



Unha lectura das transicións na obra de Juan-Luis Pintos de Cea-Naharro en función das súas “circunstancias xeracionais”

A reading of the transitions in the work of Juan-Luis Pintos de Cea- Naharro according to their “generational circumstances”

ÁNGEL ENRIQUE CARRETERO PASÍN

IES Rosalia de Castro/USC

R/San Clemente, s/n, 157015

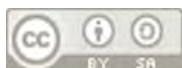
angel.enriquecarretero@edu.xunta.es

Resumo: O presente traballo pretende interpretar a evolución da obra filosófica e sociolóxica de Juan-Luis Pintos de Cea-Naharro en función dunhas coordenadas socio-históricas, e especialmente “xeracionais”, onde se viu inmersa. Para iso distinguirá, un pouco arbitrariamente aínda que cun propósito aclarador, tres fases secuencialmente diferenciadas na súa traxectoria intelectual. Unha primeira, correspondente coas décadas dos anos sesenta e setenta. Unha segunda, correspondente coa década dos anos oitenta e parte da dos noventa. E unha última, situada desde o meridiano dos anos noventa en diante. Nesta interpretación, se incidirá en como o itinerario percorrido por J. L. Pintos puidese ser lido en consonancia coas transformacións acaecidas no marco ideolóxico-político que xeracionalmente acolleu o pensamento español nestas décadas e impregnou notablemente o seu “campo académico”.

Palabras chave: “Xeración”; “Franquismo”; “Democracia”; “Marxismo”; “Relixión”; “Posmodernidade”; “Imaxinarios Sociais”; “Teoría de Sistemas”.

Abstract: The present work aims to interpret the evolution of the work philosophical and sociological of Juan Luis Pintos de Cea-Naharro depending on some coordinates partner-historical, and especially generational, in where is saw immersed. For this distinguished, a bit arbitrarily although with a purpose lightening, three phases sequentially differentiated in its trajectory intellectual. A first, corresponding with the decades of the 1960s and 1970s. A second, corresponding with the Decade of the 1980s and part of the 1990s. And a last one, located from the meridian of the 1990s onwards. In this interpretation, is will affect in how the route tour by J. L. Pintos could be read in line with the transformations occurring in the frame ideologico-politico that generationally welcomed the thought Spanish in these decades e impregnated notably its “field academic”.

Recibido: 10/02/18 Aceptado: 18/10/18



Key words: “Generation”; “Francoism”; “Democracy”; “Marxism”; “Religion”; “Postmodernity”; “Social Imaginaries”; “Theory of Systems”.

O marco dunha “Socioloxía do saber” de selo orteguiano

En lugar de levar a cabo unha análise pormenorizada da obra de Juan-Luis Pintos de Cea-Naharro, ao unísono da repercusión que ela puidese xerar, decidimos optar por unha abordaxe distinta. A nosa preferencia inclinarase a desentrañar as claves dos contidos da súa obra, das transicións presentes no seu itinerario intelectual, das temáticas puntualmente seleccionadas como obxecto de estudo ou do seu percorrido a través de distintas parcelas do saber, tendo en conta as “circunstancias” que estarían imbricadas e condicionando todo o anterior.

Queríamos achegarnos, pois, á súa obra de acordo ao soado *dictum* acuñado por José Ortega y Gasset, segundo o cal: “Eu son eu e a miña circunstancia e se non a salvo a ela, non me salvo eu” (Ortega y Gasset, 1987, p. 77). Algo que, de paso, cólleenos vacinados ante a sí loable, aínda que non demasiado enriquecedora, tentativa de discusión sobre este ou aquel aspecto concreto da súa obra; actitude que, no fondo, non se libra do todo dunha persistente pegada de escolasticismo. “Circunstancias” de calado histórico, cultural, político e, sobre todo, xeracional, que nos puidesen chegar a aclarar o significado do que dixo, como o dixo e con que obxecto pretendeu dicilo. Aínda que, en verdade, quen unicamente podería aclarárnolo sería o propio J. L. Pintos, no caso de que el mesmo puidese facendo un exercicio de *epojé* das súas “circunstancias”. Da man de J. Ortega y Gasset (1994, pp. 46-51, 65-67), entendemos aquí o término “xeración” -cuxo uso repetírase ao longo deste traballo-, de costas a un criterio puramente obxectivo da cronoloxía histórica, como un conxunto de coetáneos pertencentes a unha “zona de datas” dun común tempo e lugar. Pero, ademais, o que é realmente decisivo, que comparten unha mesma ou semellante “estrutura vital” o “modo integral de existencia”, que “coinciden un pouco en todo e en todo discrepan un pouco”, colocándose nunha similar actitude ante o “problema intelectual” suscitado polo “mundo”¹.

