

## En los cuarenta años de *La razón sin esperanza*. Sobre Javier Muguerza, Francisco Vázquez y algunas cuestiones de Ética y Sociología

Víctor Méndez Baiges<sup>1</sup>

**Resumen:** La Sociología de la Filosofía es una materia cuyo cultivo se ha incrementado notablemente en los últimos años, especialmente en España. En este artículo se analiza este auge actual de la disciplina, sus causas y sus consecuencias, y se relaciona con dos libros en particular: uno de Ética, *La razón sin esperanza*, publicado por Javier Muguerza en 1977, y otro de Sociología del Conocimiento, *La Filosofía española. Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, de Francisco Vázquez, aparecido en 2009.

**Palabras clave:** Sociología del Conocimiento — Historia de la Filosofía española — falacia naturalista.

**Abstract:** During the last years, Sociology of Philosophy has grown in importance and the number of practitioners has increased significantly, particularly in Spain. In this paper this phenomenon, its causes and consequences, are analysed and related to two significant books, one in Ethics, *La razón sin esperanza* by Javier Muguerza, appeared in 1977, the other in Sociology, *La Filosofía española. Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)* by Francisco Vázquez, appeared in 2009

**Keywords:** Sociology of Knowledge — History of Spanish Philosophy — Naturalistic Fallacy.

SAN LUIS Y SANTO TOMÁS

Nos hemos acostumbrado a que el lugar de la Filosofía en la enseñanza empeore con cada reforma educativa. Ante tal situación, un clamor se escucha entre los que se dedican a la materia. Es la supervivencia del espíritu crítico, la posibilidad misma de la existencia de una ciudadanía democrática, dicen, lo que están poniendo en peligro ciertas actuaciones.

---

<sup>1</sup> Universitat de Barcelona. Este texto apareció originalmente en *Cuadernos de Ética y Filosofía Política*, revista de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política (ASPEFIP), año 4, número 4, octubre de 2015, pp. 121-140. Esta versión, que se publica con la autorización de esa revista, corrige algunas erratas y lleva a cabo pequeños añadidos, pero es esencialmente la misma.

Estas protestas traen a la actualidad una escena bien conocida. Un anciano es sentenciado injustamente a muerte. Bebe el veneno que se le ofrece sin dejar en ningún momento de hablar con sus discípulos, ya que hablar, buscar la verdad, estimular el espíritu crítico de los ciudadanos, es en lo que consiste su oficio. Para evitar que lo siga ejerciendo ha sido condenado. El crimen que se está cometiendo contra la Filosofía cuenta pues con ilustres antecedentes.

Efectiva si el objetivo es movilizar los ánimos, la escena resulta demasiado unilateral para ser traída con eficacia hasta nuestros días. Comparecen en ella únicamente miembros del gremio. El maestro ni siquiera es un filósofo académico. Los que le rodean son eventuales beneficiarios de una indemnización por daños que ya han empezado a actuar como tales. El poder aparece solo de forma indirecta: ha suministrado la cicuta que el anciano debe beber.

Existe otro episodio menos conocido cuya evocación puede resultarnos más fructífera. Está sacado de la vida de Santo Tomás de Aquino, este sí un filósofo profesional donde los haya, y su esencia es la que sigue: invitado Tomás a comer en París en el palacio real, y ya sentado a la mesa, cae en una actitud absorta antes de empezar la comida. De pronto, y como saliendo de un sueño, sobresalta a todos los asistentes dando un manotazo sobre la mesa a la vez que exclama: *Conclusum est contra Manichaeos* (Esto es concluyente contra los maniqueos).

Los maniqueos eran unos herejes que defendían que el mundo era explicable por la acción de dos principios separados e independientes, uno del bien y otro del mal. Las palabras pronunciadas por Tomás sirven pues para que los presentes comprendan lo que estaba pasando. El fraile había estado diseñando mentalmente un argumento que le llevaba a concluir que la tesis de que existe un principio sustantivo que está en el origen del mal resulta en sí misma absurda y contradictoria.

La escena encuentra su singularidad en que el protagonista no está en su celda, amontonando premisas y conclusiones. Está sentado a la mesa de un rey y por eso, y según el relato, un superior de su orden que le acompaña se siente obligado a recordarle donde se hallan. Ambos se ven sorprendidos sin embargo por la respuesta que da el monarca. No se trata de un gobernante cualquiera. Es nada menos que San Luis, rey de Francia. Y no le molesta en absoluto lo sucedido. Al revés. Admirado de que en ningún sitio se deje de discurrir contra los enemigos de la verdad, hace llamar a un secretario para que tome nota de las palabras que pronuncia su invitado. No ha de perderse por culpa regia ningún argumento contra el error.

*San Luis y Santo Tomás*, un cuadro pintado en torno a 1500 por Niklaus Manuel Deutsch que se guarda en el *Kunstmuseum* de Basilea, recrea con primor los detalles de la escena. A un lado de la mesa encontramos al rey, con cierta cara de fastidio, aburrido por no poder comer ni conversar. A sus pies, un perrito se muestra perplejo ante la desacostumbrada falta de animación del ágape. Detrás de ellos, entre sorprendidos y desorientados, los que atienden al convite aguardan acontecimientos. En el lado opuesto de la mesa Santo Tomás, con los ojos cerrados, mueve las manos en un gesto intermedio entre el de explicar y el de golpear. A la altura de su cabeza el Espíritu Santo, en forma de paloma, le está soplando al oído el argumento. Flanqueándole, un compañero dominico le agarra del brazo mientras que un empleado real vestido de rojo toma nota de las palabras que pronuncia.

Entre unos y otros un canciller observa con atención lo que se transcribe. La comida está sobre la mesa y sin tocar.

La diferenciación de papeles de esta escena la hace mucho más interesante que aquella que representaba la muerte de Sócrates. Pues encontramos a alguien con un cargo en la Universidad, que piensa junto a un burócrata y un superior jerárquico, y que se halla bajo la mirada del soberano, el cual provee de lo necesario para las operaciones, papel, tinta, secretario, a la vez que ofrece algo para comer mucho más sabroso que la cicuta. No se debe pasar por alto que San Luis fue quien dio fin a la cruzada contra los cátaros, aquellos maniqueos del siglo XIII que habitaban lo que ahora conocemos como el sur de Francia. Por eso, aunque el perrito no lo entienda, nosotros sí comprendemos que el rey está obteniendo algo útil a cambio de su hospitalidad.

Las consideraciones de tipo institucional que todo esto sugiere no deben hacernos olvidar que se ha pintado la aparición de un razonamiento. El escriba está copiando un argumento concluyente que ha decidido comparecer. No es ocioso imaginar que, en cuanto termine, los presentes pasarán a dar cuenta de la comida que está en los platos. Santo Tomás, famoso por su afición a la buena mesa, colaborará gustosamente. No se quedarán atrás ni el prior ni el canciller. Hasta el perrito obtendrá su parte. Todas estas consideraciones tan terrenales no nos deben impedir mirar hacia el Espíritu Santo. No probará ningún manjar. Pero ahí está, santa paloma, pájaro del buen Dios, dictando las palabras que irán a parar a la *Summa Theologica* o a la *Summa contra gentiles*, palabras que se conservan y que, si queremos, aún podemos leer.

