

La filosofía universitaria española

Historia de una falsa conciencia

Gonzalo VELASCO ARIAS

Universidad Camilo José Cela

Introducción

Esta comunicación nace de una triple y solo en primera apariencia prosaica motivación. En primer lugar, busca si no dar una respuesta, al menos revolve argumentativamente contra esa insistente pregunta que hemos de sufrir los integrantes del ramo de las “artes y las humanidades” cuando se nos inquiere —por no decir que se nos increpa— sobre la utilidad de nuestras disciplinas. Esa pregunta se formula con especial desconfianza cuando se trata de la filosofía. Más concretamente, me preocupa la cierta dificultad de los afectados para defender su puesto de trabajo, su beca de investigación y la bolsa de viajes que su universidad de destino o entidad financiadora le concede para posibilitar su participación en los foros internacionales especializados. En relación a ello, la segunda de las cuitas que me anima a reflexionar en estos términos es la cierta insatisfacción que experimento al leer buena parte de los alegatos de defensa ante la sociedad publicados por los filósofos académicos españoles en los periódicos de tirada nacional. En tercer y último lugar, es mi intención contribuir a desvelar y denunciar una actitud común entre muchos de los integrantes de este campo académico, que oscilan entre el lamento nostálgico y distante por ejercer su labor profesional en un medio político y social hostil a la especulación filosófica, y la dulce complacencia que brinda el abandono a la participación acrítica en los rituales de interacción internos al propio campo.

Como avanzaba, la vulgaridad de estos desvelos es solo aparente pues, como no le será ajeno al lector avezado, en ellos están en juego dos de las cuestiones fundacionales de la filosofía: por una lado, la pregunta por su propia razón de ser; por otro, la del lugar que ha de ocupar en el orden de los saberes, cristalizado institucionalmente en la organización universitaria. No en vano, sería un recurso ortodoxo y conforme a la norma de la tradición apelar a los textos clásicos que los principales referentes del canon moderno y contemporáneo han dedicado a estos interrogantes. Al acometer en lugar de ello un análisis del argumentario

esgrimido por los filósofos universitarios en la prensa generalista, busco diagnosticar el estado de la autoconciencia de nuestra academia que, adelante, oscila entre su representación como intelectual implicado en los problemas sociales, y la defensa de su papel como engranaje esencial en el entramado educativo. Para acometer este diagnóstico, y siguiendo el tipo de estudios que en los últimos años han acometido desde la Universidad de Cádiz los profesores Francisco Vázquez y José Luis Moreno Pestaña, evitaré apoyar mi exposición en la utilización acrítica de taxonomías engendradas en el mismo campo que busco considerar, lo que conllevaría que los elementos que constituyen el objeto a analizar se convertirían, a su vez, en instrumentos de análisis¹. Emplearé para ello algunas categorías de la sociología de la filosofía empleada por estos autores, inspirados a su vez en los trabajos de Randall Collins y de Pierre Bourdieu.

Ideología de las alegaciones en defensa de la filosofía

El género contencioso es el propiamente inherente la filosofía desde la revolución ilustrada. La novedad introducida por la Ilustración, como sabemos bien, radica en que el fiscal del proceso es la propia razón, que se acusa, juzga y defiende a sí misma. Los alegatos en defensa de la filosofía, sin embargo, surgen por ataques externos al propio ejercicio de la razón, que vulneran la producción autocrítica que la institución universitaria, en principio, está destinada a garantizar. Ese es el principal motivo por el que toda una generación de profesionales de la filosofía se ha prodigado en las tribunas periodísticas de las que son habituales colaboradores. Como más adelante comentaré, el cultivo habitual de esos espacios de publicación implica tanto una cierta concepción del deber del filósofo ante la sociedad, como el papel jugado en una cierta idea de cultura ligada al proceso histórico de la Transición democrática española.

Con fines meramente propedéuticos, propongo la siguiente clasificación de los argumentos destilados en los últimos años: los artículos que defienden la utilidad de la filosofía, con muchos matices a lo que se entiende por “utilidad”; aquellos que sostienen la radical incompatibilidad de la filosofía con objetivos de eficiencia y utilidad, incluso en su traslación al plano social; los que lamentan la desaparición inexorable de una cultura ilustrada de retrato sumamente indeterminado, en la que la filosofía habría tenido su hábitat más propio.

Seguramente sea la profesora Adela Cortina quien de modo más tenaz haya intervenido en favor del primer tipo de argumento. Desde su preocupación por la calidad de la educación como único camino hacia la libertad, así como de la preservación de la Ética² en los planes de estudio de la enseñanza secundaria, sus tesis persiguen legitimar la importancia funcional de la filosofía en las sociedades contemporáneas. En su artículo *¿Es posible innovar en Humanidades?*³, la profesora Cortina se enfrenta al concepto de “innovación”, con el que las políticas públicas están revistiendo su exigencia de eficacia productiva y rentabilidad a la investigación académica. Reconoce allí lo que de problemático tiene exigir a las Humanidades que su producción de conocimiento deba ser trasladada al tejido socioeconómico para hacerlo

¹ Vázquez García, Francisco, *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid, 2010.

