera estandarizada (normalmente dependientes de una tecnología que determina radicalmente la investigación).

² El componente salvífico de toda filosofía es variable: hay casos en que la filosofía y la reforma individual y política van de la mano (por ejemplo, el círculo de Viena y el socialismo de la Viena Roja) y otros en que este componente es muy débil (por ejemplo, los filósofos, que pueden ser comentaristas de Otto Neurath, que se dedican a la importación académica de sus grupos de referencia). En este último caso, la política solo es comprensible para ganar el campo académico en competencia con otros grupos, pero es ininteligible en el espacio social y la esfera pública en su conjunto.

India son suficientemente significativos al respecto y su teoría de los rituales de interacción filosóficos proporciona argumentos para no proceder a una separación tajante entre prácticas filosóficas y prácticas religiosas. El modelo hegemónico hoy en las facultades de Filosofía procede de tradiciones académicas con un fuerte componente religioso, tal y como se comprobará en el capítulo III. Y es que los procesos de reflexividad que se desencadenan en las grandes religiones han sido una fuente tradicional de producción filosófica. Además, las prácticas de consagración de objetos rituales (valor sapiencial otorgado a ciertos textos, repetición constante de ciertas fórmulas, culto celebrado a ciertos intelectuales del panteón, condena violenta de los impostores o herejes) en la filosofía no son de naturaleza esencialmente diferente a las prácticas religiosas.

Esta cuestión exige reconstrucciones coyunturales precisas y su comparación, si se quieren producir generalizaciones que consistan en algo más que prejuicios. La sociología histórica de las escuelas helenísticas realizada por Michel Foucault (2001: 111-112) ofrece una pista interesante para relacionar el origen social con el modo de practicar la filosofía y/o la religión. Las escuelas helenísticas generalizaron las prácticas de reflexión sobre la propia vida que el mundo ateniense reservaba a una cierta élite. Evidentemente, existía un umbral económico y cultural por debajo del cual era sumamente improbable —que no imposible— enrolarse en la vida intelectual. Una vez transpuesto dicho umbral, se distinguían dos polos: uno, a menudo ocupado por personas de origen humilde, centrado en prácticas rituales de tipo religioso, en las que la adscripción sectaria y la celebración del culto primaban sobre el trabajo de transformación individual y sobre la producción filosófica; otro, en el que abundaban las clases pudientes, de mayor distancia respecto de las prácticas rituales, y más creativo en la modificación subjetiva y en la creación cultural. El proceso descrito por Foucault tiene un valor más general: las clases dominadas adquieren más seguridad en los entornos culturales mejor codificados y más definidos; las clases dominantes, debido a un capital cultural y a un sentido de la orientación precozmente adquirido, pueden permitirse una relación más distendida con la cultura: el mode-

lo de filósofo centrado en el comentario de textos es un ejemplo de lo primero. Sin embargo, como insiste Foucault y mostraría cualquier análisis histórico medianamente complejo, será un error convertir cierta tendencia en un estereotipo, que presuma tras lo dogmático y religioso la rigidez de las clases medias bajas y, tras lo filosófico y creativo, las capacidades complejas de las clases cultural y económicamente privilegiadas; los epicúreos, en su origen, tenían una composición popular; se distanciaban ostentosamente de la religión y produjeron una filosofía sofisticada. Por lo demás, la reflexión filosófica a menudo, como ya se ha dicho, estuvo unida a prácticas rituales y religiosas muy intensas. Al presentar las trayectorias sociales, se verá, por un lado, cómo las clases populares accedieron a la filosofía desde instituciones que controlaban la totalidad de la experiencia; por otro, que desde ellas fueron posibles modelos filosóficos diversos (como el de Manuel Mindán o el de Juan David García Bacca, que no son simétricos al del Santiago Ramírez o Ángel González Álvarez).

