

La transición filosófica en España

ANTONIO CAMPILLO*

Treinta años después de aprobar en referéndum la Constitución de 1978, todavía seguimos discutiendo sobre el sentido de la transición política española que condujo de la dictadura a la democracia: si fue una evolución o una ruptura; si el papel principal correspondió al desarrollo socio-económico y a la reforma interna del régimen franquista, o a la presión internacional de Estados Unidos y de las potencias de Europa occidental, o tal vez a la movilización política y sindical de la oposición antifranquista; si podemos hablar de una superación definitiva de nuestro oscuro pasado fascista o más bien de una obstinada pervivencia de la España más fanática y más cainita; si es necesario recuperar la memoria histórica de los vencidos en la Guerra Civil, denunciar el Concordato con la Iglesia católica, cuestionar la institución monárquica impuesta por Franco, etc. Historiadores, politólogos y sociólogos han dedicado ya muchos estudios, congresos y debates a todos estos temas.

En cambio, ha sido menos estudiado un aspecto particular de este proceso histórico: la «transición filosófica» española, una expresión que alude «a la quiebra de la hegemonía institucional e intelectual ejercida por una filosofía oficial, de inspiración tomista o a lo sumo escolástica, y al nuevo predominio de una filosofía plural en sus orientaciones teóricas y homologable con la que se practicaba en el resto de las democracias occidentales». Pues bien, de la «transición filosófica» española se ocupa el libro cuyas palabras acabo de citar.

En diciembre de 2009, la pequeña editorial madrileña Abada, que cuenta ya con un catálogo muy variado y muy valioso, ha tenido el acierto de publicar el último trabajo de Francisco Vázquez García, un voluminoso estudio de 440 páginas, titulado *La Filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*.

Francisco Vázquez es catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz y ha publicado ya numerosos libros, artículos y capítulos en obras colectivas, que se sitúan en el punto de cruce entre la filosofía, la historia y la sociología. Sus dos principales líneas de trabajo han estado inspiradas por la genealogía histórica de Michel Foucault y, más recientemente, por la sociología cultural de Pierre Bourdieu. Pero lo más relevante de la obra de Francisco Vázquez es que ha utilizado a estos dos autores no como mero objeto de comentario, sino más bien como caja de herramientas para realizar su propia investigación histórica y sociológica sobre la historia moral e intelectual de España.

Así, la genealogía foucaultiana le ha servido para reconstruir la historia de la sexualidad (y, más en general, de la biopolítica) en España, en una serie de estudios que van desde *Sexo*

* <http://webs.um.es/campillo>

y razón. *Una genealogía de la moral sexual en España, siglos XVI-XX* (Madrid, Akal, 1987), en colaboración con Andrés Moreno Mengíbar, hasta *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940* (Madrid, Akal, 2009), del que me he ocupado en «La biopolítica en España» (*Daímon*, 48, septiembre-diciembre 2009, pp. 217-226).

En cuanto a la sociología cultural elaborada por Pierre Bourdieu y desarrollada por sus discípulos en el Centre de Sociologie Européene de París (Anna Boschetti, Louis Pinto, Jean-Louis Fabián, Charles Soulié, etc.), es una de las tres fuentes teóricas que están en la base del libro de Francisco Vázquez. Conviene recordar, en particular, la reciente obra de Louis Pinto, *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine* (Paris, Seuil, 2007). Las otras dos fuentes de inspiración son, por un lado, la monumental *Sociología de las filosofías: una teoría global del cambio intelectual* (Barcelona, Hacer, 2005, original inglés 1998), del sociólogo estadounidense Randall Collins, que se apoya en los trabajos clásicos de Max Weber y de Erving Goffman, y que abarca desde Grecia hasta Extremo Oriente y desde Tales y Confucio hasta Sartre; y, por otro lado, los estudios «sociofilosóficos» del filósofo británico Martin Kusch, que se apoyan más bien en la filosofía analítica, la sociología de la ciencia y la antropología de Mary Douglas.

La «sociología de la filosofía» es una disciplina reciente (aunque cuenta ya con cierto desarrollo en Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña), pero su inspiración teórica es muy antigua: se remonta, como mínimo, al capítulo séptimo del *Tratado teológico-político*, donde Baruch Spinoza esboza todo un programa de historia materialista de la filosofía, que luego será retomado por Marx, Nietzsche, Foucault, Bourdieu y muchos otros.

