

LA SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA Y SU APLICACIÓN AL ESTUDIO DE LOS CAMPOS INTELECTUALES EN LA ESPAÑA ACTUAL*

Francisco Vázquez García*

Recibido: 6 Enero 2008 / Revisado: 8 Abril 2008 / Aceptado: 27 Abril 2008

UNA DISCIPLINA EMERGENTE

La sociología de la filosofía constituye en la actualidad una línea de trabajo consolidada internacionalmente y que cuenta con tres núcleos principales de investigación. En primer lugar el importante conjunto de exploraciones, inspiradas en la teoría social de Pierre Bourdieu, que vienen realizándose desde los años 80 en el Centre de Sociologie Européenne (Bourdieu, Anna Boschetti, Louis Pinto, Jean-Louis Fabiani, Charles Soulié)¹. En segundo lugar la obra solitaria y monumental, elaborada a lo largo de más de 25 años por el sociólogo norteamericano Randall Collins, titulada *The Sociology of Philosophies: a global theory of intellectual change* (1998)². Las fuentes intelectuales del ambicioso proyecto forjado por este profesor de la Universidad de Pennsylvania —una sociología de las

filosofías a escala planetaria, desde Grecia hasta Extremo Oriente y desde Tales y Confucio hasta Sartre— proceden de la teoría sociológica weberiana y del análisis goffmaniano de los procesos de interacción ritual³. Por último hay que referirse a los estudios “sociofilosóficos” publicados por Martin Kusch a partir de los años 90. Este profesor de filosofía de la Universidad de Cambridge, conocido sobre todo por su trabajo sobre el “psicologismo” en la Universidad alemana entre 1870 y 1914⁴, se apoya conceptualmente en las aportaciones de la filosofía analítica (Anscombe, Searle, Davidson), la sociología de la ciencia (Barnes, Bloor) y los estudios antropológicos de Mary Douglas⁵. En contraste con la aproximación macroscópica y el enfoque multiseccular de Collins, Kusch opta por realizar exploraciones muy delimitadas y contextualizadas,

* Este trabajo se ha realizado gracias a la financiación de la Dirección General de Investigación del MEC, dentro del proyecto “Intelectuales y calidad democrática en la España Contemporánea. Un estudio sobre el campo filosófico” (HUM 2006-04051/FISO)

** Catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz. E-mail: francisco.vazquez@uca.es

¹ Moreno Pestaña, J.L., “La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 112 (2005), 13-42. En España, y referida al campo filosófico, sólo hemos encontrado un trabajo que utiliza el modelo de Bourdieu, aplicándolo al caso particular de la Bioética, el de Guerra, M^a J., “Presente y futuro de la bioética en España: de la normalización al horizonte global”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 27 (2002), 181-192. Aparte, claro está, del de Moreno Pestaña, J.L., *Filosofía y Sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico*. Madrid, Siglo XXI, 2008, realizado en el marco de nuestro proyecto.

² Collins, R., *Sociología de las Filosofías. Una teoría global del campo intelectual*. Barcelona, Editorial Hacer, 2005.

³ Castillo, R., “Atlas filosófico”, *Revista de Libros*, 121 (2007), 23-27 y especialmente Moreno Pestaña, J.L., “Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía”. *Revista Española de Sociología*, 8 (2007), 115-137.

⁴ Kusch, M., *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London, Routledge, 1996.

⁵ Kusch, M., “The Sociology of Philosophical Knowledge: a Case study and a Defense”. Kusch, M. (ed.): *The Sociology of Philosophical Knowledge*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000, 15-38.

evitando la tendencia, característica del sociólogo norteamericano, a formular enunciados nomotéticos omniabarcantes.

A pesar de las profundas diferencias de método y teoría entre estas modalidades de análisis, las tres coinciden en considerar que, lejos de deslegitimar la empresa filosófica, la sociología de la filosofía, entendida a la vez como ejercicio de objetivación sociológica y dereflexividad filosófica, ayuda a deshacerse de los sesgos sociales e institucionales derivados de la ingenuidad sociológica del filósofo⁶ y de la tendencia de la Historia de la Filosofía a sacralizar –minimizando la relevancia del contexto histórico de producción de los discursos– un determinado *corpus* de textos. La sociología de la filosofía, por lo tanto, forma parte del propio trabajo de reflexión y explicitación radical que define lo más puro de la actividad filosófica. En esta dirección resulta pertinente establecer un símil entre el análisis sociológico de la producción filosófica y el análisis del lenguaje ordinario practicado en la tradición inaugurada por Austin. No se trata de disolver todos los problemas filosóficos presentándolos como precipitados de confusiones en la utilización del lenguaje, sino de mostrar la existencia de falsos problemas filosóficos derivados de un uso falaz de ciertas expresiones lingüísticas. La tarea del análisis del lenguaje, un trabajo lento y colectivo según Austin, no es por tanto bloquear la reflexión filosófica sino liberarla de esas “simplificaciones excesivas” que conforman la “enfermedad profesional de los filósofos”⁷. De este modo se rotura el terreno para atacar los problemas filosóficos a partir de distinciones conceptuales claras y precisas. *Mutatis mutandis*, el cometido de la

objetivación sociológica no consiste en disolver los problemas filosóficos al entenderlos como instituciones sociales sino en liberar a la filosofía de aquellos falsos problemas o supersticiones obtenidas por la sublimación teórica de conceptos de sentido común o de nociones cuasireligiosas que cubren la demanda de bienes de salvación. Se rotura así el terreno para una práctica de la filosofía más autónoma, 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 religioso⁸. Las estrategias tendentes a considerar la filosofía como una institución social no deben entenderse por tanto como tesis ontológicas acerca del discurso filosófico sino como formas de mostrar las condiciones que sesgan ese discurso de modo que puedan ser controladas⁹.

El hecho de que la sociología de la producción filosófica forme parte, ella misma, de la actividad filosófica y no se trate de un cuerpo extraño, de un invasor que pretende deslegitimar a aquélla, se constata además en la existencia de un modelo de Historia de la Filosofía, de indiscutible *pedigree* filosófico y al que se ajustan plenamente las operaciones propias del género que defendemos. Se trata del modo spinozista de aproximarse a la historia de la producción filosófica, una manera de proceder que, presentada en el capítulo séptimo del *Tratado Teológico-Político*, evita la deshistorización del discurso filosófico característica de otras formas de escribir la Historia de la Filosofía (Aristóteles, Kant, Hegel, Heidegger)¹⁰. En palabras de Spinoza, el intérprete debe referir “la naturaleza y propiedades de la lengua en que se escribieron los libros sagrados”¹¹ (las

⁶ Martin Kusch recurre, plásticamente, al clásico ejemplo wittgensteiniano de la mosca y la botella para ilustrar la función filosófica de la “sociofilosofía”: “the aim of their work is rather to show the philosophical fly the way out of the fly-trap of sociological naiveté” (ibid., 35).

⁷ Austin, J.L. *Cómo Hacer Cosas con Palabras*. Barcelona, Paidós, 1990, 80.