1.2. *Complejidades de la producción y del consumo filosófico*

Spinoza asimilaba la filosofía a un ideal lógico pulido. Los manuales de filosofía, donde solo se habla de ideas que se continúan, contraponen y se suceden, parecen, de hecho, seguir ese modelo. Todo lo que no sea teoría puede ser abandonado en el margen de la anécdota biográfica. Las plurales recepciones e interpretaciones de los textos filosóficos, las razones diversas que pueden impulsar a reflexionar filosóficamente indican que, para comprenderlos, debemos articular tres frentes de análisis que se articulan en proporciones variables: por un lado, un texto filosófico transmite un capital cultural determinado, un conjunto de consideraciones acerca del curso del mundo (o mensaje profético) y un conjunto de propuestas de modulación subjetiva de sus receptores y seguidores (lo que podría llamarse una actividad terapéutica). Como explica Martín Kusch (1995: 25) —aplicando ideas de David Bloor que producen en este punto los mismos efectos que las de Pierre Bourdieu—, en las teorías

filosóficas se superponen diferentes juegos de lenguaje: lenguajes teóricos, políticos, estéticos, vitales... El trabajo sociológico es una de las maneras de desenredarlos analíticamente. Se trata del mismo fenómeno que Bourdieu (1988) destacaba a propósito de Heidegger y que no resulta imprudente generalizar. El pensamiento filosófico es, en mayor o menor medida, un «pensamiento bizco», en el que se dice una cosa sin dejar de aludir a otra por el modo de decirlo y por los signos sutiles con los que se siembra la expresión. Desenredar tales lenguajes y organizar sus resonancias mutuas es el cometido fundamental de los análisis contenidos en este trabajo.

Reflexionando sobre los placeres ligados a la experiencia estética, Jean-Claude Passeron (Moulin y Veyne, 1996) señalaba que el arte contiene un sentido ubicuo, imposible de reducir al contexto social de creación, a los rasgos psicológicos del autor o a los efectos sensoriales. Una descripción estrecha de los múltiples sentidos de la obra de arte permite explicar en qué consiste la experiencia social de la misma. El arte produce una experiencia particular del tiempo, permite activar conocimientos acerca del trabajo del artista, anuda un pacto icónico con un receptor, genera un sentimiento de distinción cultural, gratifica —o penaliza— al receptor según su acumulación de capital cultural. Además, los artistas tienen distintos circuitos de acceso al mercado; utilizan para ello sus contactos sociales, los recursos de sus familias y sus conocimientos acerca de la rentabilidad de los distintos campos de producción. Desde mi punto de vista, este sentido ubicuo del arte se encuentra también en los múltiples juegos de lenguaje que se encabalgan en la práctica filosófica.

Cuando intenten caracterizar a Ortega, los pensadores católicos críticos con él, fundamentalmente Vicente Marrero, insistirán en que su influencia es extraintelectual, de estilo más que de contenido. Las historias de la filosofía al uso, o pasan por encima de ese diferendo y no lo explican, o lo convierten en un simple ataque. Por el contrario, se intentará mostrar que en ese conflicto chocan dos concepciones de la filosofía que tienen una relación compleja con dos formas de vida. Al vincular ambas, la sociología de la filosofía ayuda a comprender mejor la experiencia filosófica. Se trata de una experiencia que no puede reducir-

se a la elaboración intelectual, al placer estético producido por un texto, o a sus efectos formativos en la personalidad moral del productor y del receptor; tampoco, evidentemente, puede reducirse a la simple codificación intelectual de los intereses de un individuo, al efecto de distinción cultural que produce la filosofía, a su capacidad para marcar un grupo de referencia. No puede reducirse a cualquiera de tales dimensiones, pero, sin considerar el conjunto de las mismas, tampoco se comprende. Al analizarlas como conjunto, la sociología de la filosofía puede realizar así una fenomenología de la experiencia filosófica que, como toda buena fenomenología, revelará más capas de sentido que las que concede la visión puramente teórica de la creación intelectual en general y filosófica en particular.

Esas capas de sentido incluirán, la lista no es exhaustiva, los efectos del origen social y de la formación escolar en la escritura filosófica, los efectos producidos en una obra por la recepción de la misma, efectos derivados de la adaptación consciente o inconsciente a ciertos mercados culturales (citas elegidas, citas que se evitan, estilo de escritura...) y, sin duda, efectos de las normas burocráticas (respecto de sobre qué, cómo y dónde escribir, sobre cómo acceder a la enseñanza superior) en la producción filosófica.