Con todos estos precedentes teóricos, Francisco Vázquez promovió en 2006 el proyecto de investigación «Intelectuales y calidad democrática en la España contemporánea. Un estudio sobre el campo filosófico», en el que han participado José Luis Moreno Pestaña (gran conocedor de las obras de Foucault y Bourdieu) y otros investigadores españoles e hispanoamericanos. Este equipo de investigadores se ha propuesto realizar una sociología de la filosofía española en el período que va del final de la Guerra Civil a las primeras décadas de la democracia, incluyendo en el estudio a los filósofos españoles en el exilio. El trabajo publicado por Francisco Vázquez se centra en los años 1963 a 1990, mientras que José Luis Moreno se ha ocupado de las dos primeras décadas de la posguerra. En el marco de esta investigación hay que inscribir también el libro ya publicado por José Luis Moreno: *Filosofía y Sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico* (Madrid, Siglo XXI, 2008).

Estamos, pues, ante un programa de trabajo ambicioso y novedoso. En primer lugar, porque la historia de la filosofía española ha sido una materia de estudio muy poco valorada por los filósofos españoles de las últimas décadas, por razones que el propio Francisco Vázquez explica en su estudio, y que tienen que ver no sólo con el uso sectario y reaccionario que el franquismo, el nacionalcatolicismo y el neoescolasticismo hicieron de la historia política e intelectual de España, sino también con la resistencia de la mayor parte de los filósofos españoles actuales a confrontarse con la investigación empírica proporcionada por las ciencias sociales y a reflexionar críticamente sobre las mediaciones histórico-políticas que condicionan su propia actividad profesional y su personal trayectoria intelectual.

En segundo lugar, porque los autores que se han ocupado de la historia de la filosofía española desde una perspectiva antifranquista o postfranquista (Elías Díaz, José Luis Abellán, José Luis Mora, Antonio Heredia, Gonzalo Díaz, José Luis Villacañas, Gustavo Bueno,

Manuel Garrido, etc.), lo han hecho siguiendo unas metodologías historiográficas bastante tradicionales (basadas en autores, corrientes, generaciones, áreas temáticas, etc.), aunque algunos han tratado de renovarlas inspirándose en la anglosajona «historia de las ideas», como Abellán, o en la germana «historia de los conceptos», como Villacañas. Mientras que el proyecto coordinado por Francisco Vázquez ha pretendido realizar más bien una «sociología del campo filosófico», en línea con los ya citados trabajos de Bourdieu, Collins y Kusch.

Por eso, Francisco Vázquez comienza su libro con una introducción sobre «cuestiones de método». En ella, defiende la «sociología de la filosofía» no como una deslegitimación de la empresa filosófica, sino todo lo contrario, como un «ejercicio de objetivación sociológica y de reflexividad filosófica», necesario para «deshacerse de los sesgos sociales e institucionales derivados de la ingenuidad sociológica del filósofo y de la tendencia de la Historia de la Filosofía a sacralizar — minimizando el contexto histórico de producción de los discursos — un determinado *corpus* de textos». Por tanto, la sociología de la filosofía «forma parte del propio trabajo de reflexión y explicitación radical que define lo más puro de la actividad filosófica». Es una herramienta útil «para una práctica de la filosofía más autónoma, más radical y autoconsciente, distanciada tanto de las prenociones de un sentido común que se limita a proyectar las pasiones sociales como de los calmantes ofrecidos por el mensaje religioso».

Además, la «sociología de la filosofía» se distingue de otras metodologías utilizadas en la historia de la filosofía española, porque éstas «suelen organizar su exposición apoyándose en la utilización acrítica de taxonomías engendradas en el propio campo que se quiere considerar. De este modo se convierten en instrumentos de análisis elementos que constituyen en realidad una parte del objeto mismo por analizar». Por ejemplo, algunos autores recurren a las divisiones en «áreas de conocimiento», olvidando que esas divisiones disciplinares y la jerarquía entre ellas son invenciones más o menos recientes y han sido motivo de lucha en el seno del propio campo filosófico español durante los últimos cuarenta años.