Por mostrar unhas simples referencias orientativas a título de cronoloxía histórica, J. L. Pintos enmárcase nunha xeración onde incluíríanse no campo filosófico figuras como Javier Muguerza, Jacobo Muñoz o Antonio Escotado, entre outros, e no campo sociolóxico as de Carlos Moya, Carlos Lerena o Amando de Miguel, tamén entre outros.

1. Sirvámolos de ista excelente imaxe metafórica proposta por J. Ortega y Gasset: “Alguna vez he representado a la generación como «Una caravana dentro de la cual va el hombre prisionero, pero a la vez secretamente voluntario y satisfecho. Va en ella fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta al modo de andar usado a los veinticinco años. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extranjero: es la otra generación»” (Ortega y Gasset, 1994, p. 47).



Non é necesario facer unha declaración de acto de fe posmodernista para ver as dificultades epistemolóxicas implicadas nunha aceptación dunha presuposta obxectividade nas Ciencias Sociais. Sabemos que todo discurso, calquera que este fose, faise desde “un lugar”. Así dito, a lectura dun ou doutro itinerario intelectual en virtude dunhas “circunstancias xeracionais” non se libraría do obstáculo metodolóxico co que, a día de hoxe, debe enfrontar se a “circularidade hermenéutica”. Na medida en que no feito de recoñecemento do valor *epistemológico* da “circunstancia” englobaríase a comprensividade dun «horizonte de sentido» que, amalgamado nela, interacciona, constantemente, cunhas determinadas condicións contextuais segregadas á calor da “historia efectual” (Gadamer, 1998, pp. 63-70). E aquí non hai, nin pode haber, cabida para unha legalidade causal, senón, exclusivamente, para unha “interpretación”, que sempre o será, irremediabilmente, parcial, e, polo tanto, non con pretensións de universalidade. Que dificilmente poida falarse de “obxectividade” non quere dicir que lle asignemos o mesmo destino á ecuanimidade, ligada, connotativamente, á imparcialidade, ao equilibrio e á xusteza do xuízo ao redor de algo. Esta tentativa de ecuanimidade será o faro orientador que guiará a nosa aproximación á obra de J. L. Pintos enmarcada nas súas “circunstancias” fundamentalmente xeracionais.

2. As décadas dos anos 60 e 70

Cando J. L. Pintos naceu aínda non estalara a II Guerra Mundial. Eran os seus prolegómenos, vividos no contexto dunha España que concluía o seu enfrontamento bélico interno. É de supoñer que a súa “posición de clase” o protexeu da fame, da “*época da fame*” que así se dicía; época que quedou fortemente gravada na memoria colectiva das clases populares galegas da posguerra. Podemos prescindir dos primeiros anos da súa vida e dar un salto ata a mocidade. Atopámonos na finalización da década dos cincuenta. Correspóndese cunha España que, superada a primeira fase dun completo illamento económico e político sufrido polo franquismo, dá timidamente os seus primeiros pasos cara ao logro dun nivel de vida que, aínda ás leguas do europeo, si que habilita un mínimo de benestar social. Paralelamente, o escenario académico e intelectual é sumamente pobre. A consecuencia dos efectos da guerra, nas décadas dos anos 40 e 50, o baleiro provocado polo desaloxo das figuras de maior renome universitario, agora nunha maioritaria condición de exiliados especialmente en países latinoamericanos, será ocupado, especialmente nos estudos de Humanidades e nos dos conatos de Ciencias Sociais, por un escolasticismo neotomista moi afín ás prerrogativas ideolóxicas do Nacionalcatolicismo e impulsado como “canon filosófico” polo réxime, arriconando, así, o pensamento de J. Ortega e Gasset e, en menor medida, o de Xavier Zubiri, abertos ambos a un retroalimentador diálogo cos saberes científicos (Moreno Pestaña, 2013).



Neste contexto, a formación de J. L. Pintos, como a da maior parte da reducida elite de persoas que, por razóns históricas e xeracionais, puido ter acceso a unha formación educativa e académica, estará estreitamente vinculada á relixión, e máis concretamente ás directrices da institución dos xesuítas. Este factor entendemos que, en sintonía con outros que logo analizaremos, non debe ser subestimado, dado que xogaríase un papel, consciente ou inconscientemente, bastante importante na obra de J. L. Pintos. Non pola estreiteza de miras da interrogación achega de si el mantívose fiel á herdanza “ideolóxica” da orde, ou se, pola contra, se tivese desentendido ou entrado en desquite con esta, senón, máis ben, polo influxo nun xeito moi singular de encarar o estudo en xeral e o estudo da realidade social en particular, por unha disciplina persoal para tratar co saber e, por quenon dicilo, por un xeito de estar no mundo que logo se proxectará ao redor do que el realizou.