⁸ Sobre esta distancia de la filosofía respecto a la doble pinza del “sentido común” y de la “razón religiosa”, véase los comentarios de Moreno Pestaña a propósito de Louis Pinto, en Moreno Pestaña, J.L., “La sociología de la filosofía”, op. cit., 22.

⁹ Sobre esta diferencia entre hipótesis heurística y tesis ontológica, ibid., 21-22. Está por escribir la historia de la profesión filosófica en España, con sus instituciones específicas (revistas, cátedras, departamentos universitarios, planes de estudio, sistemas de prueba y examen, ritos de paso como la tesis doctoral, oposiciones, dispositivos burocráticos). Para los casos de Francia, USA, Gran Bretaña y Alemania entre los siglos XIX y XX, Hamlyn, D.W., *Being a Philosopher. The History of a Practice*. London, Routledge, 1992, 92-160.

¹⁰ Bourdieu ya había sugerido que Spinoza suministraba todo un “programa” para romper con la hermenéutica filosófica de los textos filosóficos y con su resistencia a la historización efectiva de este *corpus* (Bourdieu, P., *Méditations Pascaliennes*. Paris, Seuil, 1997, 58-59). Siguiendo esta sugerencia, Moreno Pestaña recompone los elementos básicos de este programa spinozista y lo contrapone a algunos de los modelos clásicos de la historia filosófica de la filosofía: Heidegger, Hegel y Kant (Moreno Pestaña, J.L., “La sociología de la filosofía”, op. cit., 22).

¹¹ Spinoza, B., *Tratado teológico-Político*. Salamanca, Sígueme, 1976, 57.

formas simbólicas y las técnicas retóricas en las que se expresa el discurso filosófico); “debe recoger las sentencias de cada libro y reducirlas a cierto número de claves principales”¹² (los esquemas organizadores del *habitus* filosófico en cada caso); “la vida, costumbres y estudios de cada uno de los autores de los libros”¹³ (la trayectoria social de los productores) y finalmente, “la suerte de cada libro, el modo como fue primeramente aceptado, las manos en que fue cayendo sucesivamente, las interpretaciones diversas que de él se han hecho, por consejo de quién fue colocado entre los sagrados libros”¹⁴ (el proceso de definición y consagración colectiva de los productos filosóficos). De este modo Spinoza bosqueja en ciertos el programa de una investigación empeñada en restituir las condiciones materiales en las que se engendra históricamente ese *corpus* de bienes que conforman la tradición filosófica, así como los agentes autorizados colectivamente para la administración legítima de los mismos.

EL OBSTÁCULO DE LAS TIPOLOGÍAS HEREDADAS

Desde el trasfondo de conceptos y herramientas que constituye la aproximación sociológica a la filosofía, desarrollamos un proyecto de investigación que trata de reconstruir los lineamientos generales del campo filosófico español en el periodo de la Transición Democrática. Este escenario es el resultado de una reestructuración de las redes filosóficas iniciada entre los años 50 y 60 y que culmina en los años 80 con la articulación profesional de un ámbito filosófico homologado internacionalmente. Defendemos la tesis de que esta “Transición Filosófica” fue la consecuencia de un proceso renovador que se produjo, tanto en el ámbito de la “filosofía oficial”, ligada a la escolástica, como en la esfera de una “filosofía alternativa” relacionada desde los años cincuenta con otras corrientes del pensamiento europeo. Con esto nos oponemos tanto a los que presentan este cambio como un acontecimiento desencadenado por la “reconstrucción de la razón” y la salida de una situación oscurantista merced al exclusivo empuje renovador de los filósofos la red alternativa¹⁵ como a los que consideran que el predominio académico de la filosofía oficial no supuso en lo fundamental un freno a la creatividad filosófica¹⁶. En suma, se trata de mostrar que la “transición” fue al mismo tiempo el producto de trastocamientos producidos en la red oficial como de reagrupaciones y alianzas establecidas en la red alternativa.

Este planteamiento sociofilosófico, no obstante, choca de entrada con un obstáculo; el cometido principal de este artículo consiste en ponerlo al descubierto mostrando al mismo tiempo un modo alternativo de atacar el problema. Las presentaciones generales de la filosofía española durante este periodo 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.

Esto sucede por ejemplo, cuando se presentan las contribuciones filosóficas del mencionado periodo compartimentándolas en áreas de conocimiento o divisiones administrativo-disciplinares (Lógica, Ética, Filosofía de la Ciencia, Metafísica, etc.)¹⁷,

¹² Ibid., 158.

¹³ Ibid., 160.

¹⁴ Ibid., 160.

¹⁵ Sobre la “destibetanización” de la filosofía española gracias a la lucha emprendida por el sector alternativo, Muguerza, J., *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. México, FCE, 1990, 669.

¹⁶ Esta es la versión dada por Bueno, G., “La filosofía en España en un tiempo de silencio”. *El Basilisco*, 20 (1996), 62.

¹⁷ Este criterio es el utilizado Jiménez, A. y Maceiras, M., “Panorama actual del pensamiento filosófico español” en Maceiras Fafián, M. (ed.), *Pensamiento Filosófico Español*. Vol. II. *Del Barroco a Nuestros Días*. Madrid, Síntesis, 2002, 307-335 y Suances Marcos, M., *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*. Madrid, Síntesis, 2006, 489-493 La síntesis de Guy, A., *Histoire de la Philosophie Espagnole*, Toulouse, Université de Toulouse le Mirail, 1983, 386-427 combina la referencia a disciplinas con la distribución en “corrientes”. Por su parte, Bolado, G., *Transición y recepción: La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo / Centro Asociado a la UNED en Cantabria, 2001, combina la agrupación en “generaciones” con el reparto en disciplinas y Arroyo, F., *La Funesta Mantia. Conversaciones con catorce pensadores españoles*. Barcelona, Crítica, 1993, 7-19, mezcla la referencia a áreas disciplinares con la alusión a grupos definidos por su asentamiento geográfico.

olvidando que estas distinciones y que la jerarquía misma entre subdisciplinas y géneros filosóficos no es algo que vaya de suyo, sino que se trata de un objeto de lucha en el interior del campo filosófico¹⁸. Sin ir más lejos, desde la década de los ochenta se asiste claramente a una inversión de la jerarquía tradicional; las otrora disciplinas canónicas y dominantes (Metafísica, Historia de la Filosofía, Gnoseología, Lógica) se encuentran cada vez más relegadas ante el empuje creciente de nuevos ámbitos de investigación surgidos a la sombra de la división de áreas de conocimiento sancionada por la LRU en 1983. Éticas aplicadas, Estética y Teoría de las Artes, Teoría de la Democracia, Ciencia, Tecnología y Sociedad, Lógica e Inteligencia Artificial, Filosofía de la mente, designan algunos de estos nuevos y exitosos territorios cuyo cultivo dota de proyección mundana al filósofo profesional y lo despoja de la añeja corona del intelectual universal para adornarlo con las competencias específicas del experto (miembro de comités de bioética o de ética de los medios de comunicación, director de exposiciones o asesor de fundaciones con proyección en el mercado artístico, consultor para la planificación de la política científica, especialista en la evaluación de la

calidad democrática de instituciones, etc.). La lucha por monopolizar la definición del orden jerárquico entre las disciplinas filosóficas ha sido uno de los envites permanentes en la historia del campo filosófico español durante los últimos cuarenta años. No se puede por tanto reificar la distribución de las taxonomías disciplinares dominantes en un estado dado del campo, utilizándola para establecer las particiones del propio campo en general; hay que dar cuenta en cambio de estas taxonomías y de sus transformaciones como instrumento y blanco de los conflictos que estructuran la historia del campo.

