

CURRICULUM | HISTORIA/S DE VIDA

Un texto inacabado o una hoja en blanco (de momento) porque la historia, nuestra historia, es un relato interminable

[Documento presentado en sucesivas Memorias de Cátedra, que actualizo. Dudé a la hora de difundirlo en su integridad o hacerlo en versión *políticamente más correcta*. Acertadamente o no he optado por la primera posibilidad. Porque ser cruel en tiempos de penuria es un acto de rebeldía. Asumo, por tanto, el riesgo (y las consecuencias) de poder resultar tan *obsceno*]

Mi currículum (probablemente cualquier currículum), tal como se concibe un currículum en nuestro medio, es una historia singular, un relato escrito, siempre a medias, porque van a faltarme las palabras que mejor *correspondan*, que menos *confundan*. De ello soy consciente. Va a ser éste, por tanto, un relato, torpemente narrado, que no concluye cuando calle y sin que mi silencio posterior, ni el eco que le corresponda, tengan significado alguno, ni siquiera como acuse de recibo de los mensajes emitidos. La historia de mis secuencias intelectuales no se entiende sin el soporte que le brindara una historia de acontecimientos paralelos o colindantes: lo que a mí me sucediera o como acontecimiento registrara. La historia de los productos a los que esas secuencias remitan difícilmente pudiera, como cualquier otra, ser narrada al margen de mi historia personal y cómplice de vida.

Las historias nunca pueden ser coherentes, en el sentido que un positivista pudiera entender la coherencia. La pretendida coherencia siempre es (debería ser) epidérmica, es decir, discursiva. La vida, sin embargo, que los textos narran o pretender acotar, es, por principio, fragmentaria. Por eso a menudo se *miente para guardar la coherencia* que se nos exige.

El sistema se convierte así en un producto ambiguo y confuso. Es selectivamente descripción de “lo recordado” (la memoria de “nuestras” cosas y la memoria que en ocasionales cosas reconocemos), porque permanece. Pero todo lo recordado que permanece bajo la forma de textos o bajo la forma de secuelas que se traducen en objetos de interés, no es incorporable al “sistema de pensamiento” que a uno le describa. Los puntos de fuga, no obstante, lo conscientemente olvidado, las “vivencias únicas”, por inclasificables, son, sin embargo, garantes de subjetividad. De ahí la inconmensurabilidad de cualquier curriculum

En su *Schopenhauer y Nietzsche* George Simmel afirmaba que *describir una personalidad por su interés para la historia de la cultura no significa contar su vida entera, sino que, según la peculiaridad de aquel interés, se suprimen muchas cosas, se realzan otras y —esto es lo esencial— lo que se deja se reúne en una imagen unitaria a la que no corresponde un modelo inmediato de la vida real, sino que da, análogamente al retrato artístico, en lugar de la totalidad real del objeto, una evocación ideal del mismo* (p. 7, Ed. Francisco Beltrán, Madrid 1915)

Espero poder, sin embargo, responder a la peculiaridad del interés académico que, para esta ocasión y a tono con mi reflexión precedente, no entiendo de otra forma que de la siguiente:

Mi trayectoria intelectual comenzó ocasionalmente cuando un tomista, el Prof., Filósofo-Rector, Angel González Alvarez, me recomienda leer a Rudolf Bultmann. A mi me había seducido antes, cuando estudiaba Filosofía en la Universidad de Madrid, ahora Complutense, una primitiva obra de Victoria Camps, *Los teólogos de la muerte de Dios* (1968), por lo que encontré en Bultmann una disculpa para justificar mi tensión que traduje académicamente en una tesina que llevó por título *Conflicto Fe-Razón en Rudolf Bultmann*.

Termina, de momento, también ocasionalmente, con Hans Jonas cuando recibo en casa un texto suyo (*Más cerca del perverso fin*, 1993/2001), que su editora, Illana Giner Comín, que preparaba su tesina, ahora DEA, me envía para una oportuna evaluación académica, que efectivamente hice. Sabía que Jonas fue discípulo y amigo de Bultmann, como que también fuera destacado alumno de Heidegger. Confieso, sin embargo, que nunca había leído antes nada de él.

Lo que sucede entre 1972 y ahora pudiera resultar un puzzle de difícil acople para otros, imposible de completar por mí mismo. Las líneas de acople de las piezas no siempre pertenecen al mismo orden de estructura y naturaleza, al mismo orden de diseño, ni siquiera a idéntico orden de vivencia. Porque el orden de las vivencias sólo soporta una descripción no en función de las vivencias individualmente registradas, sino en función de los *efectos públicos* nominables de vivencias pretendidamente homogéneas y coetáneas.

Mi padre no fue ciertamente un arameo errante ni yo me llamo Abraham. Aunque esto poco importa. Los nombres sirven efectivamente para algo: señalan el mismo/idéntico acontecimiento simulando circunstancias o protagonismos individualizables. Ser un arameo errante a caballo entre un confuso siglo XX y un no menos incierto XXI es sinónimo de impotencia —por realista sigue deseándose lo imposible—, precisamente esa impotencia que registramos cuando no terminamos de fijar el juego de posiciones, el conjunto referencial que nos legitime. Ser Abraham en estos brechtianos *tiempos de penuria* es saberse —quererse o saberse poder— llamado a ser sí-mismo siendo otra cosa, a desempeñar roles lo menos tensamente posible, a esperar con temor y temblor que nos sorprendan los acontecimientos, los propios proyectos o programas de acción/reacción. Ser Abraham y reconocer a nuestro arameo errante no es otra cosa que asumir como genuinas las leyes de la opinión que, por no pensar, hemos convenido en llamar pública.

Aunque sólo ejercí fugazmente como maestro de alfabetización en el Regimiento de Infantería de Fuerteventura, fui/soy eso que antes llamaban maestro nacional. Adorno reconocía que “lo realizado en la vida apenas es otra cosa que el intento de recuperar la niñez transformándola” (*Auf die Frage: warum sind Sie zurückgekehrt*, GS 20.1, p. 395). Y, en efecto, o los niños me importaron desde siempre —y es cierto que mis reprimidas lágrimas de adulto ocultan la tristeza o sufrimiento de algún niño— o no tenía otra alternativa a comienzos de los sesenta en la Isla de Gran Canaria, si quería emanciparme de la miseria entorno que me/nos amordazaba.

Tiempos de atrevida no menos que arriesgada revuelta, más bien pesó entonces lo segundo, que se tradujo en una recurrente preocupación por *cuestiones mayores*, como

una visión secular de la Teología y otra no menos teológica de la Filosofía.

Y tan teológica que el azar me puso en contacto, en mi época estudiantil, con los profesores Miguel Benzo, Antonio Montero y José Giménez y Martínez de Carvajal, quienes me convencieron para estudiar paralelamente Teología en el Centro de Estudios Universitarios de Madrid en la Escuela Universitaria que acababan de crear. En contra de lo que *a priori* sería de esperar, allí descubrí, sin embargo, que el pensamiento no podía ser único y que la crítica es la mejor garante de objetividad y progreso. Y en efecto, tuve la oportunidad de leer (confieso que apasionadamente) a Christian Baur, a Dietrich Bonhöffer y al citado Rudolf Bultmann, curiosamente tres teólogos-filósofos protestantes. Así como visitar en la Residencia de la Romanplatz de Munich a Karl Rahner, cuya heideggeriana filosofía de la religión, *Oyente de la Palabra* (Herder, Barcelona 1967) me había marcado especialmente.

ALEMANIA: TESIS DOCTORAL

Una reflexión más pausada, en una especie de autoexilio en Alemania me fue útil, entre otras cosas, para redactar una primera Tesis Doctoral que me sirviera para conocer *en su medio geográfico y académico-cultural* a la Izquierda Hegeliana. Decidí centrarme en el *más teólogo* de ellos, Bruno Bauer, tal vez porque ingenuamente pensaba si no resolver al menos plantear correctamente otro de mis conflictos: entre lo trascendente y lo inmanente puede que se sitúe la racionalidad del hombre moderno, sobre todo, si éste es un ciudadano política y socialmente comprometido.

¿Por qué Bruno Bauer?. Me permití responder entonces con una cita de E. Barnikol, reconocido especialista en/de Bauer, cita que, en su integridad suscribo y que he traducido así: *Bauer es el antiteólogo por excelencia, mucho antes que Nietzsche y el antirreligioso, mucho antes que Lenin, entre quienes destaca por sus conocimientos históricos y crítica. Como el más fiel de los hegelianos es Bauer el más consecuente humanista de la modernidad ...* [En: K. Galling (1957), *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*].

Preocupación que, desde entonces, continúa y formalmente se retoma en mi último libro *Europa, Fin-de-Siglo: Más allá de la Modernidad* (2002) y en los múltiples productos de *Theoria | Proyecto Crítico de Ciencias Sociales*, que en su oferta virtual está recibiendo cerca de 100.000 visitas por mes, Grupo de Investigación complutense que dirijo y proyecto I+D, de financiación mixta, que figura como anexo al curriculum.

