

**Francisco Vázquez García**

***La Filosofía Española, Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)***

Madrid, Abada editores, 2009

El último trabajo de Francisco Vázquez García analiza la «transición filosófica» española desde la perspectiva de la sociología de la filosofía. Como su título lo anuncia, esta «lectura sociológica» de la filosofía examina el paso desde la hegemonía del nacional catolicismo y la filosofía de corte escolástico-tomista, hacia un paulatino predominio institucional e intelectual de corrientes de pensamiento de inspiración más plural y abiertas a la influencia de las vanguardias occidentales. La sociología de la filosofía ofrece para esta tarea un conjunto de herramientas particulares.

Explica el autor que esta disciplina relativamente nueva —en la que trabaja hace algunos años junto a otros de investigadores en la Universidad de Cádiz— encuentra sus raíces en el *Tratado teológico político* de Spinoza y se fundamenta en la aspiración a elaborar una historia materialista de la filosofía. El modelo spinozista de análisis de las profecías, expuesto en el capítulo séptimo del mencionado tratado, distinguía entre una lectura con exclusiva atención a la lógica del análisis textual rehuyendo las condicionantes contextuales, y una lectura que debía hacer atención al carácter histórico y sociológico del texto. Esto último implica un análisis no sólo del discurso filosófico en cuanto a sus características específicas, «formas simbólicas y técnicas retóricas en las que se expresa», sino también, el análisis de «la trayectoria social de los productores» y las formas de recepción de los productos filosóficos (Vázquez, 2009: 14). Se trata de situar al texto y a su autor en el contexto de posibilidades de desarrollo intelectual que puede ofrecer un momento histórico.

Esta exigencia es recogida por Francisco Vázquez con total éxito, pues la virtud y también la tensión de su trabajo está dada por esta aspiración que busca «dar razón» de la relación que vincula los tipos ideales de las principales corrientes y nódulos, con los argumentos filosóficos por ellos sostenidos. Lo anterior permite situar las particularidades dentro de un panorama más general, a la vez que presentar una sociología de la filosofía española enriquecida por el análisis biográfico y cimentada en el desarrollo de las transformaciones histórico-sociales.

En este esfuerzo, Francisco Vázquez pasa revista tanto a las transformaciones propias del campo filosófico español, donde el Concilio Vaticano II representa un momento crítico, como a la introducción de los temas y corrientes de la filosofía continental en la península.

Los seis capítulos que componen esta obra se organizan sobre una primera distinción. Esta distinción es la que articula el campo filosófico de los años cincuenta en dos redes: la denominada «red oficial» —vinculada a las facultades de filosofía de Madrid y Barcelona y al CSIC—, y una «red alternativa» o «extraoficial» —producto de la influencia orteguiana en un sector del falangismo—. De ellas se deslindan las consecuentes clasificaciones en escuelas, autores y debates que configura una verdadera cartografía en el océano de la filosofía española.

El primer capítulo desarrolla el contexto histórico del tardofranquismo y sus repercusiones en el campo filosófico. El aumento exponencial de la población universitaria principalmente proveniente de la clase media y la concentración de esta población en ámbitos como el de las ciencias sociales y las humanidades, significó un elemento condicionante en la configuración de la institución filosófica y en su reproducción gremial. Por otra parte, la influencia de la Iglesia Católica —marcada por el tomismo y el nacional catolicismo que dominaban desde el fin de la guerra— se vio paulatinamente contestada por un «progresismo crítico» que se organizó en torno a tres ejes: un movimiento social apoyado por el apostolado obrero (las HOAC y las JOC, por ejemplo), una intelectualidad católica renovada con discurso crítico, y la contestación del sector más joven del clero encabezado por los jesuitas. Los puntos críticos de esta evolución los marcan la introducción de representantes del Opus Dei en el Gobierno de Franco en 1957, la fundación de la Universidad de Navarra en 1962 y principalmente el Concilio Vaticano II en 1963.

El segundo capítulo aborda las transformaciones propias del campo filosófico organizado en torno a las mencionadas redes «oficial» y «extraoficial». La «red oficial», que domina el campo a fines de los años cincuenta, se vincula a un opusdeísmo con fuerte representación en la institucionalidad tanto administrativa como académica. El predominio de la ideología opusdeísta representaba los principios de la tecnocracia y una apertura a la modernidad científica, que convivía sin embargo con el formalismo escolástico. En este contexto, el Concilio Vaticano II significó un freno ante la idea de modernidad que ofrecía el Opus, a la vez que potenció la contestación política y el paso del integrista al progresismo crítico dentro de la misma Iglesia. El proceso de apertura que se da también dentro de la «red oficial», aunque de forma más moderada, condiciona la diferenciación de dos formas particulares de academicismo: un «academicismo ortodoxo» representado por la oficialidad derivaba del opusdeísmo y por los filósofos nucleados en torno a Sergio Rábade —grupo ocupado en establecer un «nuevo canon» filosófico—. Y por otro lado, un «academicismo heterodoxo» reunido en torno a los núcleos encabezados por Gustavo Bueno y Manuel Garrido. Estos últimos, en diálogo con la red alternativa, participaron en el debate de finales de los sesenta sobre el carácter analítico o dialéctico de la racionalidad.