#### LAS PALABRAS DE LA PALOMA

La presencia de la paloma en la escena resulta importante. No es lo único que importa. El espectador del cuadro hará bien en no pasar por alto ni la mirada de halcón que lanza el canciller sobre el texto ni el gesto de sumisión del padre prior al agarrar el brazo de su compañero. Pero la paloma y las palabras que salen de su boca importan porque otorgan carácter al episodio. Deben asomar por alguna parte so pena de que no se trate ya, en caso contrario, de Filosofía.

Eso que se supone que está presente en la Filosofía, y que en el cuadro adopta la forma de una paloma, es lo que suele llamarse, con mayúsculas, *Razón*. Su presencia importa porque apunta al compromiso más básico que la Filosofía ha establecido consigo misma: la idea de que sea la Razón, y nada más que ella, la que decida las cuestiones en su seno. Ese compromiso tan fundamental es el que otorga a la actividad su identidad y su autoridad específicas. De él brota esa fuerza expansiva que la hace sentirse obligada a luchar contra el error dondequiera que se halle, así como la suposición innegociable de que en nombre de una misma cosa dialogaron los griegos y compusieron sus tratados los escolásticos, de que en nombre de esa cosa se agitaron los enciclopedistas y laboraron los profesores alemanes, de que, en su nombre también, continúa trabajando hoy el concienzudo director de proyectos a cargo de los presupuestos estatales.

Es en la sumisión al argumento concluyente, a lo se ha llegado a denominar el argumento *contundente* e incluso *noqueante*, donde esa fuerza acierta a expresar de forma más rotunda su poder específico. Por eso no resulta extraño que la invocación al tipo de razonamiento que se dignó un día a comparecer en medio de una visita al rey de Francia paralizándolo todo articule las historias, presida los elogios y transite por los primeros capítulos de prácticamente todas las introducciones a la Filosofía.

Si miramos por ejemplo hacia la famosa *Historia de la filosofía occidental* de Bertrand Russell veremos esto bien. Porque resulta que en este libro cuyo objetivo declarado es el de superar la tendencia aislacionista de las historias del pensamiento, atendiendo a la evolución de las ideas en relación con sus efectos y causas sociales, lo que encontramos es que, al final, la autoridad del argumento concluyente acaba presidiéndolo todo: que las palabras de la paloma son lo que más importa de entre lo que se ha contado al lector.

En efecto. En las últimas páginas de esa obra, cuando toca hacer balance, a lo que apunta el dedo de Russell es a la paloma. Así, si reconoce las formas diversas en las que las consideraciones erróneas y los argumentos incorrectos retardaron el progreso del pensamiento, si no niega las nefastas consecuencias que eso tuvo para toda la sociedad, no se olvida de que la Filosofía está encomendada al espíritu y lleva a la paloma en el corazón. Por eso, en vena optimista, acaba su libro recordando que la devoción a la Razón, la costumbre de «basar nuestras creencias en observaciones e inferencias tan impersonales y tan apartadas de todo prejuicio local y temperamental como es posible en los seres humanos», fue lo que permitió la paulatina depuración del pensamiento, de forma que este pudo irse perfeccionando y extender sus efectos hacia “todas las esferas de la actividad humana, produciendo, dondequiera que esté presente, una disminución del fanatismo junto con una capacidad creciente de simpatía y de mutuo entendimiento” (Russell 1978, II. p. 459).

La peripecia de algo tan abstruso como el llamado argumento ontológico le sirve perfectamente a Russell para ilustrar lo que quiere decir. Pues ese argumento que probaba lógicamente la existencia de Dios, y que fue propuesto por San Anselmo, luego negado por Santo Tomás, reformulado más tarde por Descartes y vuelto a ser rechazado por Kant, ha sido desmontado definitivamente por la filosofía del análisis lógico en el siglo XX. Y la aclaración meramente racional que todo este trabajo en torno a la validez de unas palabras fue amontonando, reivindica Russell con orgullo, no ha dejado de tener importantes consecuencias. No resulta para nada irrelevante a la hora de entender las diferencias en el grado de riqueza o de libertad política que tienen lugar entre la época de San Anselmo y la nuestra.

La paloma actúa, nos viene a decir Russell. Y llegó un momento en el que, gracias a la acumulación de las palabras que pronuncia, ni San Luis ni Santo Tomás ni ninguno de los demás permanecían ya en el cuadro. El monarca, el canciller y sus servidores se habían fundido hasta transformarse en el moderno ciudadano democrático. El fraile y sus compañeros se habían convertido por su parte en un grupo de filósofos analíticos y plurales. Únicamente la paloma permanecía en su lugar, ahí, en todo lo alto, como un pájaro de luz que dispone de poder sobre las cosas.

## LA SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA

La comprensión que propone Russell de la relación entre la Filosofía y la ciudadanía democrática se caracteriza porque el protagonismo es concedido con gusto a la paloma. Ni siquiera se detiene especialmente en la acción que ejercen sobre ella los que le están más próximos, aquellos que se sientan a su lado y contribuyen con su labor a producir el texto en que se manifiesta.

En la segunda mitad del siglo XX se puso de moda lanzar una mirada más detenida a las relaciones que los diferentes habitantes del lado de la paloma mantienen entre sí. Se construyó por este camino toda una disciplina, a la que se ha denominado *Sociología de la Filosofía*, que va teniendo cada vez más practicantes. La gran obra, por lo menos en cuanto al tamaño, de esta disciplina sigue siendo *The Sociology of Philosophy*, del norteamericano Randall Collins (1998). Se trata de un magno intento de reconstruir no solo toda la tradición filosófica occidental, sino también las, para nosotros, mucho más exóticas tradiciones filosóficas de China, India o Japón.

Lo que quiere hacer Collins en su obra es explicar el aspecto social de la producción filosófica. Su análisis parte de suponer que los autores de esa producción están sometidos a una doble competencia, interna (entre los miembros de un grupo) y externa (entre las diferentes redes que conectan a los grupos), competencia que tiene como fin captar la atención y el reconocimiento de todos los demás. El estudio de la lucha individual y colectiva por sobresalir, por ganar una posición jerárquica en el campo filosófico, es lo que permite reconstruir de forma unificada todo ese conjunto de *historias de éxito* que, según él, es de lo que dan testimonio las historias habituales de la Filosofía.

El lenguaje que utiliza Collins, sus referencias al papel que juega en esa competencia el *capital cultural* o la *energía emocional* de los participantes, junto a la intención general de describir las leyes que gobiernan un campo intelectual específico, emparentan su trabajo con el llevado a cabo por Pierre Bourdieu. En efecto Bourdieu, quien acuñó tempranamente el concepto de *campo* (1975,1976), y cuya teoría y maneras son mucho más depuradas que las de Collins, dedicó gran parte de su obra al estudio de las condiciones sociales de la producción intelectual. Su labor en esa dirección fue continuada tras su muerte por sus discípulos. Alguno de ellos, como Louis Pinto (2007), han producido obras valiosas precisamente en lo que se refiere a la dimensión institucional de la Filosofía.