Sobre el Proyecto THEORIA la Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva (ANEP – Mº Educación y Ciencia, 2005) se pronunció en los siguientes términos: *Es importante contar con un grupo que se dedique a investigaciones teóricas, dado que nos encontramos en una época en la que se imponen las investigaciones empíricas y se ha abandonado de forma injustificada la teoría social. Entendemos que debe hacerse un esfuerzo en fomentar y potenciar las escasas investigaciones teóricas que se presentan en la actualidad, sobre todo si vienen de la mano de académicos de amplio recorrido y gran experiencia.* La puntuación adjudicada entonces fue de 63 sobre 70 puntos.

Con Bruno Bauer se culmina esa mi primera curiosidad académico-vivencial, que escondía una especie de preocupación o *Sorge* heideggeriana. El título con el que se inscribió la tesis fue precisamente el de *Trascendencia-Inmanencia en Bruno Bauer*. Bauer, a quien dediqué casi la totalidad de mi primera estancia en Alemania, se empeñó, como es sabido, en introducir en la Escuela Crítica de Tübingen, que representaba Christian Baur, a su amigo y compañero en el Club de Doctores de Berlín, Karl Marx, con la frustrada esperanza de avalarle la correspondiente *venia docendi* para un puesto de *Privat Dozent* en la Universidad de Bonn. Esta aparentemente irrelevante anécdota me sirvió, no obstante, para apuntalar las posteriores posiciones teóricas y críticas que iría tomando.

Por qué, definitivamente, Bruno Bauer lo supe sin duda cuando leyera a Marx: *En Bruno Bauer la crítica del Cielo se transforma en crítica de la Tierra; la crítica de la Religión en la del Derecho; la de la Teología en la de la Política* [MEGA, I, I/1, p. 608].

Aquella Tesis tuvo el siguiente desarrollo:

1. Una exposición general de mis puntos de vista sobre la Izquierda Hegeliana, que en poco difería de las correspondientes posiciones teóricas de David McLellan (1969)
2. Una comparación crítica entre Bauer y Hegel. Un Hegel al que me había aproximado más por su *Fenomenología del Espíritu* que a través de sus *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. De Bauer afirmó Mario Rossi (1963) que era el filósofo que mejor conocía los textos de Hegel y el más cercano y fiel a él, algo de lo que estaba ya convencido.
3. Un análisis de la producción de Bauer, hegeliano ortodoxo (1834-1839) en tanto que cronista y parte en la discusión sobre *Das Leben Jesu* de Strauss, tomando como referencia la crítica radical, considerada por él como el método más plausible para interpretar el *Viejo Testamento* del Christian Baur de Tübingen (1831).
4. Le sigue otro análisis de la obra de Bauer, crítico radical y filósofo de la autoconciencia (1840-1843) y especialmente de *Die Posaune, Die Gute Sache der Freiheit y Das entdeckte Christentum*, sus publicaciones más conocidas.
5. Y, por último, me ocupo de la etapa revisionista de Bauer con posiciones conservadoras en Política (1844-1882), la tristemente única figura que de Bauer se nos ha transmitido a través de Marx y Engels en *La Sagrada Familia*.

Es la etapa de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* que supone su ruptura con la Izquierda Hegeliana, que le lleva en 1848 a colaborar en el *Kreuz-Zeitung* y a ser el inspirador del *Léxico del Estado y de la Sociedad* del conservador Wagener, íntimo consejero de Bismarck.

Se vuelve entonces antisemita (dato para mí en aquella época muy significativo) y publica en 1877 una obra en la que sustituye en protagonismo a Jesús y Pablo por Filón y Séneca: *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentum aus dem römischen Griechentum*.

6. Las relaciones de Bauer con Marx y especialmente la influencia del primero sobre lo que pudiera considerarse esencial en el pensamiento marxiano es objeto de tratamiento específico a continuación, en la medida que supone la fijación del llamado círculo vicioso de la crítica-crítica y especialmente por lo que a la crítica de la Filosofía del Derecho se refiere. Me fue entonces muy útil la lectura que años atrás había hecho del *Marx-Engel* de Auguste Cornu (1967).

7. Un último apartado me mereció las relaciones de B. Bauer con F. Nietzsche a quien consideraba una especie de superhombre solitario y a su sistema una religión del delirio, subrayando la crítica de Bauer a la teoría nietzscheana de que la conciencia de clase del proletariado era el resentimiento del esclavo.

Si interpretamos que mi tesis genera un conjunto de (progresivas y recurrentemente revisadas) derivaciones teórico-críticas, dicha tesis podría resumirse subrayando uno de los textos más políticos de Bruno Bauer que publicara en 1841 en *Die Posaune (La trompeta del Juicio Final contra Hegel, el ateo y el anticristo, significativo título)* y que tradujo así: *Oh, los pobres e infortunados, quienes se han dejado engañar cuando se les ha dicho al oído: el objeto de la Religión así como el de la Filosofía es la verdad eterna en su misma objetividad, Dios y nada más que Dios y la explicación de Dios. Los pobres, quienes oían con agrado que Religión y filosofía son lo mismo, quienes creían conservar todavía a su Dios cuando escuchaban y aceptaban que la Religión es el autoconocimiento del espíritu absoluto [Die Posaune, p. 46].*

Un amplio resumen de esta tesis puede encontrarse en los números XIX-XX del *Anuario Jurídico Escorialense (1987-1988)*, publicado en las pp. 261-298 bajo el título *La Crítica Radical. Bruno Bauer 1840-1843* (Madrid, 1987).

MAX-PLANCK | INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG

En Alemania había estudiado, paralelamente al cargo que ocupaba como director-gerente de un Centro Cultural dependiente de la Embajada de España en la época de Javier Conde, con aquellos que, a finales de los 60. y principios de los 70. representaban la interpretación más acreditada de lo por entonces conocido como “Campos de la Razón Pura”, adaptación que del pensamiento crítico alemán desde Kant-Hegel a Marx habían hecho, entre otros, Hans-Martin Sass en Bochum, Iring Fetscher en Frankfurt, Kurt Lenk en Aachen, Fulda en Bielefeld y Blumenberg en Münster.

Una vez “defendida” en la UCM (1975) mi primera Tesis Doctoral y gracias a una generosa y por entonces excepcional beca Max-Planck de Ciencias Sociales tuve la oportunidad de conocer a Alfred Schmidt, Karl-Otto Appel y a un entrañable maestro de ellos, junto con Adorno, Wolfgang Abendroth, en cuyos seminarios participaba. La beca Max-Planck me permitió asimismo formar parte del grupo de investigadores vinculados al *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt, teniendo como valedor a Habermas, tutor académico durante ese periodo.

De Abendroth me impresionó su posición crítica respecto a la socialdemocracia y el

futuro del movimiento sindical, en tanto que garante de los valores democráticos que los partidos de izquierda iban progresivamente abandonando. Con él pude verificar lo que por entonces intuía como obvio, es decir, que *en los países industrializados avanzados alcanzan cada vez mayor trascendencia ciertos movimientos de intelectuales independientes que, en su enfrentamiento crítico al poder estatal, crecientemente autoritario, y a la política imperialista y neocolonialista de su gobierno, pero sobre todo a la manipulación de la vida intelectual, intentan fomentar las tradiciones democráticas y humanitarias.* [Conversaciones con Lukacs, Budapest, Septiembre de 1966]. Como en varios de los artículos que he publicado en *Nómadas* definiendo, Abendroth estaba convencido de que *los intelectuales críticos sólo podrán conseguir algo cuando puedan volver a movilizar a la clase trabajadora, que abarca a la gran mayoría de la población, contra la poderosa combinación de los “managers” de la economía y del Estado.*

Preguntarse por la naturaleza de algo es una trampa, especialmente si el tema es recurrente, como es en mi caso. Corre uno el riesgo de perderse en la pregunta y olvidar el objeto de la misma. (Tal vez porque determinados objetos o acontecimientos jamás soportaron relato alguno que los definieran, tal vez porque los correspondientes relatos se han ido prostituyendo con su uso). Creo volver a menudo (al menos, lo pretendo) al origen de la reflexión para preguntarme qué relación existe entre teoría y praxis, qué deba entenderse por legitimación (y quién legitima), qué por crítica de una determinada práctica o comportamiento político, a quién y por qué se le permite hacerla.

Más allá de los presocráticos vuelvo, en definitiva, a Marx y Weber. Y, al menos, para que se me reconozca una función académica plausible, un mínimo de operatividad, vuelvo también a Gramsci o a Mannheim (cada vez menos a Habermas) para poder catalogar los oficios del intelectual como “orgánicos” unos, “autónomos” otros. O, si se prefiere (clasificación tan grata para Jesús Ibáñez), en intelectuales que piensan desde posiciones antagónicas, si bien complementarias: sedentarios o nómadas.