² Este artículo considera tan solo el debate en torno al papel de las Humanidades en general y de la Filosofía en particular en los sistemas universitarios. Excluimos de nuestro análisis los textos que estos mismos autores han dedicado a la calidad de la educación secundaria y al papel de las asignaturas de Ética e Historia de la Filosofía en los currículos de la Enseñanza Secundaria Obligatoria y del Bachillerato.

³ Cortina, Adela, “¿Es posible innovar en Humanidades?”, *El País*, 15/07/2013.

más competitivo, pero tampoco descarta que sea una competencia ajena a las disciplinas humanísticas. La innovación, explica la catedrática de la Universidad de Valencia, es un híbrido entre la invención (la generación de una idea) y mercado (su puesta en valor), algo que —como reconoce la CRUE— las humanidades hacen en el terreno de la producción cinematográfica, discográfica, audiovisual, editorial; en museos y fundaciones; en educación, preservación del patrimonio histórico, turismo y medios de comunicación⁴. Como ejemplos concretos, se sugiera la fructífera simbiosis entre la arqueología y las empresas de construcción, o entre la filosofía como catalizadora de “la fecundidad social de una organización”. Cortina defiende que “innovar en ese sentido no es mancharse las manos” pero, reconociendo el carácter problemático de esta posición, se apresta a puntualizar que la verdadera aportación de las Humanidades estriba en “reforzar vínculos humanos, generar cultura, crear ese humus desde el que es posible el cultivo de las personas y de los ciudadanos, potenciar las raíces valiosas sin las que las sociedades quedan desarraigadas”.

Precisamente por su innegable prudencia, el resultado de la alegación de la profesora Cortina resulta contrario a sus propios fines: por un lado, reivindica moderadamente la capacidad de las Humanidades para innovar, pero reconociendo implícitamente un margen de incompatibilidad y, por tanto, de ineficacia. Por otro, asocia esa innovación a una concepción de la “alta cultura” construida desde las instituciones, precisamente, con fines de comercio e identidad hacia el exterior: el cine, el patrimonio, el turismo. Como más adelante defenderemos, la idea de cultura no debe darse por supuesta: antes bien, resulta una tarea urgente para la filosofía *disputar* el significado de este término. Por último, tras su intento de cuadrar el círculo, la académica de las Ciencias Morales y Políticas reconoce con cierto alivio que lo propio de las humanidades es una suerte de fomento de los vínculos ecuménicos, en una declaración no exenta de ambigüedad que cede a la falacia de reconocer para las humanidades la exclusividad de la buena sociabilidad humana.

Esta última falacia, argüida ante la no menos falaz amenaza de eliminar las materias filosóficas del currículo de la enseñanza secundaria por considerar “transversales” sus contenidos, es un lugar ciertamente común en los alegatos de los profesionales de la filosofía. Cortina incide especialmente en ellos al referirse a la ética: “conocer las tradiciones [éticas] y aprender a discernir entre ellas es, pues, de primera necesidad para asumir responsablemente actitudes morales, para poder dialogar con otros sobre problemas éticos, para innovar”⁵. Parece hacerse entender así que solo conociendo las escuelas éticas —que, por otro lado, no son sino una representación retrospectiva fruto de la especialización disciplinaria del saber filosófico— se puede llegar a actuar moralmente, actualizado así en la época de la división de las esferas del saber el vetusto prejuicio socrático según el cual se obra mal por ignorancia⁶.

En el extremo opuesto del argumentario, el profesor José Luis Pardo es uno de los principales críticos de la estrategia de la rentabilidad social en defensa del papel de las Humanidades y la Filosofía. Ante los descorazonadores intentos de defender la subvención pública de artes y humanidades argumentado “la gran utilidad de la filosofía, la historia del

⁴ Obsérvese que, en todo rigor, los casos esgrimidos pueden ser reducidos a tres: producción audiovisual y editorial; patrimonio artístico y educación.

⁵ Cortina, Adela, “Ética en la escuela”, *El País*, 02/12/2012.