Pero todo ten a súa cara e a súa cruz, a súa luz e a súa sombra. O ensino baixo as coordenadas da orde xesuíta proporcionaba unha elevada e elitista formación, no bo e xenuíno sentido atribuído a estes termos, antes da adulteración das súas connotacións debida a un retórico discurso democratizador forzado, en realidade, polos imperativos dunha inexorable universalización do ensino. Pero tamén ensinaba algo que a xerga pedagóxica poñerá logo con éxito en circulación baixo a terminoloxía de “*curriculum oculto*”. Este non é outra cousa que unha aprendizaxe que, á marxe duns específicos contidos, inclúe ou se acompaña dun implícito acatamento dos códigos dunha organización nos que se evidencia, co obxecto de vacinar os seus integrantes de confusas interpretacións que puidesen dar lugar a equívocos, unha orde claramente xerárquica -neste caso dunha xerarquía no saber- na distribución e exercicio práctico do poder no interior dunha institución onde se confina o saber.

No ideario da formación educativa e doutrinal da orde xesuíta realzábase o valor do *logos*, do pensamento abstracto e do exercicio da siloxística. Non en balde, a súa colaboración, aínda que ás veces tenda a esquecerse por escuros motivos, resultou esencial para que a Filosofía tivese unha case exclusiva e sólida presenza nos plans de estudos medios da órbita dos países de tradición católica, nos que a orde por razóns históricas fundamentalmente implantouse -entre eles España-, e non nos da órbita do protestantismo (Savater, 1993)². Pero, paradoxalmente, nela acolliase e potenciábase aquilo aparentemente abeirado polas concesións á abstracción, léase *o afectivo* ou *o sensible*. De feito, a súa teoloxía será unha *Theologia affectus*, unha “Teoloxía do corazón”, o lugar por antonomasia do paradoxo, pero tamén da interioridade dun “atópico refuxio” onde aniñar a fe (De Certeau, 2007, pp. 209-210, 261)³. Dous aspectos loxicamente contraditorios, o do “intelecto” e o do “corazón”, pero que a boa man da orde, recoñecendo esta contradición e precisamente

2. Por moito que nos esforzamos non conseguimos atopar as páxinas concretas do libro en onde isto se suscita.

3. A visión de Michel de Certeau é sumamente útil –e pensamos que, a tenor da súa traxectoria intelectual, ecuaníme-, polo seu bo coñecemento do espírito da orde, apontado pola súa pertencencia a ela.



quizais por iso, tratou de harmonizar na súa encomenda á conformación de subxectividades a través da educación⁴. J. L. Pintos manterase fiel, consciente ou inconscientemente, a este legado.

Na década dos anos sesenta, o Concilio Vaticano II resultou decisivo na traxectoria biográfica e intelectual de moitos dos entón chamados por Deus, ou forzados polas circunstancias, a integrar as filas da Igrexa. É a época do *Aggiornamento*. Todo o mundo coñece que entrañou un punto de inflexión na apertura da Igrexa a unha maior receptividade e implicación cos desamais estruturais da sociedade. Niso radicaba a súa intersección co Marxismo, posto que albergaban un inimigo común -que, como é ben sabido, é o que máis une a unhas partes en principio diferenciadas e opostas-: as inxustas contradicións estruturais do sistema económico capitalista. Noutra orde de cousas, non esquezamos que España, nesta tesitura histórica, é aínda un país en vías de desenvolvemento, cuns índices -creámoslos neste caso- de pobreza, analfabetismo e incultura política alarmantes para a época. A conxuntura social esixía, máis aló de casos de arribismo individual -que os houbo e moito-, un máis que lexitimado compromiso. De maneira que, no campo intelectual da época, Marxismo e Cristianismo formaron un non sempre armonioso tándem. A voz doce e sazónada de humanismo da Igrexa, a sonoridade léxica do canto, co acompañamento da guitarra, que fluía nas catequeses *progres*, complementábaa a voz grave e solemne do Marxismo, instándonos ao mantemento dunha fidelidade á “Conciencia de clase” e ao “Partido” como fiel encarnación dela. O “Catecismo católico” entraba nun prometedor diálogo e simbiose co “Catecismo marxista.” Habera que esperar un breve espazo de tempo para o inicio dun proceso de rexeitamento nos costumes á mesma esencia de todo “Catecismo”.