Ni siquiera (como sugiero en *Sociología y vida cotidiana*, 1992), puede plantearse, a mi entender, el tema traspolando la reflexión al campo de la vida cotidiana (soy en esta línea crítico con la lectura que de Parsons y Schutz hace Garfinkel, 1968), porque lo cotidiano es cada vez más difuso y fugaz, más lábil, como la incapacidad que se siente al no poder procesar informaciones que se superponen a un ritmo que se ha convenido en llamar postmoderno. Ya no se puede hablar de visiones del mundo con un mínimo de estabilidad, si no es para mantener la vigencia de determinadas posiciones teóricas justo hasta que el interés de la práctica político-económica aconseje (imponga) un nuevo cambio.

A pesar de la modernidad (v. *Más allá de la modernidad*, 2002), el sujeto ya no soporta tal carga, por lo que es aconsejable diseñar conjuntos virtuales, generar redes móviles de interacción, crear una nueva realidad, que no pasa de ser sólo simbólica. Por más que éstos vengán avalados por determinaciones tales como *ilustrado, liberal-capitalista, socialista* o por el ingenuo diagnóstico hegeliano de la *supremacía de la razón* ya no es posible seguir creyendo en los metarrelatos, con los que en la modernidad se trataba de legitimar el conjunto de sus instituciones (J.F. Lyotard, 1979):

- [1. El relato ilustrado que afirma la llegada de la paz perpetua en una sociedad mundial regida por el Estado y el Mercado.
2. El relato liberal-capitalista del enriquecimiento general de la humanidad gracias al

sostenido e indefinido crecimiento económico promovido por la ciencia y la técnica.

3. El relato socialista del advenimiento de una sociedad sin clases como consecuencia de una revolución proletaria posibilitada por las crisis económicas del sistema capitalista.

4. La dialéctica hegeliana del Espíritu según la cual, entre otras cosas, en el marco del Estado, lo real se hace por fin racional]

No hace tanto Oskar Negt publicó un importante texto que, a mi modo de ver, actualiza las comentadas posiciones de Abendroth: *Wozu noch Gewerkschaften. Eine Streitschrift*, Steidl, Göttingen 2004, es el título original.

PROFESOR AGREGADO

Pero no fue sólo esta oportunidad extraordinaria que me brindara la Sociedad Max-Planck. Fue también decisivo esa otra oportunidad que a partir de 1975 me ofreciera la UCM, cuando, en virtud de uno de los entonces Concursos Públicos de Méritos se me adjudicó, en régimen de contratación, una plaza de Profesor Agregado para explicar precisamente *Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales*, status académico-administrativo que mantuve durante los diez años siguientes, es decir, justo hasta que la LRU procede a re-definir la carrera docente.

Me permito subrayar (y sin que se interprete que invoco trato preferente alguno) que, con todos sus defectos y salvando las diferencias que las circunstancias justificaran, aquel concurso tuvo mucho en común con los posteriores de habilitación. Porque, en efecto, no se podía *habilitar* a más candidatos que plazas, que irían posteriormente adscribiéndose a áreas tan dispares como economía aplicada, ciencia política, ética y sociología, psicología social o sociología.

Todos los compañeros de entonces, ilustres profesores, son ahora catedráticos en sus correspondientes áreas, salvo este candidato que, a pesar de haber sido *habilitado* para ser contratado como Profesor Agregado, no fue de aplicación, en su caso (y una lectura *académica* de la ley no lo excluía), la Transitoria Segunda de la LRU que permitía la reconversión de estos profesores en Catedráticos de Universidad, como tampoco fue posible aplicar al caso el RD 1943/1979 sobre nombramientos directos de Catedráticos de Universidad.

Había intentado antes (1972) conseguir una plaza docente en la UNAM o en la Universidad Autónoma de Nuevo León, respectivamente con el aval de Luis Recaséns Siches y de Agustín Basave Fernández del Valle, algo que, a la vista de las secuelas del Mayo en México, me desaconsejaron porque (sic) *la dirección y los principales cargos están en manos de comunistas que forman una especie de mafia impenetrable y dañina* (Recaséns) o porque la Universidad (sic) *atraviesa por una crisis terrible: asaltos a mano armada de edificios, robo de libros, drogadicción, demagogia comunistoide* (Basave). He adjuntado copia de estos *valiosos* documentos.

LA FACTURA DE UN COMPROMISO

Diez años después rompo con el PCE por un conflicto con un polémico camarada en la Agrupación de la Facultad de CC. Políticas y Sociología de la UCM, brillante a muchos niveles, brillantez eclipsada tanto entonces como ahora por su intolerante arrogancia. Coincidencias o no, comienza a partir de ese momento una buena y prolongada relación con la Revista *Sistema*. Si bien *la izquierda oficial* no terminó de perdonarme esta ruptura, a tenor del acoso profesional y personal al que fui sometido y que cobra tintes de tragedia con el brutal e infundado ataque del que fui víctima en 1990, tal como concluyeron respectivamente los jueces que instruyeron el expediente administrativo y la causa penal.

(Cf.: Expediente de la UCM 373/91 y Auto 9.Oct.92 – Procedimiento Ordinario 3/92-C del Juzgado de Instrucción Nº 5 de Madrid, ratificado con fecha 5.Feb.93 por la Sala Segunda de la Audiencia Provincial)

En ello me van a permitir que no me detenga, por razones obvias, entre otras porque afecta a terceras personas, especialmente a la memoria de mi padre que muere a raíz de este incidente, y porque puedo considerar a la Comisión suficiente y justamente informada del caso. Sí fueron, sin embargo, muy gratificantes las amistosas palabras que me dedicara Jesús Ibáñez a raíz de este lamentable incidente en escrito dirigido al Juez Instructor y que hago por primera vez público en este texto: *El Prof. Reyes es, a mi juicio, uno de los profesores de mayor altura intelectual de nuestra Facultad. (...) A través de los trabajos de colaboración realizados con él he podido apreciar su enorme vocación docente e investigadora. Su posición crítica frente a los males de la Universidad le ha acarreado algunos enemigos y, en consecuencia, algunas corrientes de opinión contrarias. Nunca pude agradecer suficientemente esta generosidad de Jesús Ibáñez, ya que muere en la primavera siguiente a la redacción de este escrito, fechado el 7.Noviembre.1991*

RESISTENCIA CRÍTICA

Las Actas del Congreso celebrado en Colonia el año 1969 y que se publicaron bajo el nombre de *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Grijalbo, Barcelona 1973), que me hizo llegar Habermas, me puso en contacto con el pensamiento y la obra de Khun y de Popper.

Entre 1976 y 1978, en sucesivos semestres de Verano y en uso de la beca Max-Planck, había participado en los selectos *Fachseminar* o Seminarios de Postgrado que Habermas impartía en Frankfurt, donde tuve la oportunidad de conocer a los, por aquella época, discípulos o compañeros “críticos” de Habermas, Albrech Wellmer, Ulrich Beck y Axel Honneth, entre otros.

Con Honneth, entonces Ayudante de Habermas, Catedrático luego en Koblenz y en la actualidad en el puesto que dejara Habermas en Frankfurt, mantuve posteriormente una estrecha relación que continúa aún. Compartimos apartamento muy cerca de la Biblioteca Central de la Universidad de Frankfurt en la universitaria calle Hans-Meier y

recuerdo cómo cuestionaba la lectura que de Jacques Derrida hacia Habermas en sus *Vorlesungen*.

Como recientemente ha hecho con Peter Sloterdijk a propósito de sus *Normas para el parque humano* (Siruela, Madrid 2001), Habermas no aceptaba que Derrida fuese ni el autoproclamado *auténtico* discípulo francés de Heidegger, ni que, como interpretara Derrida en 1968, se hubiese llegado, con la revuelta, al final del pensamiento antropocéntrico. Porque la gramática de las imágenes lingüísticas del mundo era en Heidegger sólo *Sorge*, se precisaba un desarrollo que cree hacer Derrida arropado en un clima propicio que suponía el estructuralismo de Saussure. Su *Gramatología* es el campo de investigación de su peculiar filosofía del lenguaje que supera la heideggeriana filosofía de la conciencia.

La crítica del Habermas de entonces, a mi entender, no se sostiene, como intento demostrar en diferentes momentos de mi producción literaria (Cf. *Las huellas de la palabra*): Derrida sí que hace uso del análisis del lenguaje ordinario, no limitándose, como pretende Habermas, a fundamentar su ciencia de la escritura fonética en tanto que eficaz crítica de la metafísica. *El mundo es, efectivamente, el manuscrito de otro mundo, nunca por entero legible* (recuerda Derrida citando a Jaspers). Y aunque *sólo la existencia lo descifra*, coincido, sin embargo, con Habermas cuando afirma que *la modernidad anda a la búsqueda de las huellas de una escritura que ya no pone en perspectiva, como lo hacían antaño el libro de la naturaleza o la Sagrada Escritura, la totalidad de un plexo de sentido* (*Discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1991)

Antes Habermas había insistido en la circularidad del proceso, una vez desaparecido el sujeto trascendental: *Por una parte los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática le adelanta. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta. Pero, por otro lado, el mundo de la vida lingüísticamente abierto y estructurado no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de lenguaje* (*Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus 1987)

Honneth me había presentado también a una por entonces poco conocida socióloga, aunque destacada líder del movimiento estudiantil, Ulrike Meinhoff, a quien tuve la oportunidad de escuchar en diferentes asambleas universitarias.