Así, la Ley de Reforma Universitaria (LRU) de 1983 estableció las actuales áreas de conocimiento, que en el campo filosófico provocaron un profundo trastocamiento de la jerarquía tradicional entre las disciplinas y de las relaciones de poder entre las distintas redes que competían entre sí: las materias hasta entonces dominantes, cultivadas por la filosofía oficial y por sus «herederos» más o menos renovadores (Metafísica, Teoría del Conocimiento, Historia de la Filosofía y Antropología Filosófica) quedaron amalgamadas en un área denominada irónicamente Filosofía y dedicada a la transmisión escolar del *corpus* canónico de textos filosóficos, mientras que las materias hasta entonces secundarias, cultivadas por los «pretendientes» de la red alternativa, pasaron a ser dominantes y a diferenciarse en tres áreas: Lógica y Filosofía de la Ciencia, Filosofía del Derecho, Moral y Política (luego escindida en Filosofía Moral y Filosofía del Derecho) y Estética y Teoría de las Artes.

La misma confusión metodológica entre el instrumento de análisis y el objeto a analizar se da con la división en «corrientes». Así, para explicar la «transición filosófica» española, suele hablarse de una corriente oficial dominada por la «escolástica» tomista, y de tres corrientes alternativas abiertas a la modernidad: «analíticos» (Garrido y la revista *Teorema*), «dialécticos» (Bueno, Sacristán y el grupo «Comunicación») y «neonietzscheanos» (Trías, Savater, Echeverría, Gómez Pín, Rubert de Ventós, etc.). Y se pasa por alto que tales denominaciones fueron usadas por los propios agentes del campo filosófico para afirmar

su posición o para descalificar la de sus oponentes. Utilizar tales términos no era, pues, una mera constatación, sino «un acto performativo que servía para descalificar o legitimar a los así designados, reconociéndolos o excluyéndolos del universo de la ‘auténtica filosofía’».

Y otro tanto ha ocurrido con un tercer criterio, el de las «generaciones»: Ortega y Gasset lo tomó de Dilthey, luego lo popularizaron Julián Marías y Pedro Laín Entralgo, y desde entonces ha sido utilizado de forma polémica por los propios agentes del campo filosófico español, sobre todo para oponer una autodenominada «joven filosofía» a una filosofía «vieja» o «antigua». Esta apropiación de la etiqueta de «juventud» ha sido una constante a lo largo del último siglo, desde la «generación del 98», que fundó en 1901 un periódico llamado precisamente *Juventud*, hasta los «Congresos de Filósofos Jóvenes», tan importantes en los años setenta y ochenta, y que recientemente han pasado a denominarse «de Filosofía Joven», debido a la creciente incorporación de mujeres al campo filosófico español.

Tras cuestionar las metodologías tradicionales, que recurren a criterios tales como las «áreas disciplinares», las «corrientes» y las «generaciones», Francisco Vázquez explicita cuáles son los principales instrumentos conceptuales puestos en juego por la «sociología de la filosofía»: el *habitus* como conjunto de disposiciones adquiridas por los actores, el «campo» como espacio sincrónico de posiciones dominantes y dominadas, la «red» como vínculo diacrónico que une a maestros y discípulos, el «capital» y las especies de capital (económico, social, académico, intelectual, etc.), los «rituales de interacción», la «energía emocional», la «institución social de fronteras», etc. Todos estos instrumentos permiten «tomar distancia respecto a las taxonomías indígenas y ensayar una explicación racional del universo filosófico alejada del reduccionismo, de la mitología del creador solitario y del internalismo textualista».

En efecto, Francisco Vázquez se sirve de todos estos instrumentos conceptuales y los hace funcionar muy eficazmente, para ofrecernos su interpretación de la llamada «transición filosófica» española. La tesis del autor es que esta transición no puede ser explicada como una mera evolución interna de la filosofía oficial franquista, como pretende Gustavo Bueno, pero tampoco como una mera ruptura o sustitución radical protagonizada en exclusiva por las filosofías alternativas y antifranquistas, según la versión dada por Javier Muguerza y por muchos otros actores e historiadores de este período. De manera análoga a lo sucedido con la transición política española, la transición filosófica también fue una mezcla de evolución por parte de los «herederos» de la filosofía oficial, y de ruptura por parte de los «pretendientes» de las redes alternativas, procedentes en su mayor parte de los falangistas reconvertidos, de los orteguianos católicos y de los jesuitas posconciliares.