Aínda que, todo hai que dicilo, tratábase dun “Marxismo cálido”, de acento humanista. O daquel “primeiro Marx” que fora repudiado polo antihumanismo de Louis Althusser e os seus correligionarios por non encaixar no canon de cientificidade que eles perseguían para a súa anhelada “práctica teórica” (Althusser, 1978), (Balibar, 1991); e que, polo tanto, podía ser facilmente encadrado en termos dunha frivolidade burguesa propia dun *Marxismo inmaduro*. Por outra banda, hai que ter en conta que, precisamente nesta encrucillada histórica, xorde unha decidida tentativa por escapar do escolasticismo que, xeracionalmente, gobernara a práctica totalidade do pensamento español dende a conclusión da Guerra Civil. Este escape, no contexto dun novo escenario xeracional, adoptará dous formulacións paradigmáticas, concretándose, nos anos setenta, no soado debate entre “Analíticos” e “Dialécticos” (Deaño *et al.*, 1974). Os primeiros absorbidos

4. Nesta tarefa os exercicios espirituais ocupan un primeiro plano. Curiosamente, Louis Beirnaert, na súa obra *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace et Lacan*, Paris, Seuil, 1987, estableceu un paralelismo entre as prácticas dos exercicios espirituais de Ignacio de Loyola e as técnicas psicoanalíticas. Tamén, en ambos casos, sintomáticamente, o guía espiritual invitará a percorrer aos seus discípulos o camiño que el antes fixera (citado en Allouch (2007, pp. 34-37)).



nunha tarefa de depuración da metafísica tomando como base unha receita científica. Os segundos convertendo ao pensamento en guía da praxe política. J. L. Pintos, obviamente, situouse nos segundos.

O aireado diálogo entre dúas tradicións intelectuais de partida contrapostas, a marxista e a da teoloxía católica, visto retrospectivamente, resultou ser non máis que un feito historicamente puntual en España. Cando dicimos historicamente puntual deixamos insinuado que é un feito que só adquiriu unha relevancia social nunhas coordenadas históricas e xeracionais moi concretas, pero que, superadas estas, viuse esvaecido máis facilmente do previsto. Tratábase de prever e anticipar un novo rumbo moral e político, logo na década dos oitenta xa rapidamente cristalizado. Posto que ás institucións políticas o único que realmente, desde sempre, lles interesou apropiarse da relixión foi a potencial utilización que puidese facerse da moral nela encerrada. Na medida en que a moral faculta para conformar consenso social, mentres que dun intelectualismo relixioso só cabe que poida emanar un ascetismo ao alcance de poucos.

A xeración de J. L. Pintos tocoulle acceder ao poder político e académico coa morte do réximen franquista. Con iso provócase un reaxuste de posicións nas redes de influencia operativas nestos dous ámbitos, perdendo peso a Igrexa e gañandoo as emerxentes élites nadas dunha burguesía autodenominada como socialista. O novo rumbo moral antes aludido e xurdido na transición explicitárase, uns poucos anos máis tarde, quen era, por entón, a man dereita do goberno socialista que pasou a ocupar, maioritariamente, o poder nas institucións a inicios dos oitenta: *“A este país en dez anos non o coñecerá nin a nai que o pariu”*. En efecto, o novo ideario calou. Vaia se calou, posto que o único código moral realmente perenne desde ese momento ata a actualidade será o sostido sobre a oposición á moral antecedente, aínda que esta perdure non máis xa que como unha forma momificada. Pero xa estaba presaxiado, nos setenta, que a moral católica, que tanto contribuíra ata a data na lexitimación da orde social, resultaba un recurso *démodée*, e que para encarar os novos tempos que se avecinaban era necesario despachala, aínda que de forma gradual. Ao cabo, o diálogo entre Marxismo e Teoloxía Católica pasou con menos gloria que pena polo devir histórico dos prolegómenos á transición, non así, en absoluto, noutras latitudes xeográficas, quedando facilmente arrecantado polos vertixinosos cambios morais e políticos -profetizados a secas, por non dicir impulsados, pola man dereita do socialismo-acaecidos ao longo da década dos oitenta⁵.

5. Porque, a día de hoxe, cabería preguntarse: ¿Quen saíu realmente beneficiado deste proxecto de síntese entre Marxismo e Catolicismo?. Probablemente ningún dos dous achou beneficio ningún. A Igrexa non é que dese un admirable paso adiante para abrirse a un cambio, senón que intuía que, estratexicamente, se vería obrigada a cambiar por mor de non perder o seu espazo social e conquistar uns potencialmente novos nados dos requirimentos da lóxica evolutiva dos costumes sociais. Nos nosos días, á marxe dos meandros adoptados pola institución, a Igrexa non conseguiu aínda elaborar un discurso capaz de conectar coas demandas emanadas das novas xeracións, xa non obreiras, en efecto, pero si precarias. Pola súa banda, o Marxismo, ao admitir a Igrexa como “compañeira de viaxe”, quedou, ao dicir dalgúns, descafeinado, ao converterse a Igrexa nun parachoques meramente moral e sublimador que, en última instancia, lograría dar un cariz atenuado ao radicalismo inherente aos conflitos de clase.