Las lecturas posteriores de sus *Escritos desde la cárcel* me llevaron a re-pensar lo que yo entendía por compromiso social y político de los intelectuales, en los términos expuestos más arriba.

Tenía también curiosidad más que interés por conocer a Daniel Cohn-Bendit, quien, por entonces, regentaba una librería universitaria precisamente en una transversal de la muy transitada calle Hans-Meier. Pero Cohn-Bendit se tenía ya muy creído su papel de histórico líder del Mayo, por lo que mi curiosidad se atenuó y desistí de propiciar encuentros con él más allá de cortas parrafadas en su librería.

VINCENNES - CHÂTELET

El registro de lo que había pasado y quedado en París después del Mayo-68 me animó a matricularme “a distancia” en la Universidad de París VIII-Vincennes. Allí contacté con François Châtelet con quien llegué a tener una buena amistad. Châtelet aceptó dirigirme un *Doctorat d’Université* que finalmente inscribí bajo el título de *Vers une épistémologie de la communication*. A través de Châtelet, con quien solía quedar en el conocido Café Balzac del Barrio Latino, cuando no en su frecuentada casa de la rue Clausel, conocí, por fin a Jacques Derrida. Pero en Vincennes también tuve la oportunidad de escuchar a Foucault y especialmente a Deleuze, que por entonces estaba preparando con Guattari *Mille Plateaux* (1988), segunda parte del *Anti-Edipo* (1972), referente de sus clases. En las frecuentes visitas de entonces a París mi presencia era obligada en las tertulias de *La Boule d’Or* que organizaba Agustín García Calvo primero y continuara Víctor Gómez Pin, complemento lúdico-nostálgico del pensamiento crítico de actualidad en Vincennes o Nanterre.

VINCENNES – LECOURT

Años después, desaparecidos los protagonistas de entonces, estas referencias se reducían para vincularme a un gran estudioso de la epistemología marxista, Dominique Lecourt. Lecourt, a quien considero, tal vez por la amistad que mutuamente nos profesamos, responsable de tantas posiciones que en metodología y epistemología aún sigo sosteniendo, ha resultado ser un inestimable (sin duda, también sospechoso) nexo con el pensamiento del nietzscheano Gaston Bachelard. No olvidemos que su *Nouvel sprit scientifique* (1934) sirvió al *Collège de Sociologie* (1937-1939) para apuntalar la pretendida nueva *experiencia sociológica*, programáticamente anunciada en el correspondiente manifiesto fundacional. Bachelard había afirmado en *Inquisitions*, efímera revista de Callois que absorbe *Acéphale*, que *si en un experimento no se juega uno la razón, tal experimento no merece la pena ser intentado* (*Le Surrationalisme*, 1936), preámbulo de su posterior teoría de la imaginación agresiva y emprendedora (*Lautréamont*, 1939).

Esta posición teórico-epistemológica discurre con variaciones en toda mi producción literaria (jugándome algo más de la razón), especial y formalmente expuesta en mi intervención en el *Forum Européen de la Science et de la Technologie*, organizado por el *Collège de Philosophie* y auspiciado por la *Association Diderot*, asociación que, integrada ahora en el *Institut de la Pensée Contemporaine* de la *Université Paris 7*, preside Lecourt. El encuentro tiene lugar en la *École Normale Supérieure*, París 1994

DICCIONARIO CRÍTICO DE CIENCIAS SOCIALES

Mi relación con el Grupo de Vincennes continuó durante años. A Foucault pude dedicarle un monográfico en la edición española del periódico *Liberación* (1984) con motivo de su muerte, monográfico en el que colaboraron, entre otros, Châtelet, Deleuze, Toni Negri, Jesús Ibáñez y François Ewald, su heredero intelectual y

probablemente personal. Châtelet, que ya había editado su extensa, documentada y crítica *Historia de la Filosofía, Ideas, Doctrinas* (1972), fue uno de los más entusiastas animadores de un *atrevido* proyecto cuyos resultados literarios se editarían posteriormente bajo el nombre de *Terminología Científico-Social. Aproximación Crítica*, si bien su muerte le sorprendió antes de ver publicado el 1. Tomo.

Fue, en efecto, Carlos Moya y especialmente Jesús Ibáñez quienes, en la primavera de 1985 me habían sugerido la posibilidad de emprender un proyecto crítico, que sirviera de complemento al *Tratado de Sociología* (1985, 1988^a) de Salustiano del Campo. Superadas algunas reticencias institucionales y después de un amplio recorrido por el mundo editorial español, la obra vio, por fin, la luz en Anthropos en 1988 prometiendo una actualización que, en efecto, aparecería en 1991 como *Anexo*.

Al respecto Jesús Ibáñez en una reseña en *El País* (7. Agosto. 1988) que tituló *Maneras enfrentadas de enfocar la realidad* escribió lo siguiente:

“Ha querido el destino que aparezcan simultáneamente la segunda edición del *Tratado de Sociología* (de Salustiano del Campo) y la primera de la *Terminología Científico-Social. Aproximación Crítica* (que dirige Román Reyes). Dos obras de envergadura, cuya publicación debería ser el comienzo de un diálogo. Efectivamente, la *Terminología ...* nace con voluntad de réplica —pretendiendo ser su complemento— de la primera edición del *Tratado ...* Las sociologías exotérica y esotérica frente a frente.

(..) El *Tratado ...* (...) resume con rigor los paradigmas imperantes en la sociología académica. Su estructura ... es cerrada (los temas están ordenados sistemáticamente), la de la *Terminología ...* es abierta (los temas están ordenados alfabéticamente). Las referencias del primero son librescas (es abstracto), las de la segunda son mundanas (es concreta). Con más de 300 artículos escritos por 202 generalistas (19 no españoles), expresa desde el prólogo una voluntad crítica. Figuran en su índice la mayoría de las firmas más prestigiosas del pensamiento español. (...) Interdisciplinar y no académica, intenta cubrir todo el campo de las ciencias sociales”.

Tal como desde entonces vengo defendiendo Jesús Ibáñez añadía algo más: “(...) Hay ciencias nómadas y ciencias sedentarias. Las primeras son abiertas, proceden por persecución itinerante (no buscan, encuentran), descubren nuevos horizontes – inventan—, el científico se compromete con su objeto ... Las segundas son cerradas, proceden por reproducción iterativa (buscan: trabajan en laboratorio), sistematizan los descubrimientos de las primeras —archivan lo inventado—, el científico pretende ser neutral respecto a su objeto. Las primeras son teoremáticas; las segundas, problemáticas. El *Tratado ...* resume muy bien la sociología sedentaria, la *Terminología ...* se abre muy bien a las ciencias sociales nómadas.

El conjunto de los dos enfoques constituye un dispositivo doblemente articulado. Una segunda articulación nómada refleja y refracta en el pensamiento los cambios que se producen en el mundo. Una primera articulación sedentaria ordena ese pensamiento. Sólo hay verdadera ciencia si se produce una interacción entre los dos enfoques. De lo contrario, proceden en paralelo el caos y el vacío”.

Haciendo uso de las posibilidades que las nuevas tecnologías nos ofrecen, la obra se

fue ampliando con un pretendido tercer tomo en *permanente revisión* que, en versión digital, viene editando la UCM bajo el nombre de *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales* y que, al día de la fecha, recibe cerca de 75.000 visitas por mes, de las cuales un 32,13% proceden de USA; un 18,77% de España; 14,56% de México y 7,70% de Argentina, entre otros.

Recientemente la Editorial Plaza & Valdés ha reeditado en cuatro tomos la obra, incluyendo cerca de un centenar de nuevas entradas (o viejas, revisadas por sus autores)

En 1999 doy un paso, a mi entender obligado, que refuerza este proyecto. Con la creación de *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, publicación virtual que asimismo asume como suya la UCM, se abre nuestro espacio a públicos más amplios y a temáticas de actualidad, con especial atención a firmas de jóvenes investigadores. En sus hasta ahora 20 números editados, que representan a 260 coautores y suponen 482, un significativo porcentaje corresponde a estas jóvenes promesas. Conviene subrayar que ambas publicaciones forman en la actualidad parte de la Oferta Tecnológica de la UCM-Comunidad de Madrid.

TEXTOS CRÍTICOS DETERMINANTES

Probablemente el azar se convierte, a menudo, en nuestro aliado (o ineludible cómplice) porque fueron precisamente dos textos escritos en 1937 los que determinaron mi posterior posición teórico-crítica: El considerado manifiesto fundacional de la Escuela de Frankfurt que Horkheimer publica bajo el significativo título de *Teoría tradicional y teoría crítica* en la revista del *Institut für Sozialforschung*, en primer lugar; y la aludida declaración fundacional *para un Colegio de Sociología*, publicado en el número 3-4 de *Acéphale*, en cuya redacción figuran, aparte de Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris, Jean Wahl y Pierre Klossowski.