En otros casos las visiones panorámicas de la filosofía española organizan el material distribuyéndolo en las distintas “tendencias” o “corrientes” teóricas que centran la atención principal. Así por ejemplo, resulta común presentar las aportaciones filosóficas de los años setenta¹⁹ distinguiendo entre una “escolástica” más o menos decadente o residual –aunque institucionalmente poderosa– y una tríada de orientaciones abiertas a la modernidad filosófica europea: análisis, dialéctica y “filosofía lúdica” (bautizada asimismo con otras designaciones: “nihilismo”, “neonietzscheanismo”, “pensamiento negativo”, “los malditos”, etc.)²⁰.

¹⁸ Sobre esta cuestión, Bourdieu, P., *Las Reglas del Arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Anagrama, 1997, 330-337. Lo mismo que sucede con las disciplinas filosóficas sucede con la “Filosofía” en general; no es posible dar una definición de la misma situada por encima de las contiendas del campo destinadas a monopolizar la definición legítima y con ella la administración del derecho de entrada en ese mismo campo. Sobre la definición operatoria (del tipo “entenderemos por filósofo aquél que tal y tal...”) como mera “aplicación inconsciente de una definición histórica”, *ibid.*, 332. Sobre la institución social de fronteras como establecimiento de derechos y obligaciones, Kusch, M., “The sociology of philosophical”, *op. cit.*, 29. El propio Ortega y Gasset estaba dominado por las polaridades jerárquicas filosofía prima/ crítica de la cultura y tratado sistemático/ ensayo, de modo que el primer término (dominante) en ambos casos lo representaba Heidegger (Gil Villegas, F., *Los Profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el ‘Zeitgeist’ de la Modernidad (1900-1929)*. México, FCE, 1996, 390-394).

¹⁹ Esta división en tres corrientes alternativas fue consagrada por Aranguren en un divulgado artículo publicado en *El País* el 30 de octubre de 1977. En este texto el tercer grupo aparece calificado como “postestructuralista”. La taxonomía –donde a menudo la tríada se convierte en diada, reducida a análisis y marxismo– se convirtió en tópica durante los años setenta, como muestran diversas panorámicas publicadas en la época: Díaz, E., *Notas para una Historia del Pensamiento Español Actual 1939-1973*. Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1974, 246-269; Bozal, V., “Filosofía e Ideología burguesas en España”. *Zona Abierta*, 3 (1975), 89-108; Ribas, P., “Pensamiento filosófico español” en Quintanilla, M.A. (dir.), *Diccionario de Filosofía Contemporánea*. Salamanca, Sígueme, 1976, 376-378; Tabares, J.C., “Pensamiento [Capítulo 6]” en Equipo Reseña, *La Cultura Española durante el Franquismo*. Bilbao, Ed. El Mensajero, 1977, 153-164; París, C., “Nuestra situación filosófica tras la era franquista” en AAVV., *La Cultura bajo el Franquismo*. Barcelona, Ediciones de Bolsillo, 1977, 51-61; Sádaba, J., “Breve Nota sobre la Filosofía Española Actual” en Savater, F. et Al., *Historia de la Filosofía*. Madrid, Editorial Noguer, 1978, 505-507. El vigor de esta tipología se deja sentir en obras más recientes que la recogen combinándola con el “método de las generaciones” (Ruiz de Samaniego, A.J. y Ramos, M.A., *La Generación de la Democracia. Nuevo Pensamiento Filosófico en España*. Madrid, Tecnos, 2002, 20-22).

²⁰ Esta última tendencia, que fue capaz, en los primeros años setenta, de abrirse un hueco en el espacio de atención filosófica, revestía los rasgos de una “bohemia” intelectual que trataba de elevar a concepto las experiencias de lo que entonces se llamó “contracultura”. Su vida fue relativamente efímera y los principales filósofos que la protagonizaron se han preocupado más tarde de autocomprenderse marcando fuertemente sus distancias actuales respecto a aquellas inquietudes, Savater, F., *Mira por donde. Autobiografía Razonada*. Madrid, Taurus, 2003, 171-172 y Trías, E., *El Árbol de la Vida. Memorias*. Barcelona, Destino, 2003, 303, 351-352.

Como en el caso de las disciplinas, estas categorías referidas a “corrientes” se utilizan presuponiendo que se trata de meros rótulos descriptores. Se olvida así que los límites y las fronteras que trazan han sido instituidos socialmente por los propios agentes del campo considerado, puesto que ninguno de ellos puede existir intelectualmente sin clasificar a los demás²¹. En la escena filosófica española de los años setenta, designar al otro o autodesignarse como “analítico”, “dialéctico” o “nietzscheano” no era una mera constatación; se trataba de un acto performativo que servía para descalificar o legitimar a los así designados, reconociéndolos o excluyéndolos del universo de la “auténtica filosofía”. Estas “categorías” deben tomarse en su estricto sentido etimológico, derivándolas de *katégorein*, verbo que significa “acusar públicamente”²². Si se quiere evitar la proyección incontrolada de las valoraciones indígenas, inherentes al uso de las mencionadas categorías taxonómicas, es necesario tomarlas a ellas mismas como objetos de investigación, analizando su emergencia y su función en las luchas y envites que conforman el campo filosófico del periodo considerado. Por otro lado, el uso acrítico de estas rotulaciones lleva también a olvidar que la lucha por la administración legítima de los bienes que componen el campo de producción filosófica (autores, corrientes, obras, etc..) hace que tales bienes carezcan de un significado unívoco. Dicho con un ejemplo; el hecho de que varios agentes del campo (v.g. Gustavo Bueno, Manuel Sacristán y Gabriel Albiac a la altura de 1973 y en relación con la obra de Marx; Javier Muguerza y Manuel Garrido sobre el racionalismo popperiano en 1971) privilegien la

referencia a un mismo bien filosófico no significa que el sentido, esto es, el uso o apropiación de ese bien, sean idénticos. De hecho, un aspecto principal de los campos filosóficos es el de las luchas por establecer la apropiación legítima de los bienes que circulan en él. Por ello, agrupar a estos agentes en un mismo compartimento atendiendo al bien apropiado (v.g. “dialécticos” vs. “analíticos”) es un contrasentido que conduce a estipular diferenciaciones arbitrarias. Otra cosa es el funcionamiento de estas agrupaciones como modos indígenas de clasificar a los propios y a los extraños, como instrumentos dentro de los combates que configuran el estado del campo en un momento dado²³. En esta dirección es como deben leerse las panorámicas de la filosofía española redactadas en el fragor de estos conflictos; no se trata de cartografías más o menos neutras, sino que funcionan como instancias de consagración o de rebajamiento en el interior del campo²⁴.