A obra de J. L. Pintos é, neste sentido, un signo xeracional do seu tempo. Sen esquecer o influxo do personalismo de Emmanuel Mounier, el apostou por esta síntese mencionada (Pintos, 1975, pp. 27-30), (Tornos & Pintos, 1977), (Pintos, 1990, pp. 136-157). E fíxoo cun tino exemplar ao contraxeito das tendencias do momento. Tanto é así que poucas veces se mencionou que un dos seus textos nesta dirección mereceu unha explícita réplica de quen, moi probablemente, fora o mellor coñecedor dentro das nosas fronteiras da tradición marxista: o filósofo barcelonés Manuel Sacristán⁶. Era o que, por outra banda, os novos tempos que favorecían o cambio esixían, coma se da astucia dunha razón hegeliana que, en aras dos seus propósitos, utilizase ao seu servizo as decisións individuais e sacrificase polo camiño outras. O que o decurso histórico reclamaba a gritos é asumido polos seus protagonistas xeracionais como un acto de decisionismo froito da súa vontade e máis nada que dela, sentíndose artífices da construción do seu destino histórico. Ben é certo que unha toma de partido intelectual, nun ou outro sentido, por parte dos actores sociais non responde soamente, tal como pretendeu facernos crer a “Teoría da elección racional”, a un meditado cálculo que sopesa os intereses que nela entran en xogo (Elster, 1996). Obvian, así, a “circunstancia” orteguiana, que preddefine e preconditiona as eleccións. Dado este contexto, e a teor da resonancia que na súa xeración tivo o pensamento sartreano, en 1977 J. L. Pintos defendeu a súa Tese de Doutoramento ao redor da temática do ateísmo en Jean-Paul Sartre⁷. Era unha opción destilada á calor do momento histórico.

Na década dos setenta, a saída fuxitiva dunha orde relixiosa, coma se dunha “*saída do armario*” fose -aínda que, neste caso, se tratase dunha institución que pasou a significar dun día para outro unha moral anacrónica e represiva-, converteuse nun movemento obrigado, cando non un xesto de snobismo, para máis dun integrante da xeración de J. L. Pintos. A redirección desta saída tivo, en máis dunha ocasión, unha conversión política. Nesta xeración, esta saída foi, tamén en ocasións, habitual acompañala dunha sorte de reacción antitética, cando non de hostilidade ou desquite. Os curas, da noite para a mañá, fixéronse *progres*, reprobando en moitos casos a súa experiencia anterior na Igrexa e á Igrexa mesma. Este non foi o caso de J. L. Pintos, quen foi, neste aspecto, case unha excepción, posto que, sin tampouco facer alarde diso, nunca ocultou nin se avergoñou do seu vínculo pasado coa Igrexa. Actitude que, por outra banda, lle honra. É máis, engadiríamos, sen risco a equívocos, que a problemática relixiosa, xunto tamén ca política, estivo permanentemente presente, aínda que ás veces camuflada ou travestida de modo un tanto camaleónico, na

6. Pese ao tesón posto na tarefa de achar a referencia textual non conseguimos o noso obxectivo.

7. O seu director, paradoxalmente, foi Sergio Rábade, galego de nacemento e afincado en Madrid como Catedrático de Metafísica da Universidade Complutense. Segundo Francisco Vázquez (2009), representante destacado da “Rede oficial” que apoiou o continuismo do “canon filosófico” xurdido tras a Guerra Civil (aquela dos “herdeiros” fronte á dos “pretendentes”) no « campo filosófico » español, aínda que, no contexto académico do tardo franquismo, cuns evidentes signos renovadores de apertura e tolerancia a outras opcións filosóficas.



totalidade do seu traxecto intelectual. Mostra diso é (Pintos, 1996), sendo mesmo o eixe vertebrador das temáticas desenvoltas na súa derradeira obra (Pintos, 2010). Instalados, como agora estamos, nunha absoluta indiferenza relixiosa e pasado xa o imperativo do sarampelo anticlerical, por outra banda obrigado por unha acusada brecha cultural vivida en España, o curso da historia, sempre tan ironicamente pendular, puxo ou poñerá a cada un, xunto coas súas propostas teóricas, *no seu sitio*.