⁶ Parece dar a entender Adela Cortina que primero hay que inclinarse por una escuela ética (ser utilitarista o deontologista kantiano, epicúreo o cristiano) para poder actuar racionalmente en términos éticos, lo cual implica una confusión entre la consistencia inter-teórica y la razón práctica: “una sociedad no puede renunciar a transmitir en la escuela su legado ético con toda claridad para que cada quien elija razonablemente su perspectiva”

arte, el análisis sintáctico o las *performances* para la actual coyuntura social en la que vivimos” —no carece el profesor de la Complutense de ironía—, Pardo ofrece un rotundo rechazo a cualquier utilidad social de la filosofía: “lo nuestro no es socialmente útil, rentable o aprovechable, no contribuye como un bálsamo al funcionamiento de la sociedad con menos fricciones, no produce adaptación o conformismo sino todo lo contrario: fomenta el conflicto y el desacuerdo, alimenta la disconformidad y la inadaptación y, encima, no da dinero”⁷. Me permito adelantar que concuerdo con la parte final de esta tesis, que desarrollaré con más profusión en el último punto de esta comunicación: lejos de la insistencia en la contribución de la filosofía a la consolidación de un consenso social, su papel ha de ser siempre el de extrañar la normalidad, quebrar el reparto de sentido y generar alternativas que sólo puedan manifestarse como disenso. Pardo, no obstante, no corrobora la posibilidad político-cultural de la opción apuntada, muy en la línea de las tesis del filósofo francés Jacques Rancière. Ese disenso generado por la filosofía no es para Pardo un objetivo político, sino la condición para una existencia experiencialmente *auténtica*: la responsabilidad del escritor, el pintor o el filósofo, es “rebuscar entre la basura hasta encontrar esos residuos de sensibilidad —y de entendimiento— que la sociedad ha ido desechando precisamente para funcionar mejor, para profundizar en el modo empobrecido de nuestra vida tecnológica”. Esos hallazgos, continúa, son imposibles de capitalizar desde un punto de vista político, social o económico, pero son los únicos que pueden “compensar el empobrecimiento de la vida moderna y señalar el límite irrebalsable a la lógica de la eficacia y la rentabilidad”.

Las de Cortina y Pardo representan dos posiciones paradigmáticamente antagónicas: la primera defiende el papel educativo e innovador de la filosofía como condición necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad; el segundo concibe la filosofía como un cortocircuito en la normalidad social capaz de recuperar para la experiencia la autenticidad vital maniatada por la vida moderna. La primera solo concibe la filosofía como un órgano intrínsecamente político, el segundo, intrínsecamente impolítico, en una suerte de heideggerianismo —aunque el citado en este caso sea Benjamin— hedonista que, como sugeriremos más adelante, bajo una pátina ácrata esconde el aburguesamiento de toda una generación de intelectuales⁸.

La tercera de las actitudes comunes entre los profesores españoles es la reivindicación de un pasado ilustrado —en ocasiones confusamente amalgamado con el espíritu del humanismo renacentista— en el que la filosofía universitaria ejercía un papel vertebrador reconocido —y esta es la clave del argumento— por una ciudadanía imbuida del *ethos* crítico y el afán de emanciparse a través de la luz del conocimiento. Esa apelación nostálgica, que suele confrontarse con la constatación de una crisis civilizatoria sin precedentes, tiene sus principales referentes en la perfecta correspondencia entre filosofía idealista y universidad o, en menor medida, en el rol público que se atribuye a los *philosophes* franceses, desde Voltaire hasta mayo del 68. Es un tópico recurrente en los artículos publicados por el profesor Rafael Argullol su letanía ante una ciudadanía de “ignorancia autosatisfecha”⁹, que redundante en la “apatía intelectual” generalizada de los estudiantes universitarios. Junto al entramado

⁷ Pardo, José Luis, “¿Para qué sirve esta empresa?”, *El País*, 04/01/2014.

⁸ Prueba de esta valoración es la acritud que, pese a utilizar potencialmente sus mismos conceptos y argumentos, ha mostrado Pardo hacia filósofos contemporáneos como Jacques Rancière y Alain Badiou, en un artículo en el que menospreciaba el éxito actual de estos filósofos como secuelas impropias de sus precedentes Deleuze y Althusser. Cfr. al respecto Pardo, José Luis, “Viejos nuevos filósofos”, *El País*, 18/11/2011. Este artículo fue replicado mediante una breve carta al Director firmada, entre otros, por los profesores José Luis Moreno Pestaña y Germán Cano.

⁹ Argullol, Rafael, «Sin crítica no hay libertad», *El País*, 23/12/2012.

burocrático que premia a los tramposos¹⁰ frente a los intelectuales verdaderamente volcados en crear sistemas osmóticos entre universidad y sociedad, este sería el principal motivo de desánimo de los profesores, intelectuales en otro tiempo alentados por la memoria de una universidad que —pese a ciertos pecados veniales, como su tendencia centrípeta y endógena—, desde el Renacimiento no ha dejado de incorporar a sus principales miembros a los debates públicos de su época¹¹.

Esa indolencia por el saber vendría a ser, en términos del profesor Antonio Campillo que son compartidos por una gran mayoría de artículos, el resultado de una concepción economicista y tecnocrática del conocimiento que ha llevado a una crisis cuyos efectos no son exclusivamente económicos y financieros, sino que afectan a la esencia de la civilización occidental. “Ante el divorcio entre el progreso tecno-económico y el retraso ético-político — opina el actual Presidente de la REF— los filósofos no han de limitarse a asumir el papel de ‘tábanos de la pólis’ como Sócrates, ni siquiera el de profesores del Estado-nación, como Hegel, sino el de ‘funcionarios de la humanidad’”¹². Esta de nuevo difusa y ciertamente hiperbólica responsabilidad se enmarca para el profesor Campillo en el paradigma neoliberal y tecnocrático que gobierna la educación, lo cual hace pensar que esa crisis civilizatoria aludida debe atribuirse a lo acaecido grosso modo en los últimos veinte años.