Bourdieu y su escuela no hacían sino trabajar en una línea que cuenta con ilustres antecedentes. Entre ellos cabe citar los trabajos más clásicos, como los de Karl Mannheim (1925) y Thomas S. Kuhn (1962), o la iconoclasta aportación de Stanislaw Andreski (1972). Estos autores, junto con la vocación foucaultiana de revelación de las auténticas relaciones entre el poder y el saber, o la aportación wittgensteniana cuya herencia reclama la escuela liderada por David Bloor (1976, 1983), siguen constituyendo hoy, junto con la crucial de Bourdieu, la principal inspiración de los que trabajan en estos asuntos.

Con el auge de la investigación sociológica, al lado de las teorías generales han ido menudeando los estudios de casos concretos. El más célebre ha sido sin ninguna duda el presentado por Martín Kusch en *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge* (1995), un libro que pone el foco sociológico sobre una de las disputas más famosas de la historia de la Filosofía, aquella discusión en torno a un error conocido como *psicologismo* que fue completamente desarbolado por las argumentaciones de Edmund Husserl en su contra.

En su estudio de la gestación de este *conclusum est*, hace hincapié Kusch en la falta de concreción en la caracterización de ese error, así como en la debilidad lógica de los argumentos esgrimidos en su contra. La conclusión que saca de eso es que el éxito de esos argumentos solo puede ser explicado tratándolos como una entidad social, y no como una entidad lógica. No en términos de su validez racional, esto es, no mirando a la paloma, sino en términos sociológicos, es decir, mirando a los que la rodean. Concretamente a las condiciones en las que tuvo lugar la lucha por el poder académico en las universidades alemanas de hace cien años.

Kusch no ha sido el único que se ha lanzado por estas vías de la Sociología Aplicada. George A. Reisch (2005) se ha sentido capaz de explicar el aumento del interés por la Lógica y el descenso en el interés por la Ética en los medios filosóficos anglosajones durante los años centrales del siglo XX relacionándolo con el auge del anticomunismo; y Claude Rosental (2003) se ha atrevido a hacer una sociología de la Lógica y de la demostración matemática en la que revela que consideraciones de lo más fáctico, que tienen que ver con la carrera profesional, el prestigio de los intervinientes o el temor a la autoridad, acaban jugando un papel decisivo en el desarrollo de la actividad matemática.

En España cosechó bastante éxito el libro *La Filosofía española. Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, del profesor Francisco Vázquez García. Esta obra, aparecida en 2009, trazaba un mapa del campo filosófico español, al que organizaba en redes, nódulos y trayectorias de claro sabor bourdeiano, cuyo objetivo era proporcionar una explicación sociológica del largo proceso que puso fin al predominio de la filosofía tradicional en el país. En la misma línea, José Luis Moreno Pestaña, quien había dedicado anteriormente atención a los aspectos más teóricos de la materia (2005, 2006, 2007), publicó en el año 2013 *La norma de la filosofía*, una obra que buscaba trazar las bases sociológicas de la configuración del patrón filosófico tras la Guerra Civil. Se diría que los instrumentos proporcionados por la Sociología se mostraban muy útiles para explicar una cultura filosófica tan peculiar como la española. Por eso han menudeado desde hace años los *socioanálisis* o las *sociogénesis* de las trayectorias intelectuales de los protagonistas de la misma (Moreno Pestaña, 2008; Seoane Cegarra, 2011; Castro Sánchez, 2013).

La cuestión más grave que sobrevuela todos estos análisis, tanto teóricos como aplicados, apunta al papel que desempeña la paloma. A la cuestión de la validez racional de las proposiciones y argumentos que se esgrimen en el campo filosófico. Nada parece haber de malo en tomar nota de las relaciones que tienen lugar en el seno de ese campo. El superior que acompaña a Santo Tomás parece seguir una trayectoria intelectual más satisfactoria que la del escribiente, de quien es fácil observar que dispone de una reserva de energía emocional mucho menor que la de

los frailes. Ahora bien: ¿Afectan consideraciones como estas a la validez de lo que se está transcribiendo? Si lo que se escribe es “ $2+2=4$ ”, ¿no diríamos que es válido, al contrario de lo que afirmaríamos si se escribe “ $2+2=5$ ”? ¿Y no lo diríamos con total independencia de lo que afirmen al respecto los presentes, con excepción tan solo de ese espíritu santo pintado en forma de paloma?

En un extremo, los análisis sociológicos pueden servir para llegar a la conclusión de que la paloma es una ilusión de los participantes. Que sus palabras valen lo que ellos sostienen que valen. Que la validez es una entidad social más. En el otro extremo, se puede rechazar como irrelevante toda aportación que no provenga de esa santa paloma, única y verdadera protagonista de la validez. Si los que la rodean han escrito “ $2+2=4$ ”, bien. Si han escrito “ $2+2=5$ ”, mal. Lo demás no tiene mayor importancia.

Es esta una cuestión de la que logra zafarse astutamente Randall Collins, quien parece dar por sentado que la historia de la validez coincide con la de los participantes dominantes en una red dominante. Pero tal componenda resulta sospechosa. De ahí que la pregunta que parece imponerse a los lectores de toda esta literatura sociológica sea la siguiente: Muy bien todo lo dicho, pero ¿hay paloma o no hay paloma? Pues si hay paloma, entonces a la paloma, que eso es lo relevante para la Filosofía. Si no la hay, dediquémonos a otra cosa y dejemos el sitio a los investigadores de conflictos, redes y trayectorias.

Nada nos fuerza sin embargo a una actitud tan radical. Que haya paloma no significa que dejen de estar presentes los demás personajes. Porque los debates intelectuales gustan de los puntos de vista extremos, los trabajos que insinúan que no hay paloma son los que más han llamado la atención. Esa sugerencia es lo que hizo la fama de David Bloor y, asimismo, la de Bruno Latour, ya desde sus primeras obras (1984, 1988). Ahora bien, como afirmó Bourdieu al respecto, no estamos obligados a elegir. No hay por qué optar entre la visión ingenua de la comunidad intelectual como el reino puro de los fines de la Razón y el cinismo brutal que somete los intercambios intelectuales a la mera correlación de las fuerzas políticas. Entre el absolutismo que sostiene que la paloma reina sin interferencia y el relativismo que defiende que es tan solo un pájaro pintado dentro de una pintura hay mucho trecho donde instalarse (Bourdieu, 2003, pp. 127-148).