Procede destacar que a las sesiones del *Collège*, celebradas entre 1937 y 1939 en la trastienda de la *Galerie des Livres*, en el número 15 de la calle Gay-Lussac, asistían, junto a figuras del pensamiento francés del momento, los frankfurtianos Walter Benjamín, Horkheimer o Adorno, con un sombrío telón de fondo que indistintamente se nominaba *La fin de l'après-guerre* (Robert Aron), *Le dimanche de la vie* (Raymond Quesneau) o *Le sursis* (Jean-Paul Sastre). Circunstancias todas ellas para mí especialmente relevantes.

Ya que el compromiso de los miembros del *Collège* se resumía en una crítica de la sociedad democrática y en una puesta en situación crítica de sus resortes, me permito subrayar algunos párrafos de la Introducción de 1938 a *Pour un Collège de Sociologie*, que sólo firma Callois. Y lo hago por el impacto que en la configuración de mi pensamiento (y en la siempre provisional lectura que de mi obra pueda hacerse) dicho texto aún tiene:

Si es cierto que las circunstancias de entonces recomendaban *un trabajo crítico que tenga por objeto las relaciones mutuas del ser del hombre y del ser de la sociedad*, es

decir, *lo que él espera de ella y lo que ella exige de él*, tal crítica había de entenderse al mismo tiempo como actividad crítica y estado crítico, según gustaba matizar a Bataille.

Esta preocupación por encontrar, trasladadas a la escala social, las aspiraciones y conflictos primordiales de la condición individual, continúa el texto, está en el origen del Colegio de Sociología. Ya que toda una parte de la vida colectiva moderna, su aspecto más grave, sus capas profundas, escapan a la inteligencia, y partiendo de la valoración que del instante o del fragmento el hombre hace, el Collège se esfuerza por descubrir pasos equivalentes en el centro mismo de la existencia social, en los fenómenos elementales de atracción y repulsión que la determinan, así como en sus composiciones más adecuadas y más significativas, como las iglesias, los ejércitos, las cofradías y las sociedades secretas.

La comunidad moral (la que formaban los miembros del Collège), diferente, en parte, de la que une ordinariamente a los sabios y vinculada precisamente al carácter virulento del aspecto que se estudie y de las determinaciones que se van revelando en él poco a poco, centra sus estudios en tres problemas principales: el del poder, el de lo sagrado y el de los mitos. Su resolución no es asunto sólo de información y de exégesis: es además necesario que abarque la actividad "total" del ser.

El tema del poder ya fue tratado en mis escritos de comienzo de los ochenta, si bien entonces mi posición era cercana a la que defendiera Fernando Savater en su nietzscheano *Panfleto contra el Todo* (Doposa, Barcelona 1978). Mi actual investigación al respecto se centra ahora en la crítica a las posiciones de Hart-Negri y Holloway, contradictoriamente infectados de neoliberalismo, al defender la facticidad del conformismo político que se esconde respectivamente tras un teórico *contra-poder* y un no menos acrítico *anti-poder*. En este sentido mi posición está en la línea que recientemente ha defendido el filósofo y sociólogo argentino y secretario ejecutivo de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) Atilio Borón. Es decir, porque *no existe una relación lineal, mucho menos mecánica, entre el mundo de las ideas y los demás aspectos que constituyen la realidad histórico-social de una época* (A. Borón) y porque la lucha de clases es hoy en día asimétrica no se puede *cambiar el mundo sin cambiar el poder*, tal como sostiene, por ejemplo, John Holloway.

Puede, no obstante, consultarse, al respecto, los textos que últimamente vengo publicando en *Nómadas* en los que se pretende distinguir entre el *sentido* de la obra de Hart-Negri-Holloway que, honestamente, tratan de fundamentar las formas de lucha y las estrategias político-sociales en el marco del capitalismo de inicios del pasado siglo y la clara posición neoliberal de ex-marxistas como Manuel Castells, Régis Debray, Ernesto Laclau o María Antonia Macchioni, entre otros. Como afirma Atilio Borón *ninguno de los tres (Hart-Negri-Holloway) abjuró de la necesidad de avanzar hacia la construcción de una sociedad comunista, o por lo menos decididamente "post-capitalista"*.

ESCUELA DE FRANKFURT

No me considero experto en la Escuela de Frankfurt. No sé si pudiera considerarme experto en algo, ya que no me importa invocar mi siempre renovada vocación de filósofo o *pensador maldito*, como corresponde a todo aquel que, más allá de la voluntad de sistema, opta por la crítica. Mi relación, sin embargo, con el entorno de la Escuela continúa aún. Especialmente con el grupo de Hannover-Berlin. Mi participación excepcional como miembro de una comisión de habilitación en el Instituto de Sociología de la Universidad de Hannover, de la que formaban también parte Oskar Negt y Klaus Meschkat, supuso el inicio de una buena relación con esa institución.

Oskar Negt, gran conocedor y amigo de Adorno y Horkheimer (y en la actualidad, de Habermas), colabora en el proyecto *Materialismo Histórico y Teoría Crítica*, que dirijo. El Curso 2004/2005 impartió en el Goethe Institut de Madrid, como parte del programa del correspondiente Título Propio de la UCM, una conferencia bajo el título de *Cuestiones críticas de la Teoría Crítica*. Esta intervención resultó ser, sin habérselo propuesto, un excelente resumen de las tesis centrales de su destacado libro *Arbeit und menschliche Würde* (2002/2ª), cuya traducción amablemente me había encargado.

La relación con Meschkat (de quien tuve el honor de ser invitado en calidad de ponente para participar en los actos de homenaje que la Universidad de Hannover organizara con motivo de su jubilación en el 2001) se remontaba a los años de mi primera estancia en Alemania, periodo en el que también conocí a Ignacio Sotelo y a Hildegard M. Nickel, por entonces Directora del Instituto de Filosofía Marxista-Lenista de la Universidad Humboldt de Berlín y ahora catedrática de sociología del trabajo y relaciones de género en la misma Universidad, así como co-fundadora del primer instituto de investigaciones sobre la mujer que en Europa acogiera una institución universitaria.

Conocí también a Frank Ettrich, ahora catedrático de estructura social en la Universidad de Erfurt y junto con Maria Nickel, miembro del Consejo Editorial de la *Berliner Journal für Soziologie*. Recientemente he tenido el honor de ser invitado a formar parte del Consejo Científico de dicha publicación. Con todos ellos, junto a Dieter Nohlen, que me avaló el disfrute de una beca del DFG para profesores en el Instituto de Ciencias Políticas de la Universidad de Heidelberg, vengo, desde entonces colaborando.

UNIVERSIDAD DE VERANO DE MASPALOMAS | Universidad Libre de Canarias

La amistad que me une a estos compañeros me llevó a invitarles, en mi calidad de director de los cursos, a la 1.ª Edición de la Universidad de Verano de Maspalomas, que junto a José L. L.-Aranguren, Jesús Ibáñez, Javier Sádaba y Gabriel Albiac, entre otros, y con el soporte académico-institucional de la Universidad Complutense, de Extremadura, de Las Palmas de Gran Canaria, Humboldt de Berlín, Heidelberg y Fez, habíamos fundado en 1992 en Gran Canaria. Sus excepcionales y críticas intervenciones están recogidas en la edición que preparé de las Actas correspondientes, publicadas por Ed. Libertarias bajo el título de *Crítica del Lenguaje Ordinario*.

No es muy recomendable apuntalarse en los muertos, invocar su memoria, porque ello supone convocar extemporáneamente la parte más obscena de uno mismo que con ellos muriera. La definitivamente a-transformable, porque la complicidad ya no es posible. Pero es obligada costumbre en nuestro medio en actos como éste. Venzo, por tanto, el rubor y leo a Aranguren en el Libro de Oro de la Universidad de Verano de Maspalomas: *No pocas veces en mi ya larga vida me he sentido feliz y siempre, a lo largo de toda ella, contento. Pero muy pocas tan contento y feliz como en esta Universidad de Maspalomas. Me es imposible imaginar nada mejor. Por la institución (no, institución, gracias a Dios, no), por la "Utopía" de esta Universidad, y por los directivos y participantes. Muchas gracias por tenerme aquí, por dejarme estar con vosotros* (Julio de 1992).

VOLUNTAD DE SILENCIO: FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

La posición teórico-investigadora que en la actualidad me (pre)ocupa supone, en efecto, retomar un viejo debate, el valor instrumental de la *palabra*, para definir la función de aquello que se estima la niega o clausura, el *silencio*.

Mi tesis se legitima en el uso y aplicación de las técnicas de verificación y refutación para sugerir una nueva lectura: *la lógica del silencio funda una siempre renovada lógica del discurso, estableciendo complejas dependencias y mecanismos difusos de subordinación recíproca*.

Ya que los *discursos históricos* mantienen su vigencia más allá del principio de legitimación que los generan, procede registrar sus *huellas* para re-fundar otros ordenamientos/descriptores discursivos, acordes con las experiencias y situaciones a los que pretenden remitir.