A VUELTAS CON EL MÉTODO DE LAS GENERACIONES

Un tercer criterio organizador del material lo constituye el “método de las generaciones”. Este procedimiento, difundido en España por Ortega y Gasset, quien lo adoptó a su vez de una tradición germánica remontable a Dilthey²⁵, ha sido sucesivamente sistematizado por Julián Marías y Laín Entralgo²⁶ y se ha utilizado asimismo para dar cuenta de los distintos grupos que conformaron la vida filosófica española entre los años 50 y el final de la Transición (“generación de 1936”, “generación de 1956” y “generación de 1968” o “jóvenes filósofos”)²⁷.

²¹ Moreno Pestaña, J.L., “La sociología de la filosofía”, op. cit., 37.

²² Bourdieu, P., *Las Reglas*, op. cit., 435.

²³ Un ejemplo de esto lo proporcionan las contiendas universitarias en torno al control de la revista *Teorema* mediados de los 70. Los “dialécticos” se quejaban de que el catedrático, director de la revista y del departamento universitario que la editaba, Manuel Garrido, los había utilizado para lanzar la publicación y rodearse de un aura de “progresismo” y “marginalidad” ante el alumnado; conseguido este objetivo, se habría deshecho de los colaboradores “dialécticos” convirtiendo a la revista en un órgano de expresión del movimiento “analítico”, convertido en la “nueva filosofía dominante” (El Corro de la Patata, “Entre el cerco y el circo: El Círculo de Valencia”. *Zona Abierta*, 3 (1975), 237-246 y Heredia soriano, A., “La libertad de pensamiento en *Teorema*”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1 (1974), 157-184.

²⁴ Sobre los manuales, antologías y panorámicas como instancias de consagración o canonización, Bourdieu, P., *Las Reglas*, op. cit., 333.

²⁵ Marías, J., *Generaciones y Constelaciones*. Madrid, Alianza Editorial, 1989.

²⁶ Laín Entralgo, P., *Las Generaciones en la Historia*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos

²⁷ Díaz, E., *Notas para una historia*, op. cit., 121, 138, 244-246; Bolado, G., *Transición y recepción*, op. cit. y Abellán, J.L., *Ortega y Gasset y los Orígenes de la Transición Democrática*. Madrid, Espasa, 2005, 278-285. Al uso y al abuso del “método de las generaciones” entre los especialistas españoles en historia de los intelectuales, se ha referido Aubert, P., “Comment fait-on l’histoire des intellectuels en Espagne?”, en Leymarie, M. y Sirinelli, J.F. (dir.), *L’histoire des intellectuels aujourd’hui*. Paris, PUF, 2003, 73-74.

No es este el lugar de desarrollar una crítica *in extenso* de la noción de “generación”. Se ha dicho que este concepto es recuperable desde la teoría del *habitus* elaborada por Bourdieu y por lo tanto desde la sociología del *habitus* filosófico²⁸, pero ello implica una serie de exigencias que la actual historiografía de la filosofía española no ha terminado de cumplir. La “generación”, esto ya lo advirtió Ortega distinguiendo lo “coetáneo” de lo “contemporáneo”²⁹, no es simplemente una unidad biológica ni concierne meramente a la coincidencia de una población en el tiempo físico. Se trata, no de una medida de la vida orgánica, sino de una cualificación del “quehacer vital”³⁰ que distingue al hombre, caído en un mundo y obligado a hacerse una vida que no le es dada. Pues bien, los nacidos en una misma “zona de fechas” y en un recorte espacial similar tendrán entonces un quehacer vital característico, dotado de una cierta “unidad de estilo”³¹, derivada del hecho de haberse formado en un mundo estructurado con un determinado trasfondo de creencias colectivas, una “comunidad de destino esencial”. Esa unidad define a una generación como agente histórico que emerge en intervalos aproximados de quince años de modo que en un mismo corte temporal vendrán a coexistir tres generaciones diferentes.

Los problemas implicados en el uso orteguiano del concepto de “generación”, transmitidos más tarde a los que, siguiendo su estela, han utilizado la misma herramienta, derivan en buena medida de la impronta “histórico-romántica” que pervive en la articulación diltheyana de concepto³².

En primer lugar, se tiende a identificar el mundo compartido por los miembros de una generación

con un “mundo de convicciones”, una suerte de cosmovisión común, no con las condiciones sociales que estructuran, a través de un proceso de interiorización, los esquemas productores de creencias y de prácticas, esto es, el *habitus*. Es decir, se habla de “generación” invocando la referencia a una “visión del mundo” o “espíritu de la época”, dando por sentado aquello mismo que hay que explicar³³, esto es, la reconstrucción de las condiciones de existencia compartidas (familiares, escolares, de clase, etc.) que permiten identificar un *habitus* generacional. De este modo la “generación” aparece como una instancia independiente respecto a la situación social concreta.

En segundo lugar, el mundo se tiende a concebir como “totalidad de sentido”, abarcando a todos los individuos que comparten una experiencia vital análoga en un espacio semejante y en una misma “zona de fechas”. No se tiene en cuenta la condición plural de los mundos sociales, el hecho de que los agentes no viven en un único mundo, sino en una diversidad de “campos” no homogeneizables, con cadencias temporales mutuamente asincrónicas³⁴ y que implican ámbitos de posibilidad y sistemas de disposiciones diferentes (campo económico, político, campos de producción cultural, etc.). Para agrupar las biografías individuales en clases de biografías afines es necesario reconstruir con cierto detalle el estado de los campos sociales correspondientes. Por otro lado se enfatiza el consenso de los miembros de una generación a los que se ve empeñados en una misma empresa intelectual, minusvalorando la dimensión del conflicto, las luchas que conforman los microcosmos donde los productores intelectuales compiten

²⁸ Mauger, G. “Postface” a Mannheim, K., *Le Problème des Générations*. Paris, Nathan, 1990, 99-115. Un excelente ejemplo de esta recuperación —a partir de la sofisticada versión del concepto de « generación » dada por Karl Mannheim— y de su aplicación en un estudio concreto la ofrece el trabajo de Gil Villegas, F., *Los profetas y el mestas*, op. cit., 95-101.

²⁹ Ortega y Gasset, J., *En Torno a Galileo*. Madrid, Revista de Occidente, 1959, 49-40.

³⁰ *Ibid.*, 55.

³¹ *Ibid.*, 40.

³² En el caso de Karl Mannheim, la filiación weberiana y marxiana, que le permite introducir la mediación de la “situación social” y la atención a la diversidad de “esferas de valor” que componen el mundo social, esta impronta romántica aparece corregida, de modo que su noción de “generación” resulta mucho más actualizable para el análisis social de la producción filosófica.