2. ¿QUIÉN DIJO REDUCCIONISMO? FERTILIZACIONES MUTUAS DE LA SOCIOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA

Los útiles sociológicos continúan, como señalan Pierre Bourdieu (1997b: 41), Louis Pinto (1987: 7) o Martin Kusch (1995: 23), la exigencia de reflexividad inscrita en ciertas tradiciones filosóficas³. Y no precisamente, de las menos exigentes

³ ¿Hay filosofías irreflexivas? Todas aquellas centradas en el cultivo cuasirreligioso de un autor y un canon teórico y que contemplan cualquier duda sobre su pertinencia global o sobre los intereses de los celebrantes, como un ataque a LA filosofía o a LA ciencia (caso de los epistemólogos). Evidentemente, no es raro que los filósofos de ese tipo se parezcan más a los escoliastas (comentadores de comentadores) que a cualquier filósofo por modesto que sea. Como tampoco es raro que haya epistemólogos (de-

técnicamente. Hablando de la antropología, Merleau-Ponty (1960: 139) escribía: «Lo que le interesa a la filosofía de ella, es precisamente que toma al hombre como es, en su situación efectiva de vida y conocimiento». Para la comprensión del ser propio de la filosofía, Merleau-Ponty (1960: 147) insistía en eliminar la alternativa de quienes quieren reducirla a «la historia del individuo y de la sociedad y aquellos que piensan por el contrario que la conciencia filosófica tiene por principio las claves de la historia social y personal». Ambas alternativas se apoyan en una filosofía reduccionista. En el primer epígrafe de esta introducción discutimos la segunda (una filosofía «canónica» de la filosofía). Conviene decir algo sobre la primera alternativa, una sociología «reduccionista» de la filosofía.

Antes de analizar el «reduccionismo» sociológico, cabe indicar que este se encuentra, fundamentalmente, en la sociología de la filosofía que imaginan ciertos filósofos más que en la que practican de hecho las diferentes sociologías solventes. Es difícil —por no decir imposible— encontrar un análisis sociológico de la filosofía que considere que la filosofía es un simple encubrimiento de relaciones de poder. Sin embargo, son muchos los filósofos que argumentan como si esa fuera la característica principal de cualquier proyecto de sociología de la filosofía (Kusch, 1995: 18 y 2000: 30).

Evidentemente, existen análisis que relacionan de manera simplista los argumentos filosóficos con determinadas instituciones sociales o determinadas posiciones en el espacio social. Adorno (1987: 20), por ejemplo, relacionaba la filosofía heideggeriana con los grupos sociales que realizaban un trabajo intelectual pero que padecían una situación social vulnerable. La jerga les sirve para afirmarse como parte de una élite a la que en el fondo no pertenecen.

dicados a sacar tarjeta roja a quien no cite a sus estrellas intelectuales o no reproduzca su jerga o escenifique su dramaturgia científica) que no saben no ya cómo se conduce una investigación real, sino ni tan siquiera hacer o analizar una entrevista. El debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno, analizado en el capítulo IV, puede iluminar bastante acerca de su producción en las facultades de Filosofía.

Este tipo de reduccionismo sociológico parte de un supuesto: pretende incluir a la filosofía en un paradigma lógicamente más potente —representado por las ciencias sociales en general o la sociología en particular—. Los problemas filosóficos, serían, sociológicamente tratados, susceptibles de superación. La jerga existencial, según Adorno, constituiría un caso de figura de una experiencia social más amplia: el de las formas simbólicas compensatorias de la pequeña burguesía en crisis.