Incluso admitiendo que hay paloma, y que esta goza de una fuerza específica, hay que reconocer que no está sola en el cuadro, y que interactúa con el resto de personajes. Estos tienen otros intereses al lado del de escucharla. Que a veces se escribe o se conserva escrito aquello que conviene al prior o al canciller es un hecho mil veces comprobado. Tenerlo en cuenta y entender la forma en que opera no puede ser declarado inútil o redundante. Sin impedir para nada el ejercicio de su piedad a los devotos de la paloma, les impide caer en la beatería y les hace transparente, de paso, lo que hay de histórico en la Razón.

En particular, los casos concretos tratados por la Sociología Aplicada resultan de lo más ilustrativo. *Psychologism* de Kusch es un libro que todo el mundo debería leer, porque se refiere a uno de los argumentos más famosos de la historia de la Filosofía, uno de esos argumentos lógicos, concluyentes, noqueantes y definitivos, el cual, examinado de cerca, resulta que se disuelve bastante ante los ojos del lector.

El listado que ofrece el libro de los autores que durante la polémica fueron acusados de psicologismo, al igual que el de los muy diferentes e incoherentes criterios de los que se echó mano para caracterizar tal acusación (Kusch, 1995, pp. 99 y 118), mueve sencillamente al pasmo. La crítica de Kusch a los argumentos usados contra el psicologismo resulta convincente, y a la explicación sociológica de su triunfo le pasa lo mismo.

Parece claro que las explicaciones sociológicas tienen más campo cuando la validez racional de lo escrito se muestra más dudosa. Por qué unos hombres llegaron a la conclusión de que “ $2+2=4$ ” parece pedir menos aclaración sobre sus relaciones que si hubieran llegado a la conclusión de que “ $2+2=5$ ”. En el fondo laten aquí las viejas afirmaciones de Marx acerca de lo que él llamaba la *ideología*. Por eso está claro que el aprovechamiento que se saca de la lectura de esta literatura sociológica es mayor cuanto más difícil resulta comprender como válidas las palabras de la paloma. Es esta una tesis sobre la que hay un amplio consenso. Andreski (1973, p. 14) ya avisaba de que, si bien su trabajo sobre las causas de la incompetencia científica podría ser colocado dentro del rótulo “Sociología del Conocimiento”, a él el de “sociología del no conocimiento” le satisfacía mucho más; Jorge J. E. Gracia (2000, p. 208), en su defensa de una historia *filosófica* de la Filosofía, recoge esa tesis al reconocer las consideraciones sociológicas como algo básicamente profiláctico: no nos enseñan cómo hacer filosofía, nos dice, sino simplemente cómo no hacerla.

#### FRANCISCO VÁZQUEZ Y JAVIER MUGUERZA

Teniendo en cuenta los servicios específicos que puede prestar, podemos comprender el hecho de que la Sociología de la Filosofía haya encontrado tantos cultivadores en España. El éxito del libro de Francisco Vázquez estribó precisamente en que aportaba una explicación muy plausible para un conjunto de sucesos que difícilmente podía ser reconstruido mirando únicamente al vuelo de la paloma. *La Filosofía española. Herederos y Pretendientes* era un libro dedicado a un episodio fundamental: el enfrentamiento de décadas entre la poderosa red filosófica oficial, atrincherada en las universidades y en el Instituto Luis Vives, y una red alternativa que le fue disputando tenazmente la hegemonía, hasta lograr el triunfo total en los años ochenta. El libro podía ser leído como una especie de guerra filosófica del Peloponeso con final feliz en la que el papel del capitán decisivo, aquel que en su día los atenienses no pudieron encontrar, recaía claramente sobre Javier Muguerza, el cual acababa apareciendo como el genuino protagonista de la historia.

Javier Muguerza, nacido en 1936, catedrático de Ética desde 1977, director del Instituto de Filosofía del CSIC entre 1986 y 1990, autor de *La razón sin esperanza (siete trabajos y un problema de Ética)* (1977), era presentado por Vázquez como el verdadero líder organizativo de la red alternativa, aquel que forjó las alianzas que condujeron a la hegemonía a *los modernos* y a la derrota a los *escolásticos*. El diseñador último de las estrategias que permitieron que tuviera lugar *la transición filosófica* en España.



Si tenemos en cuenta cómo era el paisaje filosófico antes de esa transición, y la manera en que se había transformado hacia 1990, entenderemos la gesta que en el libro de Vázquez se atribuye al autor de *La razón sin esperanza*. Pues, en los años cuarenta, el cuadro de Deutsch se había transformado en España en una pintura expresionista que no podía sino mover al miedo al espectador y para cuyo estilo grotesco no se encontraba parangón en casi ninguna parte del mundo. En el centro de la escena el General Franco recibía todos los honores y alimentaba a todos los presentes. El perrito a sus pies se había transformado en un mastín terrible y el grupo de servidores a sus espaldas en una masa vociferante que mostraba los puños y las pistolas. Al otro lado del cuadro se veían aún las huellas de los recientemente expulsados, sus platos sobre la mesa a medio comer. Sentados al lado de esos restos, sacerdotes en los mismos hábitos que Santo Tomás dirigían con mano de hierro las actividades en torno a la paloma. Tenían enjaulado al animal, al cual le habían prohibido emitir palabras que no hubiera pronunciado ya hacía siglos. La Teología y la Escolástica imperaban. Lo que se salía de sus estrechos límites era casi peor. El intento de Rafael Calvo Serer de vender al dictador un *Conclusum est contra rubescitivus* (Esto es concluyente contra los rojos) a cambio de poder político para el Opus Dei resultó tan vergonzoso que hasta indignó a los piadosos frailes que dirigían el cotarro.

A finales de los años ochenta, consolidado ya el triunfo de la red alternativa, la pintura resultaba mucho más amable. Parecía un Matisse. Nada de sombras ni de hábitos negros y blancos. El perrito volvía a ser adorable y ya no mordía. Ciudadanos libres y una filosofía plural y actualizada posaban uno frente a otro en amorosa armonía. Todo era tan perfecto que hasta resultaba sospechoso. Bertrand Russell habría estado satisfecho al contemplar la estampa. Hasta habría podido pensar, con cierta justicia, que él mismo la había inspirado. Profesionales que basaban sus creencias en observaciones e inferencias impersonales colaboraban en un progreso del pensamiento que era capaz de provocar la disminución del fanatismo y generar una capacidad creciente de simpatía y mutuo entendimiento en la sociedad.

El héroe de tal hazaña leyó el libro de Francisco Vázquez sobre la transición filosófica y decidió publicar sus impresiones (Muguerza 2010). En ellas, tras unas someras y algo displicentes consideraciones metodológicas, pasaba a rectificar algunas de las adjudicaciones de papeles y trayectorias que se hacían en los diagramas de *Herederos y pretendientes*. En especial, reivindicaba para su maestro Aranguren un verdadero liderazgo intelectual. De ningún modo estaba de acuerdo en admitir que este fuera, tal como se dice en el libro de Vázquez, una mera *creación* suya.