³³ Bourdieu, P., “Postface” a Panofsky, E., *Architecture Gothique et Pensée Scolastique*. Paris, Minuit, 1967, 4; en una línea próxima, véase Collins, R., *Sociología de las filosofías*, op. cit., 110.

³⁴ La noción orteguiana de “generación” sigue presa de una operación, de matriz hegeliana, que Althusser denominó “corte de esencia”: “operación intelectual por la cual se opera, en cualquier momento del tiempo histórico, un corte vertical, un corte tal del presente que todos los elementos del todo revelados por este corte estén entre ellos en una relación inmediata que exprese inmediatamente su esencia interna” (Althusser, L., “Los defectos de la Economía Clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico” en Althusser, L. y Balibar, E., *Para Leer el Capital*. México, Siglo XXI, 1974, 104).

por hacerse oír y por monopolizar la definición y apropiación legítima de los bienes filosóficos³⁵.

En tercer lugar y aun rechazando, como hace Ortega, la mera noción biológica de “edad”, se sigue preservando una presentación esencialista de la “generación”³⁶. Se considera apriorísticamente que la distancia entre generaciones es *ea ipsa* estable, como si se tratara de una variable independiente, no afectada por variaciones³⁷. Pero, ¿no es cierto que entre unas generaciones las condiciones de vida se mantienen relativamente estables mientras que en otros casos esas condiciones sufren importantes transformaciones?; ¿no depende la distancia intergeneracional en cada circunstancia del tipo de organización social y del campo considerado?; ¿acaso se mantiene idéntica la distancia entre jóvenes y viejos en todo el transcurso histórico de los mundos sociales?

Por último, se hace necesario distinguir entre la “generación” como unidad asumida e interpreta-

da conscientemente en el curso de las interacciones sociales (“generación para sí” o “ideología de la generación”) y la “generación” entendida como sistema de disposiciones incorporadas y generadoras de prácticas similares (“generación en sí” o “*habitus* de generación”)³⁸. Este distingo es fundamental; sin embargo la mayoría de los historiadores del pensamiento español no suele hacerlo. Casi siempre se habla de “generación” en términos de “ideología de generación”, es decir, describiendo grupos que conscientemente irrumpen en la vida pública asumiendo un proyecto común y haciendo valer su condición de “novedad” en el escenario intelectual, “heresiarcas” que transgreden el “viejo” orden instaurado arrojándose el atributo de la “juventud”³⁹. Al no tener en cuenta esta diferencia entre “generación en sí” y “generación para sí”, los historiadores incurren a menudo en inconsistencias y contrasentidos⁴⁰.

³⁵ Sobre esta centralidad del conflicto junto a las cadenas de transmisión maestro-discípulo, Collins, R., *Sociología de las filosofías*, op. cit., 6-7.

³⁶ “Cada generación representa un trozo esencial, transferible e irreparable del tiempo histórico, de la trayectoria vital de la humanidad” (Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, op. cit., 52).

³⁷ Una crítica a la “edad” como variable sociológica independiente puede encontrarse en Bourdieu, P., “La ‘juventud’ sólo es una palabra” en *Cuestiones de Sociología*. Madrid, Istmo, 2000, 142-153.

³⁸ Mauger, G., “Postface”, op. cit., 109-110.

³⁹ Está por escribir, en el caso español, una historia de las luchas simbólicas por apropiarse de la “juventud” como propiedad distintiva en el campo intelectual. Esa historia pasaría sin duda por el grupo de intelectuales que, en paralelo con los “dreyfussards” franceses, constituiría en torno al 98 y a los sucesos de Montjuich, la “generación del 98”, fundando en 1901 un órgano periodístico titulado precisamente *Juventud*. Otro episodio de esta historia lo compondría la apropiación de lo “juvenil” en la ideología y la cultura falangistas, continuando con las revueltas universitarias de 1956 en torno al prohibido “Congreso de Escritores Jóvenes”, y ya en el campo filosófico, con la fundación de las “Convivencias de Filósofos Jóvenes” en 1963 por un grupo de discípulos de Sergio Rábade; el despliegue de la generación de “jóvenes filósofos” en los años setenta y la presentación pública del grupo “neonietzscheano” en un seminario celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid durante el curso 1971-1972. El volumen que recoge las intervenciones de ese encuentro recuerda que “tal vez resulte significativo advertir que casi todos los colaboradores de este volumen tienen una edad inferior a treinta años” (Trías, E. et al., “Presentación” a *En favor de Nietzsche*. Madrid, Taurus, 1972, 7).

⁴⁰ Abellán, J.L., *Ortega y los Orígenes*, op. cit., 29-300, se ve obligado a trastocar la secuencia orteguiana de 15 años estipulando una generación de 1936 (nacidos hacia 1920), otra de 1956 (nacidos hacia 1925) y otra de 1968 (nacidos hacia 1940). Entre la primera y la segunda transcurren veinte años; la de 1968 se identifica casi en su totalidad con los “neonietzscheanos”, lo que no deja de ser abusivo. Por otro lado se refiere a una generación de 1939 compuesta por intelectuales en el exilio. Por su parte, Bolado, G., *Transición y recepción*, le achaca a Abellán haber confundido parte del “grupo de posguerra” (generación de 1956), con la de los “jóvenes filósofos” (generación de 1968). Duda en considerar como verdadera “generación” al grupo de posguerra, “por su orfandad, su carácter autodidacta y su incapacidad para proyectar y desarrollar empresas en común” (aquí se advierte de nuevo la confusión entre “generación en sí” y “generación para sí”, con el riesgo añadido de reificar o personalizar los colectivos identificados). Por último realiza agrupamientos que resultan, cuando menos, sorprendentes, incluyendo a autores como López Quintás, Sacristán y Montero Moliner en el mismo conjunto generacional. Mención aparte merece el interesante trabajo de Flórez Miguel, C., “Panorama de la vida filosófica en España, hoy” en Heredia Soriano, A. (ed.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1978, 119-144. En él se combina el método de las “generaciones” con la teoría de los “colegios invisibles” desarrollada por J. S. Price. El problema es que los “colegios invisibles” se especifican a partir de imágenes de grupo propagadas y creadas a través de la prensa, con lo cual se vuelve a dividir el panorama filosófico a partir de rótulos fabricados conscientemente por los propios agentes que pugnan en el campo (“neotomismo”, “analíticos”, “dialécticos” y “neonietzscheanos”), a los que se añade un nuevo rótulo (“academicistas”, constituido por los grupos concentrados respectivamente en torno a Sergio Rábade, Montero Moliner y Pedro Cerezo).