Condiciones socio-históricas de la entente entre filosofía y universidad

La apelación de resonancias míticas a la Ilustración como el momento excelso para la filosofía universitaria es jalonado en el imaginario por las figuras de los filósofos idealistas impartiendo sus sistemas desde las cátedras del estado prusiano. En su monumental *Sociology of Philosophies*, Randall Collins explica la revolución universitaria prusiana como una toma de control por parte de los intelectuales de la base material de su producción intelectual¹³. Contra las indeterminadas invocaciones a la aportación cultural de la universidad a partir del Humanismo renacentista y de una Ilustración genérica, la investigación de Collins evidencia¹⁴ el carácter históricamente único de esa compenetración entre filosofía, universidad y Estado. Como en realidad es bien sabido, la base material de la creatividad intelectual antes de la revolución académica era el patrocino¹⁵. Collins demuestra que el nivel de abstracción de las cuestiones filosóficas necesita una base material que garantice su autonomía respecto a las demandas sociales. Frente a vagas apelaciones retrospectivas a los humanistas e ilustrados como intelectuales implicados, la figura del filósofo no equivale a la del intelectual en la concepción laica de la cultura¹⁶. Al contrario, cuando la base material de la producción

¹⁰ Aquellos que planifican su actividad de publicación y divulgación en función de los parámetros externos al propio campo disciplinar establecidos por las agencias de evaluación de la calidad en la educación. Cfr. Argullol, Rafael, «Disparad contra la Ilustración», *El País*, 07/09/2009.

¹¹ Argullol, Rafael, «La cultura enclaustrada», *El País*, 05/04/2014. El cuadro de la universidad renacentista que dibuja Argullol como primer gran escenario entre cultura y sociedad es estrictamente retrospectivo, como demostraremos a continuación mediante referencia a la obra del sociólogo de la filosofía Randall Collins.

¹² Campillo, Antonio, «La crisis del pensamiento occidental», *El País*, 13/04/2013.

¹³ Collins, Randall, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer Editorial, Madrid pp. 641-654.

¹⁴ Su análisis de la producción filosófica toma en cuenta la interacción de las siguientes variables: las maniobras de los intelectuales para encontrar un papel en la red interna; las condiciones de la institución universitaria en cada época, tomadas como catalizadores y garantes de la creatividad en la red interna; contexto político circundante. Cfr. *ibid.*, p. 652.

¹⁵ *Ibid.*, p. 642.

¹⁶ *Ibid.*, p. 645.

filosófica es el mercado editorial animado por un público cultivado, como en la Francia de los siglos XVIII y parte del XIX, la filosofía se torna crítica con sus desarrollos más abstractos vinculados a la universidad medieval, un sistema de corporación autogestionada que creaba sus propias jerarquías y competencias disciplinarias¹⁷.

No es este el lugar para detallar las condiciones de la revolución universitaria llevada a cabo en los estados alemanes entre los siglos XVIII y XIX. Baste enumerar la confluencia entre una crisis en el ingreso de estudiantes, en un sistema que inicialmente competía con los *Gymnasium* como alternativas a la universidad¹⁸; la reforma política prusiana, resultante histórico de la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas, que creó las bases para un sistema de corte progresivamente liberal¹⁹; y, por último, una lucha *consciente* de la filosofía por hacerse con el control de las condiciones inmediatas de la vida intelectual. El primero de los factores se solventó haciendo de los estudios universitarios una condición para la ocupación de puestos en la burocracia estatal, creando así el modelo de carrera progresiva que regula todos los sistemas educativos actuales²⁰. En cuanto a la lucha de los intelectuales por su lugar en la red interna, la desvinculación de la universidad de la carrera eclesiástica permitió liberar a la filosofía de su subalternidad medieval respecto a la teología, el derecho y la medicina²¹. El idealismo de la aetas kantiana es la sistematización que posiciona a la filosofía en su papel limitador (crítico) de otras disciplinas (facultades)²², con un papel esencial en la formación de las élites del Estado²³. Obviamente, no puede cederse a la tentación de crear una relación directamente causal entre el “conflicto de las facultades” en el contexto de la reforma universitaria y el advenimiento del idealismo. Pero tampoco ha de cederse a la falacia retrospectiva de considerar la reforma como un correlato de la filosofía idealista: el conflicto universitario y la lucha por la ocupación de la propia base material es una variable en concepción idealista, como en el plano político lo fue la Revolución Francesa²⁴.