En lo relativo a su propio papel hacía Muguerza precisiones relevantes. Aclaraba, en primer lugar, aspectos esenciales de su propia trayectoria y origen social, los cuales revelaban una información deficiente por parte del autor de *Herederos y pretendientes* que solo puede ser atribuida a la discreción del protagonista de la historia o al temor reverencial de su narrador. Pasaba después a comentar su actuación en la lucha entre las redes. Como arrepentido de que encajara tan bien en la sociología del conflicto, se excusaba por antiguas declaraciones, que ahora estaba dispuesto a reconocer como una suerte de “terrorismo intelectual”. Lamentaba en particular la cantidad de metáforas bélicas, recogidas morosamente en el libro de

Vázquez, utilizadas por él en su momento, a fin de concluir que en la filosofía tendrían que estar prohibido hablar de guerras, «todas ellas civiles, a fin de cuentas, si se contempla el asunto desde una perspectiva cosmopolita» (Muguerza, 2010, p. 112). Remataba esas palabras pacíficas acabando su texto con una alabanza general a la perplejidad, a la equidistancia, a la incertidumbre, a la pluralidad... a la simpatía y al mutuo entendimiento entre los hombres, en definitiva.

El viejo capitán que rechaza los méritos que otros le atribuyen en la guerra mientras elogia las virtudes de la paz es una figura tan clásica que no se puede negar que encaja aquí como un guante. No tiene sentido discutir ahora su valor al emprender aquel combate, ni lo acertado de su intención de liberar a la paloma de la jaula en la que estaba presa. No puede negarse tampoco que su intervención fue crucial para el destino de la filosofía española, ni que fue conducida con humor, bonhomía e inteligencia. Ahora bien, al contemplar los cuadros inicial y final de la filosofía española en el periodo tratado, hay una cuestión que no puede dejar de ser planteada. ¿Qué pasó a lo largo de todo el proceso con la paloma? ¿Cómo experimentó ella aquellos cambios tan profundos en todo lo que la rodeaba?

#### LA RAZÓN CON Y SIN ESPERANZA

La paloma, recordémoslo, habla. Sus palabras se recogen en un texto y, por eso, hay que mirar hacia ese tipo de objeto para ver qué pasa con ella. Uno de los problemas endémicos de la filosofía española ha sido su dramática falta de grandes libros, de esos textos que se convierten en objetos sagrados y que conforman las verdaderas andas de una tradición intelectual. Durante el periodo al que nos estamos refiriendo, el candidato más obvio a ocupar ese puesto sería un volumen preparado por el propio Muguerza, el único que publicó a todo lo largo del proceso además. Nos estamos refiriendo al que lleva por título *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de Ética*, que apareció en 1977.

Francisco Vázquez señala la gran importancia que tuvo ese libro, al que describe como «de enorme impacto dentro de la comunidad filosófica nacional», y del cual se detiene a reconstruir la forma en la que consiguió articular buena parte del debate filosófico del momento (2009, pp. 255 y ss.). Pero lo que nos interesa ahora de ese texto no es la influencia que tuvo en aquellas redes, sino la relación que mantuvo con la paloma. Puesto que invoca a la Razón desde el mismo título, y puesto que su autor llegó a jugar un papel tan decisivo, parece razonable pensar que ese libro sea el lugar a donde haya de dirigirse quien se interese por las actividades de la paloma durante el periodo.

Ahonda esta sospecha el hecho de que *La razón sin esperanza* trate de Ética, que era la fortaleza intelectual en la que los escolásticos se encontraban más en peligro en aquellos momentos, tras las aportaciones del Concilio Vaticano II y la modernización creciente de las costumbres en el país. Y la sospecha se vuelve casi certeza cuando se comprueba que el libro tiene por protagonista a uno de esos argumentos concluyentes cuya enunciación tanto caracteriza a la labor de la verda-

dera paloma. Un argumento contundente que se refiere a la relación entre el ser y el deber ser y del que su autor fue, además, el introductor en el país.

Ese argumento es la falacia naturalista. *La razón sin esperanza* es una recopilación de ocho artículos de los que, al menos cinco, están dedicados a tratar de ella con cierta extensión. Aunque lo que se afirme al respecto sea un poco cambiante, pues los textos que se recogen en el libro fueron escritos a lo largo de diez años, lo que se deja claro en todo momento al lector es la existencia de un argumento no-queante, un razonamiento cuya comprensión exigirá repensar de nuevo toda la Ética y que ha de devenir fatal, en concreto, para la moral escolástica, la imperante entonces en España.

Resulta entonces que *La razón sin esperanza* está dando lo que podía sospecharse que podía dar. Una de esas demostraciones de errores lógicos insalvables cuya presencia anuncia la de la blanca paloma. Resulta que podemos leer ese libro como un *Conclusum est contra escolasticis* (Esto es concluyente contra los escolásticos) capaz de explicar no solo los cambios que acontecieron en el campo filosófico, sino hasta la transformación contemporánea que tuvo lugar en toda la sociedad.

Veamos pues lo que se dice de la falacia naturalista en ese libro. En palabras algo difíciles (la paloma no tiene por qué ser especialmente divertida a la hora de hablar), la figura, a la que se califica en términos militares de *fortaleza inexpugnable*, es presentada al lector con todo el rigor que cabía esperar. Hasta con el conveniente despliegue de fórmulas:

«Para decirlo en breves términos, quizás excesivamente simplificadorios, la falacia naturalista consiste en el intento de derivar conclusiones expresadas en un *lenguaje evaluativo* (el lenguaje de los juicios de valor o de las normas) a partir de premisas expresadas en un *lenguaje descriptivo* (el lenguaje de los juicios de hecho). Así, quienquiera que conceda que el juicio de hecho “X produce tales y tales consecuencias” permite la derivación del juicio de valor “X es bueno”, o de la norma “Debe hacerse X”, estaría incurriendo en la falacia. La presente caracterización de la falacia naturalista como un tránsito indebido del “lenguaje descriptivo” al lenguaje evaluativo no es, por descontado, la *única versión posible* de la misma. Pero de, entre sus múltiples variantes, acaso sea la más interesante para nuestros propósitos». (Muguerza 1977, pp. 69-70).

El libro quiere dejar bien claro que de lo que está hablando es de una falacia deductiva, de algo cuya comprensión pertenece en última instancia a la Lógica. Es lo que podría esperarse de un buen *conclusum est* y, por eso, no se cansa de repetirlo:

«Como hemos venido repitiendo con alguna insistencia, la falacia naturalista es una falacia lógica. En cuanto tal, únicamente una investigación de su lógica interna podría ayudar a resolver los problemas que plantea.

»La falacia en cuestión es, por lo tanto, una falacia *lógica*, concretamente una falacia *deductiva*, a la que los filósofos analíticos han otorgado la equívoca denominación de “falacia naturalista.