Francisco Vázquez divide este proceso en cuatro etapas, aunque en su libro se ocupa sólo de las dos últimas: 1) los oscuros años del primer franquismo, entre 1939 y 1955, es decir, entre el final de la Guerra Civil y la muerte de Ortega y Gasset, conocidos como el «tiempo de silencio»; 2) los años del despegue, desde las medidas renovadoras del ministro Ruiz Jiménez hasta las expulsiones de varios catedráticos universitarios (López Aranguren, García Calvo, Montero Díaz y Tierno Galván), en 1965; 3) la larga etapa entre 1965 y 1980, que supone la derrota intelectual de la «filosofía oficial», es decir, de los «herederos» (desde los opusdeístas y sus aliados hasta los tres núcleos renovadores tejidos en torno a Rábade y Montero en Madrid y Valencia, Garrido en Valencia y Bueno en Oviedo), y el triunfo intelectual de las «redes alternativas», es decir, de los «pretendientes» (el pequeño nódulo

en torno a Sacristán en Barcelona y el gran nódulo en torno a Aranguren y Muguerza en Madrid, con sus tres polos religioso, científico y artístico); 4) la última etapa, a partir de los años ochenta, supone la derrota institucional de la filosofía oficial, el debilitamiento de sus nódulos renovadores (Rábade, Montero, Garrido y Bueno) y la conquista de la hegemonía institucional por parte del extenso nódulo Aranguren-Muguerza (en el que Aranguren fue un «líder carismático» más que un «líder intelectual», como lo habían sido Ortega y Zubiri, y en el que Muguerza ejerció como «líder organizativo» y verdadero tejedor y promotor de la red), que pasó a ocupar la mayor parte del campo filosófico español, lo que conllevó también su diversificación y fragmentación, en paralelo con la división administrativa de las áreas filosóficas establecida en 1983 por la LRU: la filosofía moral y política se aglutinó en torno a Muguerza y el grupo de *Isegoría*, la lógica y la filosofía de la ciencia tuvieron como referentes a Echeverría, Quintanilla y la revista *Theoria*, y el sector estético se aglutinó en un eje que unía a Barcelona (Trías, Argullol, Azúa, Morey) y Madrid (Jiménez), y que tuvo como referente el Instituto de Estética y la revista *Creación*.

Como ya he dicho, el período estudiado por Francisco Vázquez abarca las dos últimas etapas, es decir, desde el inicio del Concilio Vaticano II a finales de 1962 (que tuvo una gran influencia en la transformación del campo filosófico español, dado el enorme poder de la Iglesia católica, del Opus Dei y de algunas órdenes religiosas como los jesuitas), hasta la publicación en 1990 del primer número de *Isegoría*, revista oficial del Instituto de Filosofía del CSIC (pues este hecho simboliza la conquista de un centro emblemático de la filosofía española de la posguerra, el entonces llamado Instituto Luis Vives, por parte de los discípulos de Aranguren y de Muguerza, que fue su primer director).

Con el rigor y la meticulosidad que le caracteriza, Francisco Vázquez traza el mapa de redes, autores, debates y tendencias que han conformado el campo filosófico español entre 1963 y 1990. Para ello, se sirve del análisis pormenorizado de una muestra de cincuenta filósofos españoles nacidos entre 1927 y 1955. A través de estos cincuenta nombres representativos, estudia tres aspectos entrecruzados: las relaciones entre el campo filosófico y otros campos sociales (sobre todo, el educativo y el religioso); la estructura interna del campo filosófico y su evolución desde mediados de los cincuenta hasta finales de los ochenta; y, por último, el estudio comparado de los filósofos seleccionados, su origen familiar y social, su trayectoria profesional e intelectual, los tipos de capital y de *habitus* desarrollados por cada uno, los rituales de interacción y los nódulos intergeneracionales en los que participaron, etc.

Al final del libro, el autor nos ofrece la abundante bibliografía consultada y un anexo con ocho gráficos, en donde están representadas las redes intergeneracionales de los filósofos de la transición: el nódulo del Opus Dei y de sus aliados, el de la pareja Rábade-Montero, el de Garrido, el de Bueno, el de Sacristán y el extenso nódulo de Aranguren-Muguerza, subdividido en tres grupos: el polo religioso, el científico y el artista. Extrañamente, el libro no cuenta con un índice de nombres, que habría sido muy útil en una obra de este tipo, precisamente para facilitar la búsqueda del quién es quién en el mapa filosófico español.