Esta autonomía conscientemente ganada en el conflicto de las facultades es la que permitió que la sofisticación conceptual y sistemática del idealismo dominara la atención de la filosofía por encima de la argumentación de los intelectuales de orientación abierta²⁵. Lo que nos interesa destacar con esta alusión superficial a un fenómeno en sí tan complejo es que la centralidad institucional y la autonomía de la filosofía universitaria no se siguen inmediatamente de unos principios ilustrados, liberales —hoy añadiríamos democráticos—. Fue necesaria una lucha consciente por la ocupación de ese espacio en un contexto histórico determinado. No en vano, de la exclusividad histórica de este modelo da testimonio la comparación con la sistematización de la educación superior en la Francia ilustrada, que

¹⁷ Sobre el protagonismo actual de los filósofos no académicos, incluso ya en la red interna a la universidad, cfr. *ibid.*, p. 648, n. 22.

¹⁸ Collins señala los problemas de los egresados universitarios para seguir una carrera profesional, una vez la Iglesia ya no suponía una posibilidad lucrativa. Tan solo la Facultad de Derecho suponía un atractivo para los hijos de la burguesía alemana, por el carácter de reivindicación juvenil y nacionalista de las fraternidades asociadas.

¹⁹ Con muchos matices, cfr. p. 666.

²⁰ Sobre la especificidad del modelo alemán, que asocia la docencia universitaria con la creatividad, previamente reservada a las Academias de científicos y artistas.

²¹ Consumando así las añejas reivindicaciones de la revolución de la Facultad de Artes de 1277.

²² Sobre Kant y Fichte, *ibid.*, pp. 650-2.

²³ Sobre la responsabilidad de Estado de Hegel y Schelling en Berlin, cfr. p. 652.

²⁴ *Ibid.*, 649-650.

²⁵ *Ibid.*, p. 648.

privilegió las escuelas profesionales encargadas de transmitir un cuerpo de conocimientos cerrado a un público laico que se encargaba de aplicarlo socialmente. Collins esgrime este factor como explicación de que el mercado literario siguiese siendo durante el siglo XIX la base material de la producción filosófica²⁶. La francesa es una sistematización del saber para su rentabilidad social, en la que la filosofía juega un papel educativo fundamental, pero no constituye un campo de especialización profesional hasta muy avanzado el siglo XX²⁷: filósofos sistemáticos como Jean-Paul Sartre o los grandes historiadores de la filosofía como Alain, Hyppolite o Kojève eran o profesores de secundaria o formadores de profesores en l'École National Supérieur. Los más exitosos pensadores franceses del último tercio del siglo XX se formaron como profesores de secundaria y fueron reclutados por la universidad “en la calle”, a partir del capital intelectual acumulado en un contexto cultural externo a la propia red universitaria.

¿Se generó el espacio universitario para la filosofía por los motivos aludidos por los filósofos españoles con proyección social?

Esta mínima aclaración histórica sobre lo que constituye una filosofía académica ilustrada nos permite emprender un diagnóstico sobre la base material de la filosofía universitaria española. Como ya fue adelantado, entendemos que la sociología de la filosofía trabajada por Francisco Vázquez, fundamentalmente en *La filosofía española. Herederos y pretendientes*, supone el método idóneo para fomentar la autoconciencia de la base material de nuestra producción académica. Su propósito es evitar que las taxonomías disciplinares dominantes en un estado dado del campo sean utilizadas para analizar y establecer las particiones del propio campo de un modo ahistórico y general. Para ello, es preciso dar cuenta del cambio de estas taxonomías y de sus transformaciones como instrumento y blanco de los conflictos que estructuran la historia del campo²⁸.

Una variable insoslayable para entender las condiciones históricas de la filosofía universitaria española²⁹ es la relación directa entre el aumento de la demanda de licenciados en filosofía y el crecimiento del estudiantado en el Bachillerato y la Universidad, que se produce de forma exponencial en las décadas de 1960 y 1970, muy por encima de las tasas de crecimiento vegetativo de la población española durante este periodo³⁰. Esta demanda de estudios medios y superiores se nutre de los hijos de las clases media³¹s nacidas del desarrollismo y la urbanización iniciados en los años cincuenta, que abandonan su origen rural y deciden invertir capital escolar ante la expectativa de promoción social de sus vástagos³².

A partir de ese factor socio-demográfico inicial, el estudio de Vázquez traza la genealogía de los distintos nódulos que reconfiguraron la red de la filosofía universitaria, tomando como descriptores la distinción entre capital social, académico e intelectual³³; la motivación de las

²⁶ *Ibid.*, pp. 764-798.

²⁷ Con la salvedad, ya entrado el siglo XX, del espacio académico creado por la recepción de la fenomenología y la filosofía idealista.

²⁸ Vázquez García, Francisco, *La filosofía española. Herederos y pretendientes*, op.cit., p. 15-16.

²⁹ Vázquez sigue las tres variables de Collins enumeradas en la nota 14.