»(u)na conocida falacia, a saber, la falacia consistente en deducir un juicio de valor (una prescripción) a partir de uno de hecho (lo cual entraña una falacia toda vez que una de las máximas de la lógica deductiva es que la conclusión de un argumento no incluya nada –como en nuestro caso, un ingrediente valorativo o prescriptivo– que no se halle de antemano contenido en las premisas. La investigación y el tratamiento de esa falacia acaso hayan constituido la mayor aportación de la filosofía analítica a la ética contemporánea; aunque, si bien se mira, se trata de una aportación a la lógica aplicada más que a la filosofía moral.» (Muguerza, 1977, pp. 78, 48-49 y 115).

Queda pues bien establecida la pertenencia del asunto a la región más alta en la que vuela la paloma. La sugerencia de la necesidad de *una investigación de la lógica interna* que aclare el asunto ciertamente impresiona. Vamos por buen camino. También el argumento que en su día se le apareció a Santo Tomás era fundamentalmente de carácter lógico. Estamos ante algo que promete ser de lo más contundente.

Bajemos sin embargo el grado de abstracción. Cuando se está hablando de un error lógico tan generalizado, lo mejor para comprender de qué se trata es suministrar ejemplos de su comisión. Ha sido siempre así y así es en *La razón sin esperanza*. Si nos fijamos en algunos de los ejemplos que da el libro, lo que veremos es esto:

«Si lo que se pregunta en este caso es si es legítimo llevar a cabo una inferencia deductiva como esta: “El placer es agradable, luego es bueno y debe ser procurado”, la respuesta es que no. Esa inferencia no es legítima.

Apruebo o deseo esto, luego esto es bueno y debe hacerse” y “Dios aprueba o desea esto, luego esto es bueno y debe hacerse” serían deductivamente ilegítimas por igual ... Cuando inferencias como las que nos acaban de servir de ejemplo –inferencias que acaso complugiesen a un monarca autocrático o a un director espiritual poco versado en lógica- puedan parecernos plausibles, su plausibilidad se debe solo a la actuación elícita de una premisa valorativa o prescriptiva, esto es, de un nuevo juicio moral.

Tendríamos, así pues, “la democracia es una forma justa de gobierno porque permite controlar el poder público”. Pero este “porque” nunca equivaldría a un “luego”, puesto que la inferencia... sería una inferencia deductivamente ilegítima en la medida en que incurre en la falacia de derivar un juicio de valor o prescripción a partir de un juicio de hecho.

Pero ahí está, por otra parte, la discusión en torno a la “economía del bienestar” para demostrar que la desazón provocada por la falacia naturalista

no se ha acabado de apagar... Pues, en efecto, decir que “un cambio económico es deseable si nadie pierde con él y por lo menos alguien gana” o que “si es posible que el beneficiario de un cambio económico compense de sus pérdidas a los perjudicados por el mismo mientras conserva parte de sus beneficios, entonces dicho cambio es deseable”, constituyen casos diáfanos de derivación indebida de un juicio evaluativo a partir de uno de hecho. (Precisamente fue la observación de que lo “lo deseable” es “lo que debe ser deseado” la que originó los célebres palmetazos de los filósofos analíticos a la filosofía moral de Mill).

Así el argumento “La Iglesia proscribire el control artificial de la natalidad; luego un católico no debe de recurrir al uso de anticonceptivos”. Bajo semejante formulación el argumento es falaz; y su aparente plausibilidad – para quienes realmente lo encontrasen plausible– únicamente podría obedecer a la actuación elícita de una premisa de tipo normativo.

(s)i alguien dice, pongamos por caso, que “puesto que la represión sexual comporta un incremento del número de psicopatologías, deberíamos propugnar una completa liberalización de nuestras costumbres sexuales” estaría incurriendo –según Russell- en una conocida falacia, a saber, la falacia consistente en deducir un juicio de valor (una prescripción) a partir de uno de hecho (lo cual entraña una falacia toda vez que una de las máximas de la lógica deductiva no incluya nada –como en nuestro caso, un ingrediente valorativo o prescriptivo- que no se halle de antemano contenido en las premisas)–.

Los filósofos analíticos se sorprenden así, de la facilidad con la que algunos de sus colegas marxistas dan la impresión de pergeñar inferencias como esta: “El socialismo *es* previsiblemente la meta a la que apunta el curso (la dirección, tendencia, etc.) de la historia, luego *se debe* luchar por el socialismo”. Y su sorpresa es todavía mayor cuando –tras de insinuarles que esa inferencia constituye un flagrante caso de incursión en la falacia lógica bien conocida bajo el nombre de “falacia naturalista”– los marxistas responden, impasibles, que la célebre falacia les trae completamente sin cuidado». (Muguerza 1977, pp. 48, 49, 54, 77-78, 80, 115 y 194).

Disculpe el lector lo largo de las citas. En cualquier caso le recuerdo que está leyendo una revista especializada. No es ningún perrito y su obligación es la de esforzarse. Le han suministrado una lista de ejemplos y a ellos debe atender.

Pues bien, ¿qué es lo que ocurre? Que ninguno demuestra nada ni resulta convincente. La mayoría de los casos expuestos de comisión de la grave falacia “consistente en deducir un juicio de valor (una prescripción) a partir de uno de hecho” lo que revelan es, meramente, la condición entimemática (o de silogismo incompleto) de los razonamientos que transcriben. En ellos la brevedad en la expresión ha llevado a dejar una premisa implícita. Cuando se hace explícita, no apa-

rece problema deductivo de ningún tipo. Hay una prescripción y un juicio de valor tanto en las premisas como en la conclusión y, por lo tanto, no tiene sentido hablar de “un ingrediente valorativo o prescriptivo que no estuviera incluido en las premisas”.

En efecto, el razonamiento “Dios aprueba o desea esto, luego esto es bueno y debe hacerse” es simplemente un razonamiento acortado al que le falta una premisa. La que dice que “Lo que Dios aprueba o desea es bueno y debe hacerse”. De que esa premisa está implícita se da cuenta el director espiritual menos versado en lógica y el más simple de sus feligreses. Como ejemplo de una falacia que se refiere a la distinción entre juicios evaluativos y fácticos no tiene por eso ningún sentido. Lo mismo pasa con el que dice “Apruebo o deseo esto, luego esto es bueno y debe hacerse”. Es otro entimema. Por brevedad, el autócrata ha supuesto implícitamente la siguiente premisa: “Lo que yo apruebo o deseo es bueno y debe hacerse”. Cuando se expone completo, el razonamiento aparece como perfectamente válido.

Que esto no tiene nada que ver con la condición normativa o descriptiva de las premisas, sino con el viejo truco del recurso *ad infinitum*, se ve bien en alguno de los ejemplos. Cualquiera entiende que, a fin de aceptar como válido el razonamiento de que “La Iglesia proscribiera el control artificial de la natalidad; luego un católico no debe recurrir al uso de anticonceptivos”, no solo necesitamos dar antes por válida la premisa que dice que “Un católico debe obediencia a la Iglesia”, sino también la que afirma que “Un anticonceptivo es un medio de control artificial de la natalidad”. Y obsérvese que esta última es puramente fáctica.