Pero hay otra ausencia mucho más relevante: habría sido conveniente analizar el papel de las mujeres en la transición filosófica española. Un papel que fue casi nulo en la filosofía oficial de la posguerra (con el magnífico contrapunto de la exiliada María Zambrano, discípula de Ortega y verdadera estrella solitaria, poco reconocida todavía hoy por sus colegas españoles), y que comenzó a adquirir cierto peso en la red alternativa, especialmente en el nódulo

Aranguren (en cuyo polo religioso sitúa el autor a Adela Cortina y a la primera Victoria Camps), al que se irán aproximando también filósofas procedentes de otros nódulos (como Amelia Valcárcel, del nódulo Bueno, y Celia Amorós, del nódulo Garrido). Pero este asunto sólo se menciona brevemente en la página 170. Yo recuerdo haber escuchado a Gustavo Bueno hablar en tono despectivo de las «chicas de Aranguren», precisamente para referirse a las cuatro filósofas citadas. Además, tres de ellas (Amorós, Camps y Valcárcel) han hecho una denuncia sistemática de la hegemonía masculina en el campo filosófico español y han luchado muy activamente no sólo para incrementar la presencia femenina sino también para introducir las cuestiones de género en el núcleo del debate filosófico.

De hecho, podría hablarse de una red de filosofía feminista que ha ido creciendo desde finales de los ochenta (conectada a otros campos académicos, los llamados «estudios de género», y también a los campos social y político, a través del movimiento feminista, los Institutos de la Mujer, etc.), y que inicialmente se vertebró en torno a dos nódulos: el de Celia Amorós en Madrid (desde 1987, creó y dirigió en la Universidad Complutense el Seminario Permanente «Feminismo e Ilustración», y de 1990 a 1993 dirigió el Instituto de Investigaciones Feministas, creado en 1988), y el del Seminari Filosofia i Gènere en Barcelona (creado en 1990 por Fina Birulés y otras profesoras de la Universidad de Barcelona, y vinculado hoy al Institut Interuniversitari d'Estudis de Dones i Gènere).

A pesar de esta ausencia, son muchos los méritos del libro: no sólo la puesta en juego de la metodología aportada por la sociología de la filosofía para dar cuenta de la transición filosófica española, ni la abundante documentación empírica que da solidez, coherencia y verosimilitud al relato, sino también la claridad expositiva y la mesura de juicio con que el autor ha conseguido moverse por el terreno minado de la filosofía española contemporánea. Él mismo dice en el prólogo que ha debido navegar «entre la Escila de la tentación cainita y la Caribdis de la tentación irenista». Dos vicios bien arraigados en el campo filosófico hispano: el cainismo de la envidia, la venganza y la denigración hacia los «enemigos», y el irenismo o, más bien, el «amiguismo», el compadreo y el cambalache, como sustitutos del debate libre, respetuoso y riguroso entre colegas de diferentes orientaciones intelectuales.

Pues bien, Francisco Vázquez ha tenido la valentía, la paciencia y el buen juicio de narrar *sine ira et studio* los agitados años de la transición filosófica española, a pesar de que muchos de sus protagonistas viven todavía y pueden sentirse más o menos irritados y disconformes con el retrato histórico y sociológico que se hace de ellos. Y lo mejor de todo es que el relato, a pesar de su densidad documental, se lee como una apasionante e instructiva novela histórica, una novela plagada de victorias y derrotas, amores y odios, éxitos y fracasos, ilusiones y decepciones, en la que muchos de nosotros podemos reconocer —y recordar con cierta nostalgia— escenarios, personajes, lecturas, encuentros y acontecimientos que han sido fragmentos decisivos de nuestra propia historia vivida.