Aunque la apreciación de Adorno fuera correcta para la coyuntura que describe, podría fácilmente mostrarse que los mismos argumentos teóricos pueden desempeñar papeles muy diversos según las coyunturas sociales, los estados del campo intelectual y las características de los agentes. Los conceptos sociológicos («pequeña burguesía», «filosofía como compensación simbólica»), como ha reiterado Jean-Claude Passeron (2006), son tipos ideales que dependen de la configuración específica que estudia el autor y que nunca resulta completamente repetible. Ni todos los pequeñoburgueses de la Alemania de la época necesitaban la jerga existencial ni esta envolvía sistemáticamente comportamientos conservadores.

Más que poder reducirla a sus propios términos, la sociología, lejos de engullir la filosofía, se encuentra condenada a generarla. Como Randall Collins (2005: 619-620, 879-880) ha mostrado, la ciencia social produce sus propios retornos reflexivos en los cuales se abren posibilidades intelectuales propiamente filosóficas. Los procesos de abstracción y reflexividad que caracterizan a la filosofía han sido, con mayor o menor logro, una parte del trabajo de científicos sociales empíricamente competentes. Esa necesidad de reflexionar filosóficamente nace de, al menos, dos características del trabajo sociológico.

Por una parte, no existe un paradigma sociológico que permita ver todo lo que los demás ven y además todo lo que ellos no ven. Esto impide a la sociología absorber a la filosofía. Entre otras cosas, porque la sociología en particular, y la ciencia social en general, deben buena parte de sus conflictos a la imposibilidad de establecer un terreno de debate común en torno al tratamiento, la producción de conceptos sobre, y la ubicación

en narrativas de conjunto de, los objetos empíricos sobre los que trabajan. Del mismo modo que la sociología puede modificar la concepción de sí misma de la filosofía, es un hecho —debido, sin duda, a la jerarquía existente entre filosofía y sociología— que los paradigmas filosóficos animan e impulsan diversas formas de hacer sociología. La trayectoria intelectual de Ortega y de su escuela es un buen ejemplo: su proyecto de razón histórica depende de una reflexión sobre las ciencias del espíritu y animará trabajos en esos ámbitos. Una parte de la sociología española surgirá de su entorno y del de Zubiri. Espero que el segundo capítulo de este libro deje aún más claro lo que ya señalé en un libro anterior (Moreno Pestaña, 2008).

Por otra parte, cada aplicación de un paradigma sociológico debe tener en cuenta que el curso del mundo histórico no permite argumentar como si dos situaciones fueran idénticas o pudieran serlo si las controlásemos experimentalmente. Las variables que constituyen un acontecimiento en el mundo histórico son complejísimas y abigarradas y lo máximo que admite una descripción es destacar la correspondencia de ciertos aspectos y la no correspondencia de otros. Comparar exige tener en cuenta contextos diferentes. Por tanto, los conceptos sociológicos, y las operaciones de investigación que permiten, deben reformularse en cada nueva investigación. De lo contrario, el trabajo científico se degrada en una doctrina. Si la razón anterior obliga al científico social a elegir entre paradigmas —lo cual conlleva una decisión filosófica, es decir, imposible de estandarizar—, esta obliga a trabajar creativamente el propio paradigma para confrontarlo con la riqueza del mundo empírico —lo que conlleva repensar los propios conceptos, el sentido que transmiten, y las operaciones de investigación necesarias en cada caso—: ese trabajo exige procesos de reflexividad, de reelaboración de las abstracciones que conforman la propia teoría, de atención minuciosa a cada coyuntura y de reflexión sobre las novedades y las permanencias. Indudablemente, por medio de ese trabajo teórico, se llega fácilmente a elaboraciones filosóficas. El debate entre Sacristán y Bueno permite comprender la imposibilidad de sustituir la filosofía por una ciencia de la ciencia general (algo que no defiende ninguno de los dos) y per-

manece como un referente epistemológico de altísima calidad, desgraciadamente, en mi opinión, olvidado entre los filósofos de las ciencias sociales.