³⁰ *Ibid.*, p. 34. La nota 3 ofrece concreción de datos.

³¹ Sobre la baja presencia de clase obrera en la universidad de esas décadas y la discutible democratización de la universidad, cfr. pp. 37-40

³² *Ibid.*, p. 36. Concreción de datos y referencias en notas 8 y 9.

³³ Clasificación de Pierre Bourdieu en *Homo academicus*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.

elecciones del objetivo y el estilo filosófico privilegiados por los agentes del campo; su origen geográfico y socioeconómico; sus actitudes ante los rituales de la ortodoxia académica. El análisis de Vázquez, que procedemos a sintetizar obviando su profusión y complejidad documental, permite entender los condicionantes tanto de las principales *ethoi* filosóficas en activo en el campo académico actual, como la segmentación administrativa de la producción y docencia filosófica en áreas de conocimiento. Someramente, Vázquez distingue entre la transformación interna a la red oficial (herederos) y las transformaciones catalizadas por las redes alternativas a la normalidad académica franquista.

Al capital mayoritariamente académico de esta red oficial, la genealogía sociológica de Vázquez opone una red alternativa vertebrada por su capital intelectual: si la proyección de la red de los “guardianes del canon” es principalmente escolar, la de la red alternativa lo es mundana; si la producción de los primeros es erudita y ortodoxa, la de los segundos tiene un componente vanguardista³⁴.

La consecuencia de esta progresiva dicotomización de los *ethoi* filosóficos es la disputa por el sentido y estatuto de la filosofía y los condicionantes que decantaron su inclinación por una parcial sectorialización en áreas de saber estancas. Como bien advierte Vázquez en el prólogo, las categorías que definen cada postura no son solo descriptivas, sino que contienen un índice normativo que excluye otras actitudes de lo que debe ser la filosofía. En esta “guerra de posiciones”, la red oficial metamorfoseada en escuela exegética del canon ha quedado progresivamente confinada a una más entre las áreas de conocimiento³⁵. Esa pérdida del lugar eminente tiene que ver con la base material extra académica de la que se sirvió la red alternativa para alcanzar un mayor capital intelectual y social que acabaría redundando en la acumulación de capital académico³⁶. Individuos como Jesús Aguirre y Javier Pradera; las editoriales Taurus, Alianza, Espasa, Tecnos, Anthropos, Anagrama y Destino; revistas como *Cuadernos para el Diálogo*, *Revista de Occidente*, *Sistema*, *Theoría*, *Isegoría*; instituciones como el Instituto Fe y Secularidad, la Fundación March, el Instituto de Filosofía del CSIC, el Instituto de Estética³⁷, entre otros, aportaron a la red alternativa una visibilidad para la hegemonía cultural generada por y para el desarrollo de la Transición democrática española. Vázquez, no en vano, destaca la importancia capital del papel mediador entre tradiciones filosóficas de Javier Muguerza, en un contexto de exaltación del diálogo, “término bizco que, en el contexto de la Iglesia posconciliar y de la Transición política (‘diálogo’ entre las fuerzas que pactaron el cambio político, ‘reconciliación’ nacional, ‘diálogo’ entre cristianos y no creyentes) recibía a la vez significados políticos, religiosos y filosóficos”³⁸. Sumado a la proximidad implícita o explícita (sobre todo en el caso de los filósofos juristas como Gregorio Peces-Barba o Elías Díaz) al PSOE, este capital social se convirtió en académico a través de la Ley de Reforma Universitaria aprobada en 1983, en virtud de la cual se promulgó la constitución de áreas de conocimiento. Las viejas materias dominantes quedaron desde entonces encuadradas en un área heterogénea destinada casi exclusivamente a la proyección escolar de la enseñanza filosófica cada vez más diluida³⁹.

³⁴ *Op. cit.*, p. 179.

³⁵ Pese a contar todavía con el capital simbólico que le confiere la regulación de los contenidos de la PAU.

³⁶ No en vano, Vázquez demuestra cómo los filósofos más vanguardistas del polo alternativo son los que más rápidamente accedieron a titularidades y cátedras, que paradójicamente interpretaban como una concesión a la ortodoxia y una constricción a su voluntad creativa.

³⁷ *Ibid.*, p. 167.

³⁸ P. 169.

³⁹ Reducida en la actualidad a una materia de 3 horas semanales cuya obligatoriedad para el acceso a la

Ahora bien, si en los años 70 alcanzaron la hegemonía intelectual, manteniéndose dominada en el plano académico, a partir de la década de los 80 comenzaron a ocupar posiciones dominantes en la administración de la filosofía académica. En cambio, las antiguas materias de segundo rango se agruparon en tres áreas jerárquicamente equivalentes a la de Filosofía: Filosofía Moral, Política y del Derecho; Lógica y Filosofía de la Ciencia; Estética y Teoría de las Artes. Aunque esta última ha visto aminorada su presencia en los planes de estudio a partir del último Libro Blanco de 2008, estas áreas no han hecho sino ganar presencia respecto a las materias de la Filosofía “pura”.