¿De verdad convencen de algo a alguien estos ejemplos? ¿No había ninguno mejor para una falacia en la que se afirma que han caído tantos filósofos en el pasado? ¿De verdad que no había nada mejor que presentar razonamientos incompletos para lo que se describe como “la mayor aportación de la filosofía analítica a la ética contemporánea”? ¿Era esto lo que guardaba en su interior la fortaleza inexpugnable? ¿Era este el gran descubrimiento acerca del deber ser que estábamos esperando? ¿Qué la gente no habla mediante silogismos? ¿Que cuando digo “son las ocho, me voy a trabajar” se ha producido la *actuación elícita* de la proposición que dice “entro a trabajar a las ocho y media y tardo media hora en llegar al trabajo”? ¿Qué en las conversaciones normales aparecen muchos entimemas? ¿Realmente era esto lo que la paloma tenía que decirnos después de tanto tiempo de estar enjaulada?

Algo pasa en efecto con la paloma en *La razón sin esperanza*. Fijémonos que uno de los ejemplos sostiene que la afirmación “Un cambio económico es deseable si nadie pierde con él y por lo menos alguien gana” constituye nada menos que un “caso diáfano” de “derivación indebida de un juicio evaluativo a partir de uno de hecho. (Precisamente fue la observación de que lo “lo deseable” es “lo que debe ser deseado” la que originó los célebres palmetazos de los filósofos analíticos a la filosofía moral de Mill)”.

Algo muy grave empieza a pasar aquí. En la afirmación “Un cambio económico es deseable si nadie pierde con él y por lo menos alguien gana” no se reconoce ningún razonamiento, ninguna derivación de validez desde unas premisas a

una conclusión. Es simplemente una definición. No hay en ella, por definición, ningún error deductivo que pueda cometerse. ¿Y no habíamos quedado en que estamos tratando de una falacia deductiva?

Para acabar ya con este asunto. Es altamente confuso afirmar que Mill recibió *palmetazos célebres* tras observar que «lo deseable es lo que debe ser deseado», tal como acabamos de ver que afirma *La razón sin esperanza* en relación con el último ejemplo. Dicho así no es verdad que eso ocurriera. Darse cuenta de esto es una cuestión de sentido común.

Que algo es *deseable* significa que debe ser deseado. Aquí y en Londres. En 1863 y en 1977. En lengua española y en lengua inglesa. “Digno de ser deseado” es la definición del adjetivo “deseable” que proporciona el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. ¿Es posible que alguien recriminara o *descubriera* a otro que lo deseable es lo que debe ser deseado?

No. Es cierto que Mill se involucró en un error que tiene que ver con el término *deseable*. En su libro *El utilitarismo* desarrolló un razonamiento en el que, a fin de explicar por qué la felicidad general es deseable, apeló al hecho de que cada persona deseaba su propia felicidad. En el curso de ese razonamiento argumentó que, de la misma manera que podemos saber que algo es audible si la gente lo oye, y que podemos saber que algo es visible si la gente lo ve, para saber que algo es deseable hay que buscar entre lo que la gente desea realmente.

Este razonamiento no va tan desencaminado (sería muy extraño que lo deseable fuera algo que nadie hubiera deseado nunca), pero incluye un grave error: si *visible* significa que puede ser visto, y *audible* que puede ser oído, *deseable* significa, en cambio, que *debe* ser deseado. La analogía que propone no logra por eso convencer. Este error tan básico es el que se le censuró. Ahora bien, obsérvese que ese error no tiene que ver con identificar o no “lo deseable” con “lo que debe ser deseado”. No parece relacionado con la definición de cambio económico deseable, ni tiene ninguna naturaleza estrictamente deductiva. Tanto Mill como los que le criticaron coincidieron siempre en utilizar la palabra *deseable* según el uso común. ¿Por qué iban a hacer otra cosa? Es cierto que los filósofos dicen a veces cosas raras. Pero suponer que “lo deseable” es cosa distinta de “lo que debe ser deseado” habría ido más allá de lo acostumbrado. Habría provocado en el perrito más pacífico unas incontenibles ganas de morder.

Baste lo dicho para señalar que algo raro pasa con el *conclusum est* que protagoniza *La razón sin esperanza*. En el caso de que el lector se aburra con las *sutilezas* lógicas, le sugiero que se fije en lo extraño de los ejemplos examinados. Unos sirven para censurar a aquellos que no hablan en silogismos completos. En otro resulta que se ha descubierto que el venerable sacerdote que lleva años diciendo a los feligreses que hagan lo que Dios manda ha incurrido con ello en innumerables falacias *lógicas*. En otro se nos hace saber que a un caballero victoriano tan respetable como John Stuart Mill se le propinaron *palmetazos célebres*, aunque no acabemos de entender muy bien por qué. Mucha prudencia pues con lo que se dice a partir de ahora sobre el deber ser. Mejor nos apartamos y esperamos al resultado final de esas investigaciones lógicas en curso.

Referencias tan intimidatorias como la que se acaba de hacer aquí a la disciplina inglesa no han de ser además tomadas a la ligera. Al igual que la indicación de que los marxistas *dan la impresión de cometer*, en lugar de cometer inevitablemente la falacia, como hacen los escolásticos, se comprenden muy bien en la lógica del conflicto entre las redes cuya historia cuenta Vázquez en *Herederos y pretendientes*. Mucho peor sin embargo como algo importante que la paloma nos revelara como válido en los años setenta del siglo XX. Es eso lo que estoy queriendo decir.

No estoy queriendo decir que la paloma dejara de hacer su trabajo durante la transición filosófica española. Lo que hago simplemente es afirmar que hay que mirar a lo que pasaba en el resto de la escena para comprender muchas de las líneas que se transcribieron durante la misma. Esto no quita ningún mérito a Muguerza. Cuando empezó a dictar al escribiente era necesario reorganizar urgentemente el cuadro. Eso es algo que nadie puede negar. Pero para sacar a la paloma de la jaula tuvo que dar algún garrotazo aquí y allá, y las huellas de aquello se ven todavía. Él mismo definió *a posteriori* a una parte de su actuación como *terrorismo intelectual*. Y aquella violencia, todo lo justificada que estuviese, no pudo sino dejar secuelas. Ya ha llegado la hora de empezar a ser consciente de ellas. El auge de la Sociología de la Filosofía es una invitación para que tal cosa tenga lugar.

Muchas de esas secuelas las exhibe especialmente todo lo que tiene que ver con la falacia naturalista. En la presentación de la figura que hace Javier Sádaba en el capítulo titulado “Ética analítica” de la *Historia de la Ética* compilada por Victoria Camps puede verse esto muy bien. Se trata de un texto de uno de los miembros destacados de la red alternativa que pertenece a una obra colectiva relevante aparecida hacia el final del periodo de transición filosófica. Y en él pueden leerse cosas como las que siguen:

«Al naturalismo ético le acusará (Moore) de haber cometido la tantas veces mentada “falacia naturalista”. Falacia que es un caso especial de otra más general y que consiste en deducir proposiciones morales de otras que se supone que no son morales. La falacia naturalista, de manera más concreta, no es sino definir lo que es bueno en términos de propiedades naturales (“lo que da felicidad”, “lo que aprueba la mayoría”, “lo que reporta mayor utilidad”) [...]