Na época do tardofranquismo hai, asímesmo, un feito significativo na “circunstancia xeracional” que envolve o itinerario intelectual de J. L. Pintos. Trátase do seu ingreso nunha organización política e, xa que logo, da súa participación no complexo xogo de compromiso e de distancia coa disciplina que toda organización desta índole fai contraer aos seus membros. Deste xeito, dáse, no seu caso, un tránsito dunha freguesía relixiosa a unha freguesía política, que, se lle facemos caso a tese sostida por algúns durkheimianos (Rivière & Piette, 1988), gardan unha maior analoxía da que puidesen aparentar. En ambos casos, ademais, son organizacións que, como tales, demandan un alto grado de implicación nelas por parte dos seus integrantes. Aínda que no contexto da época, introduzamos este matiz, esta disciplina non fose comparativamente igual á existente hoxe en día. A organización era, agora, o *Partido Comunista (PC)* do momento, logo refundado como *Esquerda Unida*. Do seu paso tanto pola freguesía relixiosa como pola política – e supoñemos que tamén pola luhmanniana- J. L. Pintos deixou sempre unha pegada dun espírito heterodoxo.

O *PC* era máis que un partido político ao uso. Levara o peso da oposición ao réxime franquista durante corenta anos, cun elevado custo a nivel de sacrificio persoal por bastantes dos seus membros. Desde a clandestinidade, obstinárase, ademais, por abrir unha brecha nos últimos anos deste réxime, despregando unha rede de actuación con moita impregnación no tecido social. Pero o *PC* era, sobre todo, unha gran irmandade, cun forte sentimento dunha imaxinaria confraternidade entretecido, tomando como base a adhesión a unha mesiánica causa histórica que, ademais, axuntábase cunha defensa das liberdades públicas que o franquismo bloqueaba. Como gran irmandade que era, o *PC* conxugaba, non sen conflitos internos, no seu seo un común esforzo colectivo onde confluían nunha mesma meta as “forzas do traballo” e as “forzas da cultura”, os que traballaban coas mans e os que o facían coa cabeza. Todo este esforzo común facíase en nome dunha promesa, de cariz como dicíamos un tanto mesiánico, do logro dun mundo mellor para o proletariado.

Neste caótico magma que era o *PC* de entón había unha fauna humana de todo tipo de pelaxe. Desde nostálgicos da República abatida na guerra ata os que aspiraban a aproveitar o *kairós* que os novos e incertos tempos lles poñía en bandexa para adquirir o status de “revolucionarios de carreira”, pasando por fillos, mal avidos ou mal criados, da burguesía que xogaban a medirse coa vida concibindo a súa identidade con base nun artificioso, por



“liminal”, rexeitamento da súa “condición de clase”. Ao programa non se lle podía reprochar a nobreza e integridade nas súas ambicións, aínda que si a súa verosimilitude. Basicamente, consistía en *salvar* á clase obreira dunha alienación motivada polo modo de produción capitalista e levala da man cara á instauración dun idealizado modelo social onde dita alienación finalmente desaparecese. Pero o que case sempre pasaba desapercibido, ou se daba por feito, era que os salvadores non eran obreiros, nin, é máis, podían selo. Por outra banda, o guión do Marxismo-leninismo, e mesmo ó explícito na visión atribuída á “hexemonia” en Antonio Gramsci -que non tanto o da obra de Karl Marx-, así o esixía. Pénsese que a liberación das cadeas do capitalismo debía estar baixo a tutela dunha *intelligentsia*, duns “intelectuais orgánicos”, externos ao proletariado. Aquí, no seo do PC, J. L. Pintos topará, como antes indicabamos, con outra organización, tamén xerárquica ata a medula, aínda que dun signo cualitativamente distinto ao da anterior⁸.

Sabemos que J. L. Pintos desempeñou un breve tempo a docencia nun colexio pertencente á orde xesuíta, tendo ocasión de comprobar, como non podía ser doutro xeito, as formas de control da interioridade orientadas ao exercicio do “poder pastoral” que ben retratará Michel Foucault (2007, pp. 7-36). E intuímos que, da súa estancia en Alemaña⁹, seguro que en contacto próximo cos emigrantes españois da época, puido decatarse de que o proletariado dificilmente encaixou xamais, en realidade, na tan ennobrecida como vitimista presentación que no Marxismo deste se fixo¹⁰. Seguro que puido apreciar, así mesmo, que se hai que conducilo ao logro do “paraíso na terra” -no caso de que a clase obreira chegase a ter algún día como teleoloxía histórica tan elevado propósito-, o camiño é máis tortuoso, máis cheo de obstáculos e desgustos, do que a teoría presentaba. E isto, hai que dicilo, nun tempo onde era de recibo falar xeracionalmente, e moito, da “clase obreira” no campo intelectual confiando, engadíriamos, en que non fose ela simplemente, como advertíanos Jean Baudrillard (2000, pp. 162-170), un obxecto ou unha categoría analítica froito dunha inventada elaboración discursiva, incluída a sociolóxica. Pero na súa implicación na area política é ben seguro que J. L. Pintos puido descubrir que a adscrición a unha causa histórica e a ambición individual de cada un dos implicados nela raramente teñen un fácil acomodo. Por iso é polo que as loitas intestinas sexan sempre un patrimonio da “esquerda”

8. Se facemos caso das indicacións sociolóxicas de Pierre Bourdieu (1991), a socialización no marco de organizacións fortemente xerarquizadas podería resultar un factor decisivo no éxito das metas que cada individuo persegue. Dado que entrañaría unha privilexiada toma de contacto e interiorización, atravesada por un certo “habitus”, cos códigos, explícitos e implícitos, que logo facilitarían unha máis fluída promoción no interior de calquera organización institucional, familiarizando ao individuo na evitación de pasos dados en falso e na súa condución de acordo ás estratexias máis vantaxosas.