El libro concluye con una breve pero atinada descripción de la deriva de la filosofía española en las dos últimas décadas, apuntada ya en las páginas 186-188. Según el autor, en estos últimos años se ha producido un doble y contradictorio movimiento: por un lado, una tendencia a la «fragmentación» en subcampos cada vez más especializados, desideologizados y desconectados entre sí (Lógica y Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente y Ciencias Cognitivas, Ciencia, Tecnología y Sociedad, Teoría de la Democracia, Ética y Ciudadanía, Bioética, Estética y Nuevas Tecnologías, etc.), que se inscriben en la división administrativa

de las áreas y que dificultan la participación en debates amplios, en los que pueda implicarse el conjunto del campo filosófico español, lo que ha impedido la formación de una comunidad filosófica hispana sólidamente interconectada; por otro lado, una tendencia a la «mundanización», que ha seguido una doble dirección, la del «filósofo asesor», que presta servicios de consulta o gestión en entidades públicas o privadas (Comisiones de Política Científica y Tecnológica, o de Deontología de los Medios de Comunicación, Comités de Bioética, Patronatos, Fundaciones y Comisariados de índole artística y cultural, etc.), y la del «filósofo periodista», que contribuye a crear opinión pública con el apoyo de grandes grupos mediáticos y editoriales, participando en los debates democráticos sobre los asuntos cotidianos de política nacional e internacional, y produciendo una filosofía asequible y popular, una especie de «arte de vivir» que compite con las ofertas de psicólogos, predicadores, tertulianos, publicistas, consultores sentimentales, etc.

Entre ambos polos, el de la especialización y el de la mundanización, sobrevive la labor tradicional de estudio y transmisión de los textos filosóficos, asignada a ese área de «restos» que paradójicamente se denomina Filosofía (y en la que se amalgaman materias como Metafísica, Teoría del Conocimiento, Historia de la Filosofía y Antropología Filosófica), confinada en un plan de estudios muy poco renovado y en un medio escolar cada vez más menospreciado (tanto por los filósofos «especialistas» como por los «mundanos»). El espacio de la discusión filosófica debería ser un espacio abierto, a un tiempo riguroso y accesible, transfronterizo e interdisciplinar, capaz de poner en relación no sólo las distintas materias y orientaciones filosóficas, sino también la herencia intelectual del pasado y la comprensión de los nuevos problemas del presente. Pues bien, parece como si ese espacio común de interlocución hubiese sido abandonado y dinamitado por los propios filósofos españoles. No es de extrañar que las numerosas asociaciones de Filosofía surgidas en los últimos años, sea en el seno de la Enseñanza Secundaria (al calor de las sucesivas reformas educativas, que han supuesto otras tantas amenazas a la pervivencia escolar de la Filosofía), o a partir de las distintas áreas de conocimiento universitarias, o en torno a un determinado autor, época o corriente de pensamiento (y, por tanto, con muy diferentes ámbitos territoriales y temáticos), estén cada vez más a la defensiva, ante la dificultad de preservar las bases institucionales y la vitalidad intelectual de un campo filosófico cada vez más desarticulado y debilitado.

Los intensos debates filosóficos que tuvieron lugar en los años setenta, coincidiendo con la transición democrática (sobre «el lugar de la filosofía en el conjunto de los saberes», sobre la relación entre «ciencia y humanismo», sobre la oposición o complementariedad entre «análisis» y «dialéctica», sobre la «crisis de la razón», etc.), y que implicaron a los más diversos sectores del campo filosófico español, han ido desapareciendo en las últimas décadas. A pesar de los esfuerzos de Javier Muguerza por promover la «reconciliación nacional» en el campo intelectual, tejiendo vínculos con todas las corrientes renovadoras y alternativas de la filosofía española, con los filósofos del exilio republicano y con algunos filósofos latinoamericanos, Francisco Vázquez concluye su libro constatando que la transición filosófica española no ha conducido a la creación de un espacio común de interlocución entre todas las redes del campo filosófico español (y, más ampliamente, hispanoamericano), sino más bien a su acelerada diversificación. Terminaré con algunas reflexiones que me ha suscitado la lectura de este estudio sociológico sobre la filosofía española contemporánea.

La diversificación del campo filosófico no es, en realidad, una peculiaridad española, sino una tendencia secular que afecta a todo el pensamiento occidental y que se inicia en el siglo

XIX, tras las primeras revoluciones políticas, la revolución industrial y el paralelo proceso de secularización cultural. La crisis de la gran tradición metafísica, que va de Platón a Hegel, destronó a la filosofía académica como ciencia de las ciencias y la subordinó cada vez más a otros campos sociales e intelectuales emergentes: los saberes tecno-científicos (como propuso Comte), las luchas socio-políticas (como propuso Marx) y las prácticas artístico-literarias (como propuso Nietzsche). Así que la transición filosófica española no habría hecho sino acabar con la ilusión neoescolástica del franquismo y homologar el campo filosófico hispano con el heterogéneo universo filosófico de las democracias occidentales.