No es posible por tanto hablar en rigor de “*habitus* de generación” sin reconstruir las estructuras que han conformado el campo filosófico español entre 1963 y 1990. Esto exige analizar y poner en relación transformaciones que tienen lugar en campos muy diversos: el sistema educativo y universitario, teniendo en cuenta las variaciones en el aflujo de estudiantes y la capacidad del sistema universitario y laboral para absorberlas; el campo religioso, importante ámbito de procedencia e inserción de los filósofos profesionales en esta época y que, en el contexto del tardofranquismo, funcionaba como un sustituto de la política para el pluralismo y el debate intelectual⁴¹; el campo de la producción editorial y de los medios de comunicación⁴², con sus procesos de expansión y contracción; el campo político e ideológico y finalmente el espacio social propiamente dicho, donde se diferencian las clases y las fracciones de clase.

EL PROBLEMA DEL REDUCCIONISMO

En este análisis resulta imprescindible tener en cuenta la autonomía relativa de los campos considerados. El campo filosófico no es la mera expresión de poderes externos (intereses ideológicos, posiciones de clase o partidismos políticos); toda toma de posición en el mismo exige un trabajo de censura, de puesta en forma, de elaboración de la experiencia social a partir del capital filosófico obtenido y del “menú” de alternativas filosóficas disponibles⁴³. Este grado de autonomía, común a microcosmos sociales como las ciencias y la filosofía, varía de un campo a otro y también entre las distintas configuraciones históricas de un mismo campo; es lo que Bourdieu denomina “coeficiente de refracción”⁴⁴.

Entre los filósofos españoles, recelosos por principio a toda objetivación sociológica de su discurso –tachada de “reduccionismo sociologista”–, no es raro encontrar, en particular entre los que se experimentan como marginados dentro del campo,

⁴¹ Sobre esta circunstancia en los países católicos y de régimen autoritario, Oltra, B., *Pensar en Madrid. Análisis sociológico de los intelectuales políticos de la España franquista*. Madrid, Editorial Euros, 1976, 172.

⁴² En el caso de los campos editorial y mediático, lo decisivo ha sido la transición, a veces en las mismas editoriales, de una producción de vanguardia muy ligada a la radicalización intelectual antifranquista –como se advierte en el boom editorial del ensayo a partir de mediados de los 60, tras la Ley de Prensa de 1966– a una producción más comercial donde la filosofía funciona como un sucedáneo “chic” de la autoayuda (las obras de Marina, los infinitos ensayos sobre “saber vivir” al estilo de Sádaba, los artículos de Ángel Gabilondo en *Psychologies*) o como una elaboración teóricamente prestigiosa de los temas de actualidad social y política (las virtudes públicas y la ciudadanía, el nacionalismo, el multiculturalismo, la incidencia de los medios de comunicación en la vida cotidiana. etc.). En el trasfondo de esta transición se sitúa la crisis económica iniciada a mediados de los 70, la elevación de los costes financieros y la tendencia creciente –desde los años 80– a la concentración empresarial en grandes grupos editoriales de carácter multinacional. En esta misma deriva hay que subrayar la expansión de una “filosofía mediática”, destinada a los profanos, donde los distintos grupos de comunicación pugnan por hacerse con sus propios filósofos proyectándolos en la prensa, la radio y la televisión. Sobre el boom ensayístico politizado desde los 60 (en Ariel, Taurus, Cuadernos para el Diálogo, Siglo XXI, Anagrama, editoriales católicas progresistas, etc.), Moret, X., *Tiempo de Editores. Historia de la Edición en España 1939-1975*. Barcelona, Destino, 2002, 264-358. Sobre la presencia de filósofos en *El País* y en el grupo PRISA durante las décadas de los 70 y 80, Negró Acedo, L., *El Diario ‘El País’ y la cultura de las élites durante la Transición*. Madrid, Foca 2006. Sobre la aparición de una “filosofía mediática” puede contrastarse el caso de Francia en Pinto, L., *La Vocation et le Métier de Philosophe. Pour une Sociologie de la Philosophie dans la France Contemporaine*. Paris, Seuil, 2007, 126-130.

⁴⁴ Bourdieu, P., *La Ontología Política de Martin Heidegger*. Barcelona, Paidós, 1991, 14. Sobre el “error del cortocircuito”, derivado de olvidar esta autonomía relativa, Bourdieu, P., *Les Usages Sociaux de la Science*. Paris, INRA Éditions, 1998, 14; Bourdieu, P., *Homo Academicus*, Paris, Minuit, 1984, 95 y Bourdieu, P., *Cosas Dichas*. Barcelona, Gedisa, 1993, 98-99. Sobre los “sociologismos” “eliminativo” y “reductivo”, que anulan la relevancia propia del discurso filosófico, Kusch, M., “The sociology”, op. cit., 30-32. El desmarque de Collins respecto al reduccionismo puede seguirse en Collins, R., *Sociología de las filosofías*, op. cit., 2-3. Un intento de confeccionar un programa de historia social y económica de la filosofía española sobre bases próximas a Goldmann y Lukacs puede encontrarse en Jerez Mir, R., “Hacia una Historia Social y Económica de la Filosofía Española: Problemas de método e información” en Heredia Soriano, A. (ed.), *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1982, 147-166: 147-166. En este trabajo la filosofía es asimilada a una ideología condicionada en última instancia por la infraestructura económica y por su función en la lucha de clases, aun admitiendo la autonomía relativa y la causalidad circular del plano ideológico respecto al plano objetivo. Siguiendo un enfoque gramsciano pero limitándose a la historia del campo ideológico (no al filosófico), hay que destacar el antiguo trabajo de Oltra, B., *Pensar en Madrid*, op. cit.

verdaderos ejercicios de “terrorismo intelectual”, consistente en reducir la posición filosófica del rival a la mera expresión de posiciones ideológicas o de intereses de clase. Esta tendencia, que se hace más probable a medida que nos acercamos a los sectores que se consideran dominados dentro del universo filosófico, es lo que se ha bautizado con el nombre de “ley del jdanovismo”⁴⁵. Un error asociado asimismo con esta disposición es la tentación de concebir las elecciones adoptadas en el campo filosófico con maniobras estratégicas conscientes guiadas por móviles más o menos conspirativos. La preferencia de un maestro por un discípulo y no por otro, el respaldo de un candidato en una oposición, la publicación en una editorial o en un medio de comunicación determinado, la organización de un congreso o la redacción de una reseña elogiosa o denigratoria no serían elecciones antepredicativas derivadas de un *habitus* emplazado en una trayectoria, sino que derivarían en todos los casos de un cálculo deliberado y más o menos cínico, destinado a incrementar el propio peso específico en el campo filosófico⁴⁶. Este modo de razonar polémico y conspirativo, habitual en el medio académico, tiende a abusar de los argumentos *ad hominem*, valiéndose de un léxico peculiar que hace referencia a la intervención de “mafias” y “lobbies”, clientelismos y padrinzagos⁴⁷. Se trata de una consecuencia de objetivar unilateralmente el universo filosófico, un proceder por otra parte habitual en los campos académicos; los rivales actuarían siempre a partir de móviles inconfesables; los fracasos de los que pertenecen al propio bando serían siempre el resultado de arteras maniobras orquestadas por el enemigo; de este modo los microcosmos sociales aparecen gobernados por una suerte de omnipresente “teleología subjetiva”, análoga a la que funciona en el pensamiento mágico⁴⁸. Frente a esta orientación, el análisis deberá, en consonancia con el mandato spinozista (“no reír, no lamentar, no odiar sino comprender”), no ya prescindir de semejantes explicaciones, sino situarlas como expresiones, en el plano de la experiencia vivi-

da, de las estructuras propias del campo y de su confluencia en una trayectoria.