Conclusión: la falsa conciencia de la filosofía académica española

¿Qué conclusiones nos permite extraer esta genealogía de academia filosófica española en relación sus alegatos de defensa frente a las acusaciones de inutilidad y despilfarro? Se colige en primer lugar que la propia idea de filosofía defendida por los profesores españoles en las tribunas de los medios de comunicación tiene referentes distintos o, más bien, un único pero imaginario referente. El fomento de las carreras universitarias en el campo de la filosofía y, en consecuencia, de la especialización investigadora, no ha tenido como impulso el amor a la verdad de una sociedad crítica y confiada en el retorno social de sus inversiones en la formación de funcionarios dedicados al mero saber. Solo en la medida en que la Ética y la Historia de la Filosofía han sido una condición necesaria para la obtención del Bachillerato puede decirse que ha jugado un papel estatal en la educación de la ciudadanía —una función, por otro lado, minada desde su propia implementación y fallida desde el origen si atendemos a la anómica incompreensión de la función de estas asignaturas en los planes de estudio de las enseñanzas medias—.

Sorprende, por lo tanto, el autorretrato de los filósofos académicos como responsables del fomento del espíritu crítico, de la deliberación ética y, en suma, de la libertad. Sorprende la visión de sí mismos como educadores directos de la ciudadanía o, en el caso de los más críticos con el ideario de la “rentabilidad social”, como avezados inconformistas capaces de destituir siquiera momentáneamente el funcionamiento tecnocrático e instrumental de las sociedades contemporáneas. Sorprende lo poco que los filósofos se conciben como “formadores de formadores”, que es la única función que la base institucional imperante les ha dado lugar a ser. En lugar de ello, abrazan el ideal de una mistificada universidad ilustrada en la que el profesor enseña lo que investiga, sin reparar en el modo en que esa investigación es transferida o comunicada, tomando la inversión pública en investigación filosófica como un fin en sí mismo de toda sociedad humanista y democrática.

Mi diagnóstico final es que esta nostálgica autointerpretación de la filosofía universitaria española es un síntoma más de lo que en los últimos años ha comenzado a etiquetarse como la “cultura de la transición” (de ahora en adelante, CT). Con este sintagma se viene intentando visibilizar el carácter y la orientación de la cultura en la España democrática, donde “el estado de la cultura ha sido, en gran medida, equivalente al de la cultura del Estado, que la ha subvencionado generosamente y cuyo objetivo principal, declarado, de forma explícita y oficial, es, por un lado, la cohesión social y nacional y, por otro, la proyección universal”⁴⁰

universidad se reduce a los estudiantes del Bachillerato de Humanidades. Antes, la pérdida del control de las oposiciones a plazas de Enseñanza Media por parte de los profesores de esta área había desvinculado la carrera del profesor del Instituto respecto al docente universitario. Cfr. *ibid.*, p. 172.

⁴⁰ Delgado, Luisa Elena, *La nación singular. Fantasías de la normalidad democrática española (1996-2011)*, Siglo XXI, Madrid, 2013, pp. 18-21.

con fines comerciales⁴¹. Como ha demostrado Guillem Martínez en uno de los recientes estudios sobre la CT, lo que caracteriza a la cultura española de la democracia es precisamente su verticalismo, el hecho de que está siempre relacionada con el que estado que la ha subvencionado, como denunció con agudeza premonitoria Rafael Sánchez Ferlosio en un artículo de 1984 titulado *La cultura, ese invento del gobierno*⁴².

¿Por qué creo adecuado situar a la filosofía académica española bajo la reciente conceptualización de la CT? Porque como en general toda la CT, en sus intentos de definir la tarea de las humanidades, la filosofía académica se atribuye un rol emancipatorio *desde arriba*: solo pasando por sus asignaturas, sus facultades, sus titulaciones, la ciudadanía podrá tener las herramientas críticas para su emancipación. De ahí que su crítica se dirija solamente a la administración por no garantizar su misión, y a los potenciales destinatarios de su enseñanza emancipatoria por no acudir ávidos de saber a sus aulas ni agolparse en las librerías para comprar su último ensayo. Todos los artículos comentados, pese a sus distintas premisas, mantienen la misma estrategia retórica: “estamos ante una crisis civilizatoria y espiritual sin precedentes, porque la ciudadanía no los gestores de las políticas públicas se interesan por lo que tenemos que aportar”⁴³.

Lo que más ha de llamarnos la atención sobre esta retórica es que nuestros profesores de filosofía, como los grandes intelectuales españoles de los últimos 30 años, no reparan en que la única emancipación posible es la autoemancipación desde abajo, y que no cuestionen cuál podría ser su labor para catalizarla. La universidad —me atrevo a añadir: la educación en su conjunto— es una condición necesaria para este fin, porque garantiza personas dedicadas al cultivo del conocimiento, pero no es una condición suficiente⁴⁴.