9. Aínda que es de prever que non como os, noutra hora, admirados J.-P. Sartre e Simone de Beauvoir, quen, segundo Georges Gusdorf (2002, p. 289), flamantes *agrégés de philosophie* saídos da elitista *Ecole Normale Supérieure*, nun acto a favor dos republicáns españois da nosa contenda civil, enchéronse ambos de emoción por ser a primeira vez que se atopaban con obreiros na *vida real*, cun mítico proletariado do que tanto leran nos libros de teoría marxista.

10. Coa honrosa excepción, matizaríamos, de certa historiografía e etnografía británica (Hobsbawm, 1984), (Thompson, 1989), (Hoggart, 1970).



e non da “dereita”, posto que a tentación de arribismo, por «razóns de clase», é menos compatible con esta última.

3. A década dos anos 80 e parte dos 90

A chegada da década dos oitenta orixinou un clima de despolitización que se viu suplida pola efervescencia dun tipo de cultura e de estilo de vida na que calquera iniciativa supostamente creativa, a pouco que se revestise de innovadora transgresión, tiña cabida, e ata era alentada e financiada desde as institucións. Trátase dun paréntesis histórico, o da transición, que Manuel Vázquez Montalbán (2005, pp. 151-160) catalogou como de “autopista cara ao socialismo”. En termos políticos, o decisivo foi que o socialismo transformouse nun “lugar común”, no único “lugar común”, da “esquerda”.

J. L. Pintos percibiu este tránsito, pero non quixo afincar na nostalxia nin ser vítima do esquecemento, como tampouco pretendeu, ao contrario de algúns da súa xeración, converterse nun pontífice de “*causas perdidas*” que xa se volatilizaran, para ben ou para mal, do horizonte histórico dunhas novas xeracións. É unha época na que, sen abandonar, como era habitual neste momento, con lixeireza o Marxismo, J. L. Pintos introdúcese xa máis decididamente en estudos sociolóxicos de natureza empírica, así como nas formulacións teóricas de Jürgen Habermas (1987), último baluarte ou epígono, como se queira ver, do reciclado, e agora si descafeinado, Marxismo de cuño alemán da segunda xeración da Escola de Frankfurt. Durante esta época asistín con regularidade ás súas clases, podendo comprobar a súa apertura a inquietudes que xa non eran as especificamente definitorias da súa xeración, senón do seu tempo, que eran, en suma, as nosas. Eran inquietudes resultantes da percepción dun modelo social onde a forza persuasiva dos medios de comunicación e os espellismos intencionadamente producidos pola sociedade de consumo pasaban a ocupar un lugar central na configuración dos códigos da emerxente moralidade colectiva; o que reclamaba a elaboración dun renovado aparello teórico-categorial para descifralo. E J. L. Pintos estaba niso.

É un momento histórico onde, ademais, o seu discurso non pretende mirar cara ao pasado. De acordo a un espírito xeracional moi dado na época segundo o cal aínda que a sociedade cambie non debe un cambiar de “posición”. Como tampouco deixarse enfeitizar pola inmediata presentación dun futuro hedonista, no que urxiría tirar pola borda a utillaxe ontolóxica e epistemolóxica que, noutra hora, fora dunha gran fertilidade para interpretar a realidade social.

E posto que saíu azarosamente a cuestión da moralidade colectiva, dicir que J. L. Pintos estivo guiado sempre por un espírito “moralista”. A palabra ten, actualmente, mala prensa, porque se asocia, simplificadoramente, a moralina, pervertendo o seu significado orixinario.



“Moralista” é quen, a diferenza do filósofo moral enfrascado na elaboración dunha sisuda formulación teórica en torno á moral, confórmase con posuír unha fina agudeza para sondar o arraigo e o cambio dos valores incrustados nos costumes sociais. O “moralista”, en contraste co que teoriza sobre moral, relativiza, por principio, unha actitude xudicativa ao redor dos actos humanos¹¹. O singular “moralismo” larvado ou presente na obra de J. L. Pintos bebe moito dunha enxalzada filosofía “mundana”, “vulgar”, oposta a aquela enmarcada nas directrices excesivamente intelectualistas preconizadas pola filosofía académica, achando unha notable fonte de inspiración na literatura e nun certo tipo de filosofía atesourada no legado cultural, entre outros, do Século de Ouro español (Pintos, 1990, pp. 76-86, 228-247).