Sin embargo, en otras comunidades filosóficas, como las de habla inglesa, francesa, germana o italiana, se ha mantenido un cierto espacio común de interlocución (como el que se da, por otra parte, en los demás campos académicos de nuestro propio país, tanto en las humanidades como en las ciencias, sean sociales, naturales o formales). Un espacio común delimitado por el idioma en el que se piensa, y que requiere de una cierta infraestructura institucional para sostenerse y renovarse: una organización profesional de carácter generalista, unos congresos nacionales periódicos, unas revistas de referencia común, unos debates en torno a problemas y conceptos más o menos compartidos, etc. Por supuesto, esto no excluye que haya también organizaciones, congresos, revistas, debates, etc., con un ámbito territorial o temático más restringido. Pero la creciente complejidad de la sociedad global —y la naturaleza misma de la interrogación filosófica— obligan cada vez más a entretener redes de discusión y de cooperación interdisciplinar. Incluso la gran escisión entre «analíticos» y «continentales», que ha recorrido todo la filosofía del siglo XX, en los últimos años ha dejado paso a un diálogo transatlántico mucho más fluido y a una «tercera cultura» que está problematizando la vieja dicotomía entre ciencias y humanidades, y, con ella, la fractura entre los saberes tecno-científicos, los debates ético-políticos y las formas de expresión artística y literaria.

Lamentablemente, en la filosofía española más reciente no se ha avanzado en la dirección de crear un espacio de interlocución común, una cierta *koiné* filosófica en español o castellano, sino que más bien se ha acentuado la fragmentación entre diferentes redes más o menos institucionalizadas, que se ignoran e incluso se desprecian mutuamente.

Esta situación se ha visto agravada por las últimas reorganizaciones del poder institucional en el campo filosófico español. Desde que el antiguo sistema de oposiciones y el transitorio sistema de habilitaciones han sido reemplazados por el nuevo sistema de acreditaciones, que ya no se atiende a la división de áreas establecida en 1983, el poder institucional ya no pasa por los tribunales sino por las agencias estatales y autonómicas de evaluación (de las que dependen cada vez más ámbitos de la investigación y de la docencia universitaria, como los sexenios, los proyectos de investigación, los títulos de grado y de máster, etc.), y cuyas comisiones de expertos son elegidas discrecionalmente por las instancias políticas ministeriales y autonómicas. Pues bien, en esta nueva coyuntura, de los tres polos del nódulo Aranguren-Muguerza (el religioso, el científico y el artístico), el segundo de ellos se ha vuelto cada vez más dominante, aunque se ha subdividido en dos nuevos polos: el del área de Lógica y Filosofía de la Ciencia (diversificada, a su vez, en varias subáreas: Lógica, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, CTS, etc.) y el del área de Filosofía Moral (dividida en los subcampos de la Filosofía Política y las Éticas Aplicadas).

Las dos áreas promovidas por Garrido y Muguerza son hoy dominantes desde el punto de vista institucional, aunque en los últimos años la primera ha comenzado a imponerse sobre

la segunda. Sin embargo, el área «residual» de Filosofía sigue siendo la más numerosa, pues agrupa a la mitad del profesorado universitario de filosofía, y es también la que ha defendido con más empeño la presencia del currículo tradicional de Filosofía y de Historia de la Filosofía en la Enseñanza Secundaria. Las otras dos áreas, en cambio, han despreciado como obsoleto ese currículo, y se han servido de su influencia política para intentar reemplazarlo por otras materias, como Ciencia, Tecnología y Sociedad, o Educación para la Ciudadanía, susceptibles de ser impartidas también por profesores de otras especialidades. No ha habido una voluntad de debatir entre todas las áreas filosóficas y de llegar a un acuerdo básico sobre cuál debería ser el currículo filosófico de la Secundaria, sino que cada área ha tratado de utilizar su mayor o menor influencia política para combatir contra las otras. El resultado de esta contienda interna entre las áreas filosóficas universitarias ha sido el progresivo debilitamiento de la Filosofía en la Secundaria y el creciente desánimo de su profesorado, lo que a su vez ha revertido en una disminución de las vocaciones filosóficas entre los jóvenes.