No es extraño que la sociología haya sido una forma de continuar, por otros medios, las vocaciones filosóficas: Enrique Gómez Arboleya o Francisco Javier Conde son un ejemplo. Lo mismo sucedió en Francia. Passeron ha explicado cómo sus fructíferas relaciones con Bourdieu se tejieron en torno a cuestiones muy generales: las posibilidades institucionales brindadas por el CNRS y los créditos de la Fundación Ford, la recuperación de la Escuela de Durkheim y los métodos de la sociología cuantitativa pero también por la crítica historicista al positivismo característica del pensamiento anterior a la Segunda Guerra Mundial. La fascinación que la sociología ejerció sobre él y sobre Bourdieu procede de «la antigua forma de atracción de Clío»: «En el fondo, solo hay dos sabores bien reconocibles de la “presa humana”, el que surge de la cocina filosófica de los análisis del pensamiento y el que surge del razonamiento histórico del relato de sus actos» (Moulin y Veyne, 1996: 306). La sociología responde a esa fascinación mediante un uso específico de la prueba o la argumentación cuyos fundamentos filosóficos pueden muy bien detectarse en las obras de Jean-Claude Passeron o de Pierre Bourdieu. Estamos ante una modalidad de un proceso más general descrito por Randall Collins (2005: 523-569). Desde 1600, la filosofía transmite buena parte de la energía emocional necesaria para el trabajo científico. Este recoge dos aspectos tradicionales de la filosofía y continúa haciéndolos funcionar: por una parte, el trabajo científico —y el sociológico, por tanto— sigue permitiendo enfrentarse, de un modo específico, al «enigma humano»; por otra parte, la vida científica, con sus guerras institucionales y sus debates intelectuales, fundamentalmente en las ciencias sociales, sigue permitiendo competir por un espacio de atención, es decir, permite reproducir las formas de vida intelectual que caracteriza a la filosofía.

Así, la filosofía, bajo ciertos usos (aquellos que se apartan de la lógica del simple comentario de autores), puede estimular el conocimiento empírico: el segundo capítulo lo demuestra am-

pliamente. En primer lugar, porque sin los efectos discursivos de la filosofía no se entienden múltiples realidades de nuestro mundo (desde el Estado a la psiquiatría). En segundo lugar, las ciencias sociales suponen una teoría de la acción, una epistemología y una ontología: la filosofía ayuda a hacerlas explícitas y, con ello, a revisarlas. La filosofía ayuda a reflexionar sobre qué se hace al producir ciertas afirmaciones sobre el mundo a partir de una determinada organización de las pruebas aunque para ello haya que renunciar a la utilización ornamental de la filosofía y buscar en esta aquello que puede ayudar a los objetivos específicos de las ciencias sociales (Pinto, 2007: 305-307).

Pero también, hay que insistir, el trabajo empírico puede ayudar a desenmascarar la filosofía que se disfraza de ciencia. El trabajo filosófico puede definirse respecto de la ciencia de muchas maneras: se puede considerar ajeno a la ciencia o superior a ella o puede reivindicar el trabajo científico e incluso suponerse a sí mismo como ciencia. Existen maneras de argumentar que se presentan como ciencia social y que, en el fondo, imitan el lenguaje de la misma sin producir nada empíricamente relevante. En ese caso, estamos ante discursos de textura mixta: se adhieren a los principios del trabajo científico aunque con dos rasgos que revelan su lejanía: en primer lugar, huyen como de la peste del inevitable trabajo de protocolarización de los enunciados; en segundo lugar, su interpretación de los resultados científicos reproduce eternamente un mismo lenguaje teórico que siempre se confirma. Respecto de los datos empíricos solo saben reformularlos en una lengua —la de la sociología analítica, la de la biopolítica foucaultiana, la de la sociología de Bourdieu...; no solo los malos paradigmas se prestan a ello— que solo reitera con un catafalco conceptual lo que ya se sabe. Son lenguajes, explica Passeron (2006: 548-549), que se expanden porque pueden imitarse —con mayor dificultad (el psicoanálisis lacaniano) o menor (la teoría del biopoder)— y proporcionan la seguridad psicológica de pertenecer a la filiación de un autor célebre. De hecho, podría considerarse que un argumento es metafísico cuando su fuente de autoridad procede de la referencia a una autoridad (Aristóteles, Jon Elster o Heidegger...).