UN DISPOSITIVO DE CATEGORÍAS ALTERNATIVAS

La sociología de la producción filosófica ofrece una panoplia de útiles conceptuales que permiten reconstruir reflexivamente el proceso de estructuración del campo filosófico español en las últimas décadas. Esos conceptos (v.g. “capital” y “especies de capital”, “campo”, “habitus”, “homología de posición”, “illusio”, “red”, “rituales de interacción”, “energía emocional”, “institución social de fronteras”, “sociologismo anómalo”), no siempre armonizables debido a su dispar procedencia teórica, permiten en cualquier caso 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.

Quizás convenga, aunque sea brevemente, especificar el sentido de algunos de estos conceptos que estamos utilizando, al menos de los más importantes para nuestro proyecto de investigación en curso. En primer lugar la noción de *habitus*. Ésta remite a una antropología disposicional, de origen fenomenológico y en último término aristotélico, que trata de esquivar algunas dicotomías teóricas preestablecidas (sujeto/ objeto, libertad/ determinismo, espontaneidad/ receptividad, espíritu/ materia, etc.). El *habitus* es una matriz de disposiciones que actúan como esquemas organizadores de la acción y del pensamiento en los agentes sociales considerados. Esas disposiciones son el resultado de la trayectoria seguida por el agente en el interior de los mundos sociales que va atravesando, desde el medio familiar y escolar hasta el ámbito de su actividad profesional o política. Por decirlo rápida e intuitivamente, el *habitus* de un filósofo *insider*, dedicado preferentemente a la enseñanza académica y al estudio y comentario de los textos que forman su tradi-

⁴⁴ Sobre el “grado de autonomía” y los factores que intervienen en los “procesos de autonomización” de los campos científicos, frente al *Strong Program* en sociología de la ciencia, Bourdieu, P., *Science de la Science et Reflexivité*. Paris, Raisons d’Agir, 2001, 95-103.

⁴⁵ *Ibid.*, 116 y Moreno Pestaña, J.L., “La sociología de la filosofía”, *op. cit.*, 21.

⁴⁶ Una muestra de este estilo de razonamiento la ofrece El Corro de la Patata, “Entre el cerco y el circo”, *op. cit.*

⁴⁷ Bourdieu, P., *Homo Academicus*, *op. cit.*, 13-15, 23.

⁴⁸ Elias, N., *Compromiso y Distanciamiento. Ensayos de Sociología del Conocimiento*. Barcelona, Península, 78-90.

ción no coincide con el del filósofo vanguardista o *outsider*, empeñado en romper con los moldes universitarios y proyectado en los medios de comunicación.

Por otra parte convendría decir algo sobre el concepto de “campo”. Éste designa un espacio de actividad, simbólica en nuestro caso (“el campo filosófico”). El “campo” está constituido por los agentes que intervienen en él a título de productores. El campo está modelado por los agentes a partir del *habitus* que rige su acción, pero al mismo tiempo el *habitus* resulta moldeado por las estructuras del campo. En este estudio se trata preferentemente de los “filósofos profesionales”, pero también de las instituciones en las que éstos se insertan (centros de investigación y docencia, revistas, editoriales, sociedades, etc.). No se trata de un territorio homogéneo sino que se encuentra jerarquizado según el grado de fuerza social detentado por los agentes. A esta fuerza social la denominamos “capital”. El “capital” puede ser de especies muy diversas, desde el capital intelectual (grado de reconocimiento por los pares) hasta las diversas formas conformadas por el capital académico (poder institucional universitario), cultural (literario, científico, religioso, histórico-filosófico, etc.), social (relaciones movilizables dentro del campo), mediático o político. El campo, como sucede con el espacio fonemático estudiado por los lingüistas, es un ámbito de diferencias, porque la posición de cada agente en él se define por diferencia respecto a las de los demás. Pero se trata también de un “campo de batalla”, donde los agentes pugnan entre sí, no sólo por ocupar las posiciones preponderantes, sino por definir los criterios legítimos que permiten jerarquizar a los productores y a los bienes producidos en el campo. Puede darse el caso de que un sector del campo sea dominante en una especie de capital (por ejemplo en el capital intelectual) y dominante en otra (por ejemplo el capital académico). En cualquier caso, la historia del campo es la historia de las luchas para conservar o subvertir los principios que lo jerarquizan. En este proceso es fundamental la relación del campo considerado –el filosófico en nuestro caso– con otros campos adyacentes (político, religioso, educativo, económico, mediático, etc.), de modo que un agente puede valerse de la posición semejante que ocupa en dos campos distintos (“homología de posición”) y aprovecharla para ganar bazas en alguno de ellos. En cualquier caso, todos los agentes que forman parte del campo están proyectados, inmersos prácticamente en los envites que

lo conforman y permiten su reproducción. Esta inmersión prerreflexiva o creencia colectiva constituye la *illusio* o “energía emocional” que los productores invierten en los bienes y rutinas que componen el campo. Esto se ve, por ejemplo, en el apego y la familiaridad de los filósofos con el *corpus* de textos y el panteón de autores que conforman su tradición, en la efervescencia intelectual que experimentan al entrar en contacto con los “maestros”, al intervenir como ponentes en un congreso o al participar en un seminario o un debate de su disciplina. Por último, el campo funciona como un mercado donde los productores engendran bienes destinados a ser consumidos por un público. Así por ejemplo, un filósofo dedicado a la producción de manuales escolares y de monografías eruditas no tiene el mismo público que otro orientado más bien a escribir ensayos y artículos periodísticos.

Si el “campo” hace referencia al espacio de simultaneidad en el que se mueven los productores, la “red” designa más bien el eje diacrónico e intergeneracional que une entre sí a maestros y a discípulos en una secuencia más o menos larga. La relación “maestro-discípulo” es fundamental para entender el modo de sociabilidad característico de la vida filosófica. Las redes están tejidas por las ramificaciones complejas a las que da lugar este tipo de interacción, donde los maestros más influyentes ocupan los nódulos principales, es decir, los que ocupan el centro de atención del debate filosófico. La continuidad o la ruptura de una red no es un proceso que vaya de suyo; depende de las interacciones entre los miembros que la componen. Esas interacciones adoptan unas formas sociales rutinizadas y más o menos codificadas –los congresos, los seminarios de discusión, las oposiciones a cátedra, los viajes de formación a centros extranjeros, el encuentro con grandes maestros, los homenajes a celebridades filosóficas, etc. Se trata de rituales de interacción en el curso de los cuales los filósofos movilizan el capital detentado e invierten su “energía emocional”. Si el ritual se cumple con éxito, el filósofo verá acrecentada su *illusio* en los envites del campo, su entusiasmo intelectual y su implicación en la red de pertenencia. Si el ritual se salda con fracaso el filósofo ve aminorada su efervescencia creativa; puede tender a romper con la red de origen buscando reinvertir su capital en otra con mejores perspectivas, puede hacer de la necesidad virtud rebajando sus expectativas o puede quedar relativamente aislado en la periferia del espacio de atención.