En el espacio de la investigación y la docencia universitaria, la creación de las agencias de evaluación y la estrategia de potenciar el I+D+i ha permitido al área de Lógica y Filosofía de la Ciencia (en la que han confluído los discípulos de Garrido, los analíticos del Opus y algunos otros del nódulo Aranguren-Muguerza), convertirse en la «evaluadora» de sus colegas de las otras áreas (a excepción de Estética, que ha conseguido asociarse en estos asuntos con Historia del Arte), y hacerse así con la hegemonía del poder institucional en el campo filosófico español. Bastaría realizar un estudio cuantitativo de los miembros de las comisiones evaluadoras, y de las acreditaciones, sexenios y proyectos que aprueban tales comisiones, para comprobar cuál es la nueva distribución de poder en el campo filosófico español.

Como ya preveía Muguerza en los años setenta, la «filosofía analítica» o «científica» en un sentido muy amplio (desde la Lógica matemática hasta los estudios de CTS y de Política Científica y Tecnológica), va camino de convertirse en la nueva escolástica de la España postfranquista. Pero, en realidad, lo que ahora importa no es ya el asentimiento unánime a una determinada doctrina oficial, como sucedió con el neotomismo de la posguerra, ni el apasionado debate intelectual entre «analíticos», «dialécticos» y «nietzscheanos», como en los años setenta, ni siquiera la condena sumaria de todas las filosofías denominadas «relativistas» o «postmodernas» (en nombre de una «razón universal» que tacha de nihilista y/o reaccionaria toda crítica posible), como ha venido sucediendo desde los años ochenta y noventa, sino algo mucho más sofisticado, discreto y eficiente: la mera imposición burocrática, estandarizada e inapelable de unos criterios formales que pretenden medir de modo «objetivo» la «calidad» de la actividad filosófica y, en general, de cualquier actividad de pensamiento, sin necesidad de leer los textos de los autores, ni de hacer un juicio cualitativo sobre ellos. En efecto, la gran coartada ideológica y el gran sustento político que ha permitido a la llamada filosofía «científica», y a la red académica y administrativa vertebrada en torno a ella, conquistar la hegemonía institucional del campo filosófico español, es el discurso tecnocrático de las élites que gobiernan este mundo globalizado y mercantilizado: el «I+D+i», los «indicadores de calidad», la «competitividad», la «internacionalización», la «transferencia de resultados», etc. Todos estos conceptos, pretendidamente neutros e indiscutibles, están sirviendo de pretexto para encumbrar a los nuevos burócratas y censores de la filosofía española, que han reemplazado el nacionalcatolicismo franquista y el rechazo carpetovetónico de todo lo

foráneo, por una papanata bendición de todo cuanto proceda del mundo anglosajón, y un pedante menosprecio de la floreciente creación filosófica en lengua castellana.

Para medir el grado de estupidez al que ha llegado esta nueva ideología de la «calidad», baste citar dos elocuentes «indicadores de calamidad»: 1) las agencias evaluadoras españolas llegaron a establecer como criterio oficial la descalificación absoluta de todo libro publicado en una editorial universitaria española y la minusvaloración sistemática de todo artículo publicado en revistas académicas españolas, europeas o iberoamericanas no recogidas en las bases de datos anglosajonas; 2) las más acreditadas revistas científicas anglosajonas recogidas en esas bases de datos rechazaron los trabajos de físicos, químicos, biólogos, médicos, etc., que luego recibieron el Premio Nobel por esos mismos trabajos, en los que habían expuesto hallazgos tales como la penicilina, el test de ADN, la vacuna contra la hepatitis B, la resonancia magnética, el láser, el TAC, etc. (por cierto, este estudio crítico de sociología de la ciencia se lo debemos al físico español Juan Miguel Campanario, de la Universidad de Alcalá, cuyo artículo sobre el tema fue rechazado por seis revistas especializadas antes de ser publicado en la revista húngara *Scientometrics*, vol. 81, nº 2 (2009) 549-565).

Es cada vez más urgente poner en cuestión la lamentable deriva del campo filosófico español, y abrir de nuevo un gran debate —dentro y fuera del ámbito académico— sobre el lugar que debe ocupar la filosofía en el conjunto de los saberes y, más en general, sobre el papel que debe desempeñar en la naciente sociedad global. Esperemos que el estudio de Francisco Vázquez contribuya a poner en marcha este debate en el seno de la filosofía española.