En los capítulos siguientes (tercero, cuarto, quinto y sexto) se analiza la «red alternativa» o «extraoficial». Esta red proviene de la confluencia entre orteguianos católicos y falangistas de tendencias liberales. Es en esta red donde se presenta con mayor fuerza, aunque no exclusivamente, el movimiento hacia posturas de oposición al régimen y críticas frente a la

Iglesia Católica y frente al academicismo que ésta proyectaba en la universidad. La red «extraoficial» se divide a su vez en dos nódulos: un nódulo de mayor alcance en torno a la figura de José Luis López Aranguren, y otro más restringido en torno a Manuel Sacristán. Dentro del gran nódulo Aranguren se distinguen tres polos: un polo artístico, un polo religioso y un polo científico, atendiendo a la especie de capital predominante en cada uno de ellos. El centro del debate intelectual en las décadas del sesenta y el setenta aparece articulado alrededor de los diferentes polos que conforman el nódulo Aranguren. Sin embargo, Manuel Sacristán —aunque marginado de la universidad y con un ámbito de influencia restringido a la militancia política clandestina— representó dos momentos claves en este debate.

La particularidad del texto que ofrece Francisco Vázquez es que su lectura entrega inevitablemente una sensación de globalidad. Esto se debe a que el fundamento metodológico de la sociología de la filosofía requiere la asistencia de diversas disciplinas, que en este caso se complementan en notable equilibrio. La base teórica-metodológica de la sociología de la filosofía se nutre a su vez de tres vertientes principales, éstas son: la sociología francesa nucleada en torno al trabajo de Bourdieu y desarrollada en el *Centre de Sociologie Européenne*, la obra del sociólogo norteamericano Randall Collins (*The Sociology of Philosophy: a global theory of intellectual change*) y los estudios «sociofilosóficos» de Martin Kusch. De la diversidad de enfoques que estas vertientes presentan, Francisco Vázquez rescata lo que entiende por una característica común a todas ellas, ésta es la que constituye a la sociología de la filosofía como ejercicio de reflexividad sobre el propio quehacer filosófico. La tarea de «objetivar la objetivación», como diría Bourdieu, consiste en explicitar los condicionantes sociales y fundamentalmente las pugnas por el monopolio de la representación simbólica y la definición de «lo propiamente filosófico». Pugna que en el caso estudiado se organiza en torno a la jerarquización dentro de las mismas disciplinas filosóficas.

Abocado a esta tarea, su autor presenta un trabajo con recurrentes referencias textuales que son analizadas siempre dentro de los parámetros del contexto, contexto que se configura en relación a las demás posiciones y en relación al devenir estructural del campo intelectual. Estas referencias son presentadas en recuadros que complementan o apoyan la argumentación. Igualmente, se encuentran en él resúmenes en forma de esquemas donde se sintetizan las opciones teóricas y políticas a las que se enfrentan las obras estudiadas. Los medios materiales sobre los que se argumentan las transformaciones del campo dotan al texto de una factura narrativa regada de noticias biográficas, referencias históricas e institucionales, e información que vincula a autores y nódulos con publicaciones, así como también, con instituciones y eventos significativos, como fueron, por ejemplo, las «Convivencias de filósofos jóvenes» posteriormente llamadas «Congresos», la actividad desarrollada en el Instituto Fe y Secularidad, la aparición de *Cuadernos para el Diálogo* en 1963 o la reorientación de la revista *Pensamiento* en 1962, entre muchas otras.

Así, el texto consigue ofrecer un panorama global de las principales escuelas y directrices que organizan el escenario filosófico, a la vez que recupera una herencia propia, la historia de la filosofía española, buscando superar la oposición entre la recepción de corrientes europeas —vinculada a un progresismo crítico—, y recuperación de la propia tradición —vinculada a un conservadurismo vetusto—. Su autor da cuenta a través del análisis, que las formas de apropiación de los productos intelectuales recibidos del exterior no obedecen

a esta simple dicotomía. Así, Heidegger puede ser usado tanto para descalificar el ensayismo de Ortega —como lo hicieran sus detractores a mediados de la década del cincuenta—, lo mismo que para estimarlo —como lo hiciera Manuel Sacristán en su juventud—. Pues las formas de recepción de los productos filosóficos modifican el campo intelectual. Las corrientes, autores y obras importadas no tiene una significación unívoca, éstas sólo encuentran su sentido en relación con las estructuras y formas de clasificación que organizan el campo intelectual nacional, «por tanto la recepción no se opone a la creatividad, sino que se trata de su condición de posibilidad» (Vázquez, 2009: 392). El trabajo de creación intelectual se genera siempre en base a un material previo, en este sentido la recepción de corrientes extranjeras enriquece el ámbito de posibilidades sobre las que la reformulación intelectual «crea nuevo» conocimiento.

Por la cantidad y calidad de ingredientes que conjuga y por su carácter sintético sin caer en la simplificación, considero que este texto sin duda se consolidará como un referente para todo aquel que busque un acercamiento a la historia de la cultura y de la filosofía españolas. Aquí encontrará no sólo doctrinas y escuelas, sino también nombres propios, trayectorias particulares y tipos ideales que pueden ayudar a comprender sutiles diferencias argumentativas, apoyándose a la vez en la dimensión histórica referida a los cambios institucionales y sociales. Francisco Vázquez presenta un trabajo que no pretende ser exhaustivo, sino más bien una visión de conjunto, una «cartografía cognitiva», como diría Jameson (1984), que conjuga en una narración razonada todos estos elementos de sentido e intenta desvelar la estructura implícita no sólo en las prácticas filosóficas, sino también en las mismas taxonomías que organizan las luchas dentro del campo filosófico español.

MARÍA FRANCISCA FERNÁNDEZ CÁCERES  
*Universidad de Cádiz*  
mariafrancisca55@gmail.com