Mi ocupación profesional viene determinando mi interés por las *Ciencias Sociales* y el papel que la *Filosofía*, tal como la entienden los *pensadores contemporáneos*, podría continuar desempeñando frente a la fragmentación recurrente de las primeras. Opto, en consecuencia, por *una* Filosofía de/para las Ciencias Sociales y Humanas, con carácter de provisionalidad y sin limitar los preceptivos periodos de *ciencia normal*. Y lo hago desde el análisis de posiciones discursivas micro, historias-de-vida, si se quiere, menos cargadas o susceptibles de fijación teórica, como pueden ser las diferentes formas de *encierro*: el carcelario, el hospitalario, los psico-patológicos, etc ...

Es precisamente este análisis de contenido y metodología utilizada, estas tesis que defiendo y objetivos que me propongo y los resultados conseguidos, lo que se materializa en diferentes publicaciones, entre ellas: *Sociología y vida cotidiana* (1992), *Los papeles del silencio* (1994), y *Las huellas de la palabra. Filosofía y Ciencias Sociales* (1998), para concluir con *Pensamiento Europeo Contemporáneo: Filosofías de la Resistencia* (2009, en prensa)

Describo así una estructura de silencio que se oferta como alternativa, como referente a contrastar con el discurso formalizado del *lenguaje ordinario*.

LAS CIENCIAS SOCIALES EN ESPAÑA

Complementariamente a esta ocupación he considerado de interés aceptar la dirección y edición literaria (con una generosa y excepcional financiación de Caja-Madrid) del proyecto *Las Ciencias Sociales en España (Historia inmediata, crítica y perspectivas)* que, a mi entender, respeta la filosofía aquí esbozada.

Consciente del papel que mis posiciones teórico-críticas juegan en los grupos de reflexión académica y paralectiva, así como en los foros no académicos de análisis y difusión del pensamiento contemporáneo, tanto como en las comunidades científico-investigadoras afectadas, asumo, por tanto, la publicación, en calidad de editor literario, de cada uno de los tomos del proyecto. El primero de ellos, dedicado a la *Sociología*, coordinado y dirigido por Jesús Ibáñez, aparece precisamente en 1992, dos meses después de su muerte.

El valiente y generoso trabajo que entonces realizara Jesús Ibáñez continúa su obligado desarrollo y actualización. Para ello dedico un amplio apartado en las sitios web que administro: “eurotheo”, institucional complutense, y “theoria” privado, sitios que incluyen aulas abierta de sociología en relación con el pensamiento sociológico europeo y anglosajón, con especial dedicación al latinoamericano.

Tal como viene informando la Federación Española de Sociología, bajo coordinación ahora de un Equipo que presidió hasta su reciente muerte Manuel R. Caamaño, estamos concluyendo la actualización que, casi 15 años después, es obligado hacer.

EUROPA, FIN-DE-SIÈCLE

Y ya que esta posición se sitúa en un contexto finisecular, entiendo, a su vez, que procedía diseñar un proyecto complementario que, a partir de una peculiar re-lectura que de la “Teoría de los colores” hago (*Cuadernos del Matemático*, Nº 19), planteara la cuestión directamente. Nace así el Foro Internacional *Europa, Fin-de-Siècle: Pensamiento y Cultura*, proyecto I+D de la UCM, cuya dirección académica ostento y cuya primera objetivación científica ha sido la tesis doctoral que, bajo mi dirección, presentara y defendiera D. Fernando Oliván con el título *El extranjero y su sombra: Crítica del Derecho de Extranjería*, felizmente convertida ya en publicación con la firma de la Ed. San Pablo de Madrid; doctorando, cuyo brillante curriculum le ha abierto no sólo las puertas a la enseñanza universitaria al ganar una plaza de profesor titular en la URJC de Madrid. Posteriormente ha venido asumiendo puestos de responsabilidad en instituciones comunitarias o internacionales, como el de Comisario de Ayuda Judicial en la Corte Penal Internacional de la Haya y Secretario de la Asociación Hispano-Marroquí de Juristas.

Con el genérico nombre del proyecto la UCM viene aprobando diferentes acciones formativas y cursos de postgrado que lo desarrolla como *1.Economía y Sociedad, 2.Política y Estado, 3.Comunicación y Conocimiento, 4.Religión, Arte y Literatura y 5.Filosofía y Ciencia*, con un programa marco de fondo que estudia la *Génesis y desarrollo del pensamiento crítico*.

EL OFICIO: PROFESOR DE FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Al krausismo español llegué de la mano de Elías Díaz (y de su *Filosofía Social*, 1973), a quien había conocido en el *Congreso Mundial de Filosofía del Derecho y Filosofía Social*, celebrado en Bruselas en 1970 y en el que además participaron, entre otros, Recasens Siches, Elías de Tejada y Perelman, con quienes tuve la oportunidad de hablar a lo largo de nuestro viaje y corta estancia en Brujas. Paralelamente me situé cerca de una cierta *mentalidad positiva en España*, acertada lectura (desde mi punto de vista) que en su tesis doctoral había hecho Diego Núñez en 1973, bajo la supervisión de Carlos Paris y Javier Muguerza.

Pero, a partir de 1975, tenía que explicar *Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales* y habría de hacerlo además en una Facultad diferente a las que hasta ahora conocía: Se trataba de hacer Filosofía, que, fiel a sus orígenes, entendía como *estilo de vida*, en un espacio aparentemente no propicio para ello, como desde los congresos de Filósofos Jóvenes, de los que era asiduo asistente y participante, se entendía. Pude verificar pronto que eran falsos/infundados mis temores, antes al contrario.

No había entonces programa conocido que respondiera al título de la asignatura, algo que contrastando los diferentes de otras Universidades europeas a las que tuve acceso realicé y he venido revisando desde entonces, con la recurrente supervisión de Habermas. Consúltese al respecto mi libro *Filosofía de las Ciencias Sociales. Materiales*, Ed. Libertarias, Madrid 1988, pp. 291 ss.

EL OFICIO: RETROSPECTIVA

Atrás quedaban múltiples vivencias. Llegar a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología supuso revisar un pasado que había vivido contradictoria y fragmentariamente:

Para alguien que, como yo, procediera de lo que entonces se llamaba una familia humilde y que hoy catalogamos desde la Academia como de extracción social baja, hacer estudios no lo teníamos fácil en la Gran Canaria de los 50. Así es que los buenos oficios de un cura de Tirajana y la buena voluntad de unos tíos solteros con quienes el destino y circunstancias no propicias me obligaron a convivir, me llevaron al Seminario Diocesano de la Calle Dr. Chil de Las Palmas. Allí estuve cinco años.

Asistir a una Escuela Unitaria y tener un maestro peninsular, deportado a Canarias por republicano, fue una excepcional circunstancia que posteriormente iba a determinar mi futuro intelectual y especialmente, mi compromiso político. La Iglesia de aquella época, sin dejar de ser —como era de rigor— preconciliar en el ritual y en todos aquellos otros temas/asuntos que tocaban a la moral y *buenas costumbres*, suplía ampliamente en lo social lo que la Dictadura impedía.

En la Diócesis de Canarias, sin llegar a predicar un cerrado nacionalcatolicismo, gracias a la oportuna y crítica presencia de un obispo vasco, Monseñor Pildain, pesadilla del Régimen de Franco y de los sectores más ultras del episcopado español, se consiguió

entonces con mejor o peor acierto casar las dimensiones trascendentes de lo real, lo genuinamente sagrado, con aquellas inmanentes, lo profano.

Eran tiempos de costumbres y prácticas medievales en el terreno laboral y político, con relaciones de interdependencia que dirigían a capricho los caciques de turno y sus intermediarios, que rayaba en un a veces más cruel, por real, que metafórico derecho de pernada. Las violaciones de los Derechos Humanos eran, por desgracia, norma, sobre todo, en las zonas de aparcería.

Al margen de una visión crítica de la realidad canaria —estructura y formas de vida autóctonas— mis cinco años de Seminario me sirvieron para iniciarme en la economía sumergida dando clases de letras en la primera Academia que te explotara al tiempo que organizaba mis estudios laicos y me comprometía en movimientos ciudadanos, más espontáneos que partidistamente controlados y que perseguían prioritariamente definir y defender nuestra poco reconocida y menos respetada identidad como individuos y como pueblo.

EL OFICIO: CONSOLIDACIÓN

Al re-incorporarme a la Universidad Complutense en 1975, ahora como docente, constaté la importancia que a Ortega y Gasset le daba (y efectivamente tenía) el entonces Encargado de Cátedra, Paulino Garagorri en los programas de Filosofía Social e Introducción a la Filosofía de los planes anteriores al de 1972. Desde entonces la filosofía social de Ortega está presente en todos los sucesivos programas que bajo el nombre de “Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales”, primero, luego “Filosofía y Ciencias Sociales” y ahora “Europa, Siglo XXI: Filosofías de la Resistencia” vengo explicando. Si bien he ido paulatinamente incorporando otras seductoras lecturas de pensadores españoles, de cuyos textos se puede claramente concluir una particular forma de entender el pensamiento social, tal como nos ha acostumbrado a leer Pedro Cerezo en su ya clásica trilogía que, con Ortega, completan Unamuno y Machado. Me permito, al respecto, remitir nuevamente a mi ya citado trabajo *Filosofía de las Ciencias Sociales*.