Aunque es posible que no se trate de una falacia en sentido estricto ni de un error atribuible a todo naturalismo... es una de las páginas más importantes de la historia de la moral...

El problema, en fin, de la supuesta falacia naturalista es el de si es posible el tránsito del ser al deber ser... Sea como sea, se hace evidente cómo en una actitud moral más relativa y social la falacia pierde fuerza». (Sádaba 1989, pp. 164, 165, 213 y 215).

Aquí el antaño argumento concluyente se halla ya en puros andrajos. Se diría que el pájaro que lo pronuncia se haya vuelto completamente loco. Aunque se trata de una obra escolar, aprender algo en ella resulta de lo más dificultoso. Se hace referencia a una cosa que es un *caso especial* de otra (¿de cuál? eso no se dice),



relacionada con *deducir* pero que acaso *no sea una falacia en sentido estricto* pues, *de manera más concreta* (j), *no es sino definir...* Un error que no es *atribuible a todo el naturalismo*, aunque por otra parte sea extensible al no-naturalismo, y cuya *fuerza*, se afirma ya con toda la desfachatez del mundo, depende de la *actitud moral* de *cada uno*, de que esta sea más o menos *relativa y social*. ¡Que todo ese lío no va con los amiguetes, vaya!

De textos como este último está llena la literatura ética de las últimas décadas. La Filosofía Moral y Política fue el principal escenario de la larga lucha entre la red alternativa y la red oficial, y las consecuencias de ello son fácilmente detectables en su seno. La reciente literatura sociológica, al reconstruir aquel conflicto entre las redes y mostrar su carácter fundador, va a permitir comprender muchas cosas al respecto. En especial pondrá cada vez más de relieve el mérito indiscutible, pero también el carácter bastante forzado, de aquella escena tan russelliana que se compuso en los años ochenta, en la cual, en medio de lo nuevo, muchas de las debilidades tradicionales de la filosofía española consiguieron arreglárselas para seguir figurando dentro del cuadro. Ahí siguen todavía.

Tomar nota de ellas no debería conducirnos al pesimismo o al relativismo, y mucho menos al naturalismo. Podría ser tachado de poco generoso con el pasado, ya que se fija menos en lo que salió bien que en lo que salió torcido. Pero fijarse en eso último siempre resulta útil. En particular, sirve para recordar a los que se sientan junto a la paloma que la voluntad de atender a sus palabras es lo que justifica su presencia en la mesa. Porque sin esa voluntad, no nos engañemos, las apelaciones a la conveniencia de educar a una ciudadanía crítica y democrática (o *relativa y social*, o plural y vulnerable, que para el caso da lo mismo) no valen prácticamente de nada. Son chatarra, mera distracción, el *blablabla* de alguien que quiere disfrutar gratis de un convite.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andreski, S. (1972). *Social Sciences as Sorcery*, Londres: André Deutsch Ltd. (traducción española *Las ciencias sociales como forma de brujería*, Madrid: Taurus, 1973).
- Bloor, D. (1976). *Knowledge and Social Imagery*, Nueva York, Columbia University Press (traducción española *Conocimiento e imaginario social*, Barcelona: Gedisa, 1988).
- (1983). *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (2001). *Science de la science et réflexivité*, París, Editions Raison d’agir (traducción española *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona: Anagrama, 2003).
- (1976). «Le Champ scientifique», en *Actes de la recherche en sciences sociales* 3, pp. 88-104.
- (1975). «La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison», en *Sociologie et Sociétés* 7 (1), pp. 91-118.

- Camps, V. (ed.). (1989). *Historia de la ética*, vol. 3. Barcelona: Crítica.
- Castro Sánchez, A. (2013). “Contribución para una sociología del pensamiento reaccionario español previo a la Guerra Civil. Socio-génesis del filósofo nacional-católico José Pemartín (1888-1954)”, en *Sociología histórica* 2/2013, pp. 181-210.
- Collins, R. (1998). *The Sociology of Philosophies: a Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge y Londres: Harvard University Press (traducción española *Sociología de las Filosofías*, Barcelona: Editorial Hacer, 2005).
- Gracia, J. J. E. (2000). “Sociological Accounts and the History of Philosophy”, en Kusch 2000, pp. 193-211.
- Kuhn, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press (traducción española *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1971).
- Kusch, M. (1995). *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Londres: Routledge.
- Kusch, M. (ed.). (2000). *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Doordrecht: Kluwer Academic Press.
- Latour, B. (1987). *Science in Action*, Cambridge: Harvard University Press (traducción francesa *La Science en action*, París, La Découverte, 1989, traducción española *Ciencia en acción*, Barcelona: Labor, 1992).
- (1984). *Les microbes: guerre et paix*, París: Éditions Anne-Marie Métailié.
- Mannheim, K. (1925). “Das problem einer Soziologie des Wissens” en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 53, pp. 577-652, (traducción española *El problema de una sociología del saber*, Madrid: Tecnos, 1990).
- Moreno Pestaña, J. L. (2013). *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico tras la Guerra Civil*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2008). *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador*, Madrid: Siglo XXI.
- (2007). “Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía”, en *Revista española de sociología* 8, pp. 115-137.
- (2006). “Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa: hacia una sociología del éxito y el fracaso intelectual”, en *Telos. Revista iberoamericana de estudios utilitaristas* XV 2, pp. 73-107.
- (2005). “La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 112, pp. 13-42.
- Muguerza, J. (2010). “Una mirada atrás y otra adelante (respuesta a Francisco Vázquez)”, en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* 50, pp. 105-114.
- (1977). *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de Ética*, Madrid: Taurus.
- Pinto, L., 2007. *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, París: Seuil.
- Reisch, G. A. (2005). *How the Cold War transformed Philosophy of Science. To the ley Slopes of Logic*, Nueva York: Cambridge University Press, (traducción española *Cómo la Guerra Fría transformó la filosofía de la ciencia. Hacia las heladas laderas de la Lógica*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2009).

- Rosental, C. (2003). *La trame de l'évidence*, París: Presses Universitaires de France (traducción inglesa de 2008, *Weaving Self-Evidence. A Sociology of Logic*, Princeton: Princeton University Press).
- Russell, B. (1978). *Historia de la Filosofía Occidental*, Madrid, Espasa Calpe, 2 volúmenes.
- Sádaba, J. (1989). “Ética analítica”, en CAMPS, Victoria, 1989.
- Seonane Cegarra, J. B. (2011). “Manuel Mindán Manero (1902-2006). Socioanálisis de un filósofo en el centro de las actividades de la red filosófica oficial del franquismo”, en *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía* 53, pp. 85-104.
- Vázquez García, F. (2009). *La Filosofía española. Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid: Abada Editores.