Una dimensión muy importante en la vida intelectual propia de los campos filosóficos es el trabajo continuo para instituir o desestabilizar las fronteras establecidas, de modo que la estructura jerarquizada de los bienes que circulan en el campo dista de ser rígida. Los que detentan las posiciones dominantes en el campo tienden continuamente a reafirmar las fronteras instituidas en él –por ejemplo entre filosofía y ciencia, filosofía y literatura, autores principales y autores secundarios, disciplinas nobles y disciplinas subordinadas, etc.– mientras que los que ocupan las regiones dominadas tienden a cuestionarlas buscando redefinir los principios que jerarquizan al campo.

Esta sumaria presentación de algunos de los conceptos más recurrentes en este estudio no pretende ofrecer una definición cerrada y completa de los mismos. El interés de tales nociones no está en su significado intrínseco y abstracto, sino en su valor como herramientas para orientar la investigación empírica. Se trata de conceptos abiertos cuyo contenido sólo puede rellenarse a través de las pruebas y ejemplos que compondrán este estudio.

CONCLUSIÓN: PROTOCOLOS PARA UNA HISTORIA ACTUAL DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

El proyecto en curso, que se apoya principalmente en el análisis pormenorizado de los indicadores relativos a una muestra de cincuenta filósofos españoles nacidos entre 1927 y 1955⁴⁹, explora tres niveles distintos de consideración. En primer lugar, el examen de la relación entre el campo filosófico y el espacio social (sistema educativo, campo religioso), en un periplo que abarca desde el final de la década de los cincuenta hasta el comienzo de la década de los setenta. En segundo lugar se propone un análisis de la estructura interna del campo filosófico y de su evolución entre el periodo inmediatamente posterior a la revuelta de 1956 y la consoli-

dación de la Transición Democrática a mediados de los años ochenta. Precizando algo más la cronología, el comienzo podría situarse hacia 1963 –recién iniciadas las sesiones del Concilio Vaticano II, de tanta influencia en el universo filosófico español-, coincidiendo con la refundación de la *Revista de Occidente* y la puesta en marcha de *Cuadernos para el Diálogo*. El periplo terminaría a comienzos de la década de los noventa, tras la conquista del Instituto de Filosofía por los discípulos de Aranguren (1986) y la fundación de la revista *Isegoría* (1990). Por último, intercalándolo con el análisis de la estructura del campo, se afronta el estudio comparado de los agentes que ocupan las distintas posiciones en él, rastreando el perfil de sus *habitus* a partir de las especies de capital prevaletentes en cada caso, la tipología de las trayectorias y la morfología de los rituales de interacción que los integran en diversos nódulos intergeneracionales.

En una primera parte de este proyecto se examina la relación entre campo filosófico y espacio social entre el Tardofranquismo y el final de la Transición a través del papel mediador o de filtro que desempeñaron por una parte el sistema educativo y por otra el campo religioso. La aparición de un cuerpo de filósofos profesionales cuyo medio de vida es fundamentalmente la enseñanza, depende de la existencia de un sistema escolar que incluye a la filosofía entre los contenidos que deben transmitirse. Esto se produce básicamente en los niveles de la educación superior y universitaria. La variación en el flujo de estudiantes y en el currículo escolar, dependiente a su vez de condiciones socioeconómicas que incidieron en el sistema educativo, intervino decisivamente en el reclutamiento profesional de los filósofos. Al mismo tiempo, en el caso español y en la época considerada, uno de los ámbitos principales de intervención política lo constituyó precisamente la Universidad. Por su parte, el campo religioso y los cambios que lo alteraron en el curso de los años 60 y 70, incidieron decisivamente en el des-

⁴⁹ La cifra de 50 es suficientemente elevada como para contener filósofos de regiones muy diversas del campo y suficientemente reducida como para habilitar su manejo. La técnica utilizada para seleccionar a estos 50 autores es similar a la que emplea Randal Collins (Collins, R., *Sociología de las filosofías*, op. cit., 60-61). Se ha escogido una muestra basada en la “notoriedad”, es decir, en la frecuencia de aparición de los nombres propios en un amplio conjunto de obras de referencia (panoramas generales de la filosofía española reciente, diccionarios, monográficos de revistas, libros de homenaje, estados de la cuestión). Una vez establecido el *ranking* de nombres, se han establecido informes individualizados de cada filósofo con datos relativos a su capital académico, intelectual, político, edad, origen geográfico, trayectoria escolar y procedencia social. En este trabajo los datos serán sometidos a una explotación cualitativa; el análisis cuantitativo está en curso de elaboración conjuntando esta muestra de 50 filósofos españoles nacidos entre 1927 y 1955 con otra paralela de algo menos de 50 nacidos aproximadamente entre 1900 y 1927 y analizados por el Dr. José Luis Moreno Pestaña.

tino de la filosofía y en la vocación de los filósofos durante esta etapa. Este dominio también constituyó uno de los principales ámbitos de socialización política para los filósofos profesionales de esta época. Puede afirmarse entonces que los campos educativo y religioso actuaron como elemento mediador entre las transformaciones del espacio social (de las clases y fracciones de clase) y las que afectaron al campo filosófico. Al mismo tiempo, Universidad e Iglesia funcionaron como esferas de socialización política para buena parte de los filósofos que, en esa circunstancia histórica, empezaban a ocupar el centro del debate intelectual.

La parte principal del proyecto se dedicará al análisis del campo filosófico durante el periodo considerado. Se combina una aproximación más estructural, intentando diferenciar las redes y los nodulos que protagonizaron la “Transición filosófica”, así como las diversas especies de capital implicadas, con un enfoque más interaccionista, centrado en el estudio de las trayectorias. Por un lado se abordará el

estudio de la “red oficial” centrándose en los grupos que protagonizaron su reestructuración. Aquí se distingue entre un academicismo ortodoxo (nódulos opusdeísta y rabadesiano) y un academicismo heterodoxo (los nodulos de Bueno en Oviedo y de Garrido en Valencia). Por otro lado, se pasará revista a lo que denominamos “red filosófica alternativa”. Aquí se distingue entre un extenso “nódulo Aranguren”, constituido por tres polos o regiones diferentes (religioso-escatológica, científico-crítica y artístico-trágica) y un núcleo de radio menor, constituido por el “nódulo Sacristán”. Se trata de ofrecer una interpretación de la “Transición filosófica” distante a la vez del “rupturismo emergentista” (la “normalización filosófica” española sería un *novum* engendrado por los filósofos de la red alternativa) y del “revisionismo continuista” (la “filosofía oficial” avalada por el régimen no habría supuesto un obstáculo decisivo para la homologación internacional de nuestra producción filosófica).