HABERMAS EN MADRID

En 1977 y con el respaldo del Instituto Alemán de Madrid conseguí una invitación para que Habermas visitara por vez primera una institución española. Concretamente, la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense, cuyas intervenciones fueron editadas por este profesor en la Revista *Teorema*, con traducción de Julio Carabaña. No se había publicado todavía *Conocimiento e Interés*, cuya traducción había encargado la Ed. Taurus a un equipo bajo la supervisión de José Vidal Beneyto, por lo que resultara novedoso (especialmente a colegas de formación anglosajona) la lectura que de Max Weber nos hizo Habermas.

1983: CIEN AÑOS DESPUÉS DE MARX

Años después me fue posible armonizar los intereses de las universidades madrileñas, de las Fundaciones Pablo Iglesias y de Investigaciones Marxistas para celebrar en 1983 un Coloquio Internacional que llevaría por título el que, sin duda, mejor le correspondía, *Cien años después de Marx. Ciencia y Marxismo*. La sesión inaugural tuvo lugar el 24 de Octubre en la Facultad de Derecho con una brillante intervención de Enrique Tierno Galván, ya Alcalde de Madrid. Al coloquio asistió una figura excepcional del exilio español, Adolfo Sánchez Vázquez, que no hacía mucho había vuelto a España por vez primera desde 1939.

Con Adolfo sí que se inició entonces una sólida relación que iba más allá de los lazos académicos para convertirse en extraordinaria amistad con la que me honra y que se explicitó con las siguientes palabras: “Junto a la generosidad que pones de manifiesto a lo largo de todo tu texto, está el acierto con que has captado en él el sentido fundamental de mi obra, así como los hitos fundamentales del contexto vital en que se ha desarrollado” (9.Diciembre.2002). Se refiere a la entrada “Adolfo Sánchez Vázquez” que, con mi firma, aparece en la *Gran Enciclopedia de obras filosóficas* de Franco Volpi, editada por Herder y que, a su vez, editará en breve Bruno Mondadori bajo el título de *Dizionario delle opere filosofiche*.

THEORIA. PROYECTO CRÍTICO DE CIENCIAS SOCIALES

Mi ya citado proyecto I+D *Europa, Fin-de-Siglo: Pensamiento y Cultura* continúa su desarrollo ahora bajo el nombre de *Theoria. Proyecto Crítico de Ciencias Sociales*, cuyos productos más significativos, el *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales y Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, forman parte, junto con la de la Comunidad de Madrid (como hemos señalado antes), de la oferta tecnológica que la OTRI de la UCM hace. En este contexto podría entenderse el que la Fundación Goethe me haya nombrado, junto a Salvador Giner, Félix Duque y José M^a Ripalda, miembro del Jurado del *II Premio de Traducción 2003 - FB Sozialwissenschaften und Philosophie*.

RESUMEN

Es obvio que “la filosofía de los profesores” no es la filosofía, tal como yo la concibo, tal como los filósofos críticos la han vivido. La filosofía deja así de ser “disciplina” que antepone una doctrina para legitimar a sus adeptos como “disciplinados”. Por eso, lo hasta ahora contado pudiera considerarse como un selectivo anecdótico de las cosas que uno estima que le han sucedido. Al menos en la medida que esas cosas hayan dejado en mí huella, que me hayan *pasado*. Pero las anécdotas son la legitimación de cualquier trayectoria intelectual que se pretenda narrar. Tal vez, en mi caso, anécdota es impensable sin secuencia. Sin duda es fácil que mis, nunca suficientemente explicitados, intereses intelectuales queden así al descubierto, lo que me haría más débil/vulnerable frente a cualquier potencial enemigo. Y en nuestro medio hay o fabricamos muchos.

Como en alguna ocasión reconociera, hace tiempo que perdí mis propios parámetros, mi regla, y he olvidado contar cuentas, para poder mejor contar cuentos. He dejado de mirar “hacia”, en extensión acumulativa, para mirar en in-tensión, en profundidad. Lo cualitativo se ha convertido en mí en garante de entropía. Lo cuantitativo es sólo la imagen que los historiadores (los descriptores de realidad) pueden registrar de los efectos de mi mirada interior. Posiciones que *formalizo* en mi intervención en el Congreso de Fenomenología y Ciencias Sociales (Santiago de Compostela, 1996)

Procede, por tanto, y como resumen de lo anterior y eventual traducción intelectual del anecdotario, explicitar esa “evolución fragmentaria” de mi pensamiento (fragmentada en mi obra y en mi profesión), si bien, como afirmaba Bergson, un intelectual que se precie sólo dice una cosa original a lo largo de toda su vida:

La voluntad de fragmento fue el título que di en 1983 a mi primera obra académica ... con lo que señalada un tipo particular de camino, que me proponía recorrer. Pasado el tiempo, esa voluntad se objetiva bajo posiciones complejas a las que sólo pudieran referirse expresiones de naturaleza tal como *voluntad de sistema, sistemáticamente asistemático*.

Ich negiere Gott, dass heisst bei mir: ich negiere die Negation des Menschen (L. Feuerbach) es una recurrente advertencia con la que cualquiera se tropieza a la entrada en mi Despacho. En traducción libre: Es así que me descubro humano, que soy el centro del universo entorno dando sentido al resto ... luego estoy en condiciones de fijar la barrera que señale el límite de la actuación del hombre, el umbral de lo inmanente, más allá del cual admito la posibilidad de proyecciones otras, aunque viole lo trascendente.

Diez años después de mi regreso de Alemania y de haberme incorporado al Departamento de Teoría Sociológica de la Universidad Complutense que, por aquel entonces dirigía el Prof. Luis González Seara, presento en 1985 una segunda tesis, en esta ocasión para obtener el grado de doctor en sociología.

Bajo el título de *Perspectivas metodológicas y epistemológicas de la comunicación humana*, el trabajo fue el resultado de múltiples referencias: había retomado, como más arriba subrayara, el contacto con el *Institut für Sozialforschung* y el *Philosophisches Seminar* de Frankfurt gracias al fragmentario uso que la beca del *Max-Planck Institut für Sozialforschung* me permitía.

Debo interpretar que con este tardío acto académico mi formación debía concluir. Al menos por lo que a una mayor legitimación de mi oficio se refiriera.

REFLEXIÓN FINAL

Una vez dicho lo verificable, uno siente que esa nuestra historia oficial de vida se escapa o que recubre la verdadera historia del protagonista. Y de los protagonistas. Historia verdadera por inenarrable exhaustivamente, por inexplicable en su totalidad. Simplemente, por ser historia de vida y no sobre la vida.

Difícilmente he llegado a ser el que alguien pueda objetivamente reconocermé, al que alguien pueda referirse con transparente distinción, o — lo más importante — el que realmente yo y los míos creemos que sea, si no me escondiera detrás de tantas contradictorias secuencias, de tantos datos, fríos ellos por sí mismos, como cualquier texto que como el mío pretenda registrar lo registrable de mi presunto pasado.

Y difícilmente, obviando ese micro/macro grupo diluible — irrenunciable grupo de adscripción o referencia — que a uno termina por reducirle a lo que es o debería ser y del que no se puede prescindir sin perder algo de uno mismo: la memoria de/sobre las cosas que nos rodean fue y seguirá siendo cómplice, porque yo-mismo soy objeto a memorizar, es decir, sujeto-objeto historiable.

Ahora soy menos yo, porque necesariamente he de contar en adelante con ese curriculum que provocadora/obscenamente difundo. Ahora soy yo con mi historia y con aquellos que oportunamente la interpretan. Lo demás serán ficciones, más o menos útiles en función del interés de coyunturales observadores/juzgadores.

Y lo más triste es que a mí vaya a accederse sólo a partir de ese curriculum. Como si todo estuviese en lo relatado. Como si las palabras hubiesen sido suficientes o como si las consumidas/utilizadas fueran pronunciadas de una vez por todas ... como si los textos contextualizaran lo real. Al fin y al cabo, los discursos superan ocultándolo el propio pensamiento discursivo: por eso sobreviven al protagonista, que no deja de seguir actuando discursivamente. El protagonista pasa registrando la incapacidad de corregir su propio discurso, que le envuelve y señala con pretensiones de exclusividad.

A ello nos condena la burocracia de la institución, que por reglamentar todo hasta hace sistema de lo que, por principio, jamás soportaría tal reclusión: mi propia vida, como la vida de cualquier otro que consiga seguir viviendo con la Academia a pesar de esa Academia.

ANEXO I: CÓMO SER UN BUEN DOCENTE

El que un pensador vacile entre ideas que recíprocamente se excluyen —escribe Simmel en el lugar antes citado—, e incluso el que las haya reunido en “un” pensamiento, puede hablar contra él como personalidad psicológica o contra su capacidad de autocrítica; pero esto nada dice contra el hecho de que una de estas series de pensamientos contradictorios sea verdadera, o por lo menos importante.