En base a esta interpretación crítica, propongo dos líneas para indagar una solución. La primera tiene que pasar por un incremento de la autoconciencia de la base material e institucional de la producción filosófica. No puede ocurrir que al mismo tiempo que reclamamos un papel emancipatorio universal para la filosofía, los profesionales universitarios ofrezcan sus competencias cada vez más especializadas y restringidas a sus áreas del saber, lamentando *prima facie* el desinterés público por su investigación. Creo necesario comenzar por resemantizar lo que desde la universidad entendemos por filosofía, asumiendo la historia material que condiciona los diferentes significados que otorgamos a la disciplina. Desde la asunción de ese condicionante institucional —y no simplemente a través

⁴¹ El concepto de “Marca España” capitaliza esta interpretación de lo cultural como bien de intercambio comercial. Es igualmente significativo a este respecto el debate latente sobre el Ministerio al que el Instituto Cervantes debe su subsidiariedad administrativa, que tuvo su máxima visibilidad en la polémica entre César Antonio Molina y Miguel Ángel Moratinos, respectivamente Ministros de Cultura y Asuntos Exteriores durante la segunda legislatura del gobierno Zapatero. Cfr. al respecto los trabajos de J. L. Marzo, citados en *ibid.*, pp. 18-29, 37.

⁴² Sánchez Ferlosio, Rafael, “La cultura, ese invento del gobierno”, *El País*, 22/11/1984.

⁴³ En un artículo muy comentado, Javier Marías lamentaba con nostalgia que en la época de los gobiernos de Felipe González, la relevancia de los intelectuales públicos era tal que un ministro era capaz de levantarse a las seis de la mañana para ser el primer en saber qué era lo que el columnista de referencia había escrito sobre él. De modo análogo, en un artículo publicado el 6 de febrero de 1999 en *El País*, el profesor Manuel Garrido se quejaba de que antes, en la década de los 70, “a la gente le interesaba lo que pensaban los filósofos, al contrario de lo que pasa ahora, que los filósofos se desviven por saber lo que piensa la gente”.

⁴⁴ La investigación en filosofía garantiza una conservación, ilustración y exposición del canon, así como un desarrollo autónomo de las cuestiones especulativas en las distintas áreas sin el condicionante de la necesidad social coyuntural. Pero, de nuevo, esa labor de investigación y las publicaciones en las que se refleja son una condición necesaria intergeneracional para que exista una ciudadanía crítica e ilustrada, pero nunca es por sí misma suficiente.

de la exclusión del campo de la interpretación contraria de la actividad filosófica: p. ej.: el analítico por parte del deconstruccionista, el kantiano por el neo-nietzscheano—, es necesario repensar el papel de las distintas áreas que integran la actual titulación de filosofía en el conjunto de los saberes y la investigación, redefiniendo bien las instancias en las deben ir juntas, y dónde deben separar sus caminos.

En segundo lugar, es necesario que la filosofía, si aspira a tener un papel emancipador, se involucre en la disputa por la hegemonía cultural. En ese sentido, concuerdo plenamente con Jordi Gracia en su crítica al

crédito público que prestigia la melancolía del intelectual [...] ese aire de hastío cansado y de abandono, de derrota y de renuncia que genera la transformación desordenada del presente en intelectuales con muy pocas razones para quejarse y sin argumentos más allá de la irritabilidad que el desorden suscita en sus órdenes fosilizados. Profetizan el apocalipsis que anida en cada nuevo gesto social o público para denunciar la disolución de la alta cultura en la sociedad atolondrada del presente⁴⁵.

El acierto de Gracia estriba en identificar la parálisis práctica a la que aboca el elitismo ilustrado de los intelectuales melancólicos, que escriben sus mensajes proféticos “como enviados de los dioses para salvarnos de la insalubridad de un tiempo domado por valores disminuidos”, cegando “las vías de remedio práctico y racional para las tareas que las novedades, como las tradiciones, comportan”⁴⁶. Frente a esa actitud, y sin que ello contravenga la comentada necesidad de una filosofía académica autónoma, es igualmente necesario que los filósofos universitarios se impliquen en la lucha por la hegemonía cultural que dispute los significados que permiten orientarse al sentido común de la ciudadanía. Para ello no basta con un desesperado llamado a las aulas: es necesario implicarse en una transformación cultural que genere una nuevas coordenadas conceptuales, estéticas y afectivas. Es necesario abandonar la concepción de la filosofía como oropel de lujo de una alta cultura cuyo acceso tiene múltiples barreras que la educación contribuye a superar, para entenderla como urgencia popular de generar sentido a través de nuevos relatos, experiencias artísticas y mediáticas que permitan aprehender y transmitir la vida en común.

⁴⁵ Gracia, Jordi, *El intelectual melancólico. Un panfleto*, Anagrama, Barcelona, 2012.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 15.