Por eso no necesariamente es mejor profesor aquel que dice o cree saberlo todo. La totalidad más o menos extensa del sabio es un universo que cierra el interés propio y el inmediato. Ocupa, es cierto, un puesto culturalmente relevante. Pero es tan sólo eso, un *platzbesitzer*, un *plarzhälter*, aquel para quien lo importante es ocupar y ser dueño de un sitio.

Es, a mi entender, mejor docente aquel que, sabiendo dónde y cómo encontrar (e interpretar) las fuentes reales o posibles del conocimiento, sitúa al estudiante sobre un

universo abierto. Sería un *platzanweiser*, quien se limita a señalar caminos explorados o por explorar que conduzcan a sitios provisionalmente estables. Quien libera al caminante para que diseñe por sí sólo senderos alternativos, para que aprenda a trazar mapas que otros posteriormente copien.

La verdad es algo que se presiente un cuarto de hora antes del amanecer a un nuevo día, el tiempo de las generaciones venideras. Verdad es poder alumbrar caminos, tener la linterna con capacidad suficiente para proyectar sobre un fondo firme las sombras de las figuras que el foco capte en la penumbra.

Sistemas endogámicos, re-productivos. El hijo sigue, desde Platón, siendo obediente y emula a su padre. Los mayores tienen siempre liquidez. Por eso pueden ser reducidos al estado líquido. Pueden ser consumidos, aniquilados. Se es, por ello, lo que se come: aunque se tenga sólo el saber —y el sabor— de lo comido. Saber sigue siendo, por ello, engullir. Transcurrido el tiempo uno se vuelve inapetente, come menos y se desarrolla aparentemente con más lentitud. Al adulto termina entonces por importarle más el ritual del consumo en tanto que objeto de consumo no superfluo, aunque arbitrario.

Lo otro se convierte así en la negación de uno mismo. Es lo expulsado, lo arrojado fuera, lo proyectado, lo producido. Pero termina uno reconociéndose en su producto, en su propia negación para volver a negarse a sí mismo. Negación de negaciones el ciclo se repite y la cultura, en consecuencia, se perpetúa ... en la memoria de los pueblos vivos.

Qué hay entre las palabras y las cosas para que las palabras connoten cada vez menos. Cómo forzar una correspondencia imposible para que las cosas circulen y no nos engañe la ficción cuando lo único que circula son las palabras. Cómo, por tanto, poner cosas a los nombres, ya que no es ahora tiempo de seguir poniendo palabras a las cosas. Son estas recurrentes cuestiones las que ahora me (pre)ocupan, (pre)ocupándome asimismo de que mis oyentes/lectores se contaminen y reconduzcan, en su caso, sus monótonos estilos de vida.

Se supone que la precedente es la historia de alguien que ha creído haber hecho a lo largo de toda su vida sólo *Filosofía de las Ciencias Sociales*. Pero, como Jesús Ibáñez sentenciaba en el citado texto, *las ciencias sociales están escindidas desde la raíz (sociología/socialismo) a las puntas (orgánicos/críticos)*. *Lo que no debe chocar, si es expresión de una sociedad escindida. El diálogo que no se produce del lado de la escritura, ¿se producirá del lado de la lectura?. (...) La sociología no formará conjunto mientras los orgánicos y los críticos no estén juntos.*

Probablemente, a estas alturas de mi discurso, se me pueda aplicar el juicio que de sí mismo hacía E.M. Ciorán en 1983: *Quise ser filósofo y me quedé en aforista; místico, y no pude tener fe; poeta, y sólo llegué a escribir una prosa poética bastante dudosa (El País Semanal, nº 344, 13.Noviembre.1983, p. 11)*. A estas alturas de mi discurso, una vez superada la simbólica barrera de los sesenta y cinco años, no me arrepiento de haber vivido *al borde del abismo*, como gustaba decir de mí la filósofa y poetisa Chantal Maillard. Saber vivir, a pesar de esa recurrente incertidumbre que, en mi caso, jamás neutralizó la utopía.

En el verano del 2000, organizado por el Colegio de Abogados de Madrid y dirigido a juristas, participé en un curso de la UCM en El Escorial. Hablé, porque ése era el título del curso, sobre *Éxodo: Tragedia y esperanza de la Inmigración*. Fue invitado también otro sociólogo, Joaquín Arango, valioso compañero y amigo de otros tiempos. Sin duda a ese compañero, que *contaba* —y era de esperar que bien— sus *cuentas*, le entendieron. El Decano de un Colegio de Abogados de cierta Comunidad Autónoma intervino, sin embargo, después de mi exposición sólo para exteriorizar sus sentimientos: *Oyéndole a usted, ¡que excelente actor ha perdido el Teatro Español!*, dijo. Nunca supe si aquello era un reconocimiento a un oficio que se alejaba del suyo, que no había entendido nada, o que el destino de un atípico profesor (como en su momento me catalogó Villapalos y como también lo había dicho de Agustín García Caldo o de Jesús Ibáñez, cóctel, por tanto, del que no me incomoda formar parte) no podía ser otro que el de terminar asumiendo pacientemente la representación del papel que la institución me encomendara, es igual que a continuación los estudiantes-espectadores se sintieran o no como lo estaban antes de escucharme. Y eso sí que es un grave problema que sigue pre-ocupándome.

ANEXO II: CONCLUIR

Bien. Aquello que lleva a uno a concluir es igual qué discurso no es precisamente el convencimiento de que ha llegado el momento del cierre, que impone el agotamiento de los argumentos en los que se fundaran las tesis previas. Muy al contrario, es el cansancio o el hastío, como escribo al final de varios de mis libros, lo que fuerza una extemporánea clausura. Dudo, por ello, y opto, *in extremis* por citar el encabezamiento a *Acéphale (Le Collège de Sociologie*, Gallimard, Paris 1979) que en 1977 escribe Denis Hollier desde Berkeley:

¿No habéis oído hablar de esos locos que encendían una linterna en pleno mediodía y luego se ponían a correr por la plaza de la Concordia gritando sin parar “¡Busco la sociedad! ¡Busco la sociedad!”?. Se decían sociólogos. De hecho, eran locos –locos por la sociedad como otros fueron sus suicidas, como otros fueron locos por Dios, por esto o por lo de más allá. Pensaban que la sociedad tenía que responder de la locura (la de Nietzsche, la de Van Gogh) y que debía hacerlo ante la locura misma. Que la sociedad no tenía más fiador que la locura, sola en su medida o en su desmesura. El rey tenía su loco. Ellos querían ser los locos de una sociedad sin rey.

En una sociedad forzosamente globalizada y globalizante, cuando ni siquiera el simple hecho de pertenecer a la misma especie es garantía para salvar el pellejo, como se lamentaba en 1937 Jean Améry, cuando el orden de lo real no está protegido por corpus legales con garantía de estabilidad más allá de los fluctuantes intereses de los dueños o gestores de la riqueza, poca legitimidad nos queda para invocar un status mínimamente estable que merezca el calificativo de sociólogo, sin una cierta dosis de locura que la generosidad institucional —es decir, el atrevimiento de sus guardianes o gestores— catalogue como académicamente correcta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Th.W. y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Ed. Gijalbo, Barcelona 1973
- BORÓN, Atilio, *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2000
- CAMPS, Victoria, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Ed. Nova Terra, S.A., Barcelona 1968
- CORNU, Auguste, *Carlos Marx, Federico Engels*, Instituto del Libro, Cuba 1967
- CHÂTELET, François (1972), *Historia de la Filosofía, Ideas, Doctrinas*, (1-4), Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1976
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (1972), *El Anti-Edito. Capitalismo y esquizofrenia*, Barral Eds., Barcelona 1974/2ª
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (1980), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia 1988
- DERRIDA, Jacques, "Les fins de l'homme", en J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, pp. 131 ss
- . *De la Gramatología*, Buenos Aires 1970
- HABERMAS, Jurgen, *El discurso filosófico de a modernidad*, Taurus, Madrid 1991
- HOLIER, Denis (Ed.) (1979), *El Colegio de Sociología (1937-1939)*, Taurus Ed., Madrid 1982
- HOLZ, Hans-Heinz, KOFLER, Leo y ABENDROTH, Wolfgang (1966), *Conversaciones con Lukács*, Alianza Ed., Madrid 1971/2ª
- JONAS, Hans (1993), *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Ed. Catarata, Madrid 2001
- McLELLAN, David (1969), *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1971
- RAHNER, Kart, *Oyente de la palabra. Para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967
- ROSSI, Mario (1963), *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*, Alberto Corazón Ed., Madrid 1971
- SIMMEL, George, *Schopenhauer y Nietzsche* (Tr. José R. Pérez-Bances), Ed. Francisco Beltrán, Madrid 1915
- SLOTERDIJK, Peter, *Normas para el parque humano*, Ed. Siruela, Madrid 2001