Nesta década dos oitenta, haberá unha circunstancia, á que non se lle concedeu a relevancia que quizá merecese, condicionante do decurso académico de J. L. Pintos e dalgúns outros membros da súa xeración. Trátase da chegada da *Ley de Reforma Universitaria* (LRU). Impulsada polo goberno socialista a comezos dos oitenta e animada por unha transformación democrática da endogámica, caciquil e estéril Universidade franquista, provoca un caótico reaxuste nunhas parceladas áreas de coñecemento ata a data non demasiado perfiladas. De maneira que, no campo da Filosofía, a tradicional área denominada como “Ética e Socioloxía”, onde, en moitos casos, a “Ética” non servira máis que como tapadeira ou parapeto que permitía a posibilidade dunha “*Socioloxía Crítica*” en cernes, desaparecerá, transformándose na área de “Filosofía Moral, do Dereito e Política”. Isto abocaba aos integrantes da área tradicional, quen fixeran, timidamente todo hai que dicilo, unha Socioloxía de acento teórico, e que pretendían seguir facéndoa, a unha situación de “terra de ninguén”, dunha indefinición nun espazo de poder no campo do saber.

Como outros integrantes da súa xeración vinculados a unha por entón emerxente Socioloxía en España, J. L. Pintos viviu esta circunstancia, o que propiciou a súa afastamento da Filosofía académica, que non da Filosofía mesma, e a súa tentativa por catapultar unha área específica de “Socioloxía” pola que puidesen seguir encamiñándose os seus intereses investigadores. Non foi un feito localmente puntual, senón máis habitual do que se cre, a consecuencia dos efectos xerados por un arbitrario encadramento en compartimentos do saber abertos pola LRU. En calquera caso, todos os que por este motivo se viron afectados arrastrarán, desde entón -e visto iso, de ningún xeito, nun sentido pexorativo-, a caracterización de ser un pouco sociólogos e un pouco filósofos, de carecer, coma se nos repite agora, dun perfil laboral ben definido. Algo que, chegado o caso, puidese obstaculizar as lexítimas aspiracións á mobilidade no interior dunha carreira

11. Segundo o noso criterio, Platón ou Immanuel Kant foron filósofos morais, mentras que Nicolás Maquiavelo ou Michel de Montaigne foron moralistas.



académica, pero que, como contrapartida, ensanchaba e outorgaba máis liberdade de acción investigadora.

4. Do meridiano da década dos 90 en diante

Pasado o remuíño escenográfico da cultura dos oitenta, empezou a render a sensación social de que se trastornou case todo, de que pouco ou nada quedaba por derrubar. Da noite para a mañá, os estudantes, quizá por aquilo dun Edipo sempre en tránsito de ser resolto -aínda que agora virado en sentido contrario aos habituais designios históricos-, fixéronse conservadores. Non só política, senón tamén moralmente. Aferráronse contra vento e marea a este conservadorismo, facendo caso omiso, ata, dos sabios consellos duns nostálgicos pais que lles insistían en que o propio da mocidade é ser de “esquerdas”, que xa habería tempo de converterse, como ben acreditara a evolución de mais dun deles, en “xente de dereitas” ou dunha “esquerda descafeinada”. O caso é que o universitario fíxose, ademais do anterior, máis inmaduro e, sobre todo, moito máis pragmático. En lugar de sistemas explicativos da realidade social ou utopías desde as cales transitar a un mundo máis xusto ou mellor, comezou a esixir, por encima de calquera outra cousa, uns bos apuntes e uns índices de inserción directa no terreo profesional.

No espectro académico calou definitivamente a posmodernidade. Jean-François Lyotard (1994, pp. 109-119), a finais dos setenta, nun pequeno texto probablemente sobredimensionado¹², intuía que o destino de toda narrativa lexitimadora dun sentido historicamente emancipador encerrada no saber tiña os días contados. Todo apuntaba, dicíanos, a que, nun mundo no que a informatización pasa a un primer plano, a idiosincrasia do saber se encamiñaría segundo os ditados da Cibernética e dos bancos dixitalizados de datos, e que o criterio lexitimador da verdade basaría-se nun carácter exclusivamente performativo¹³. En certos casos, o Posmodernismo puido ser un mero slogan impulsado editorialmente para manter vivo o artificio dun xa cadavérico debate intelectual, cuxo único e oculto propósito fose o aumento no nivel de vendas nun específico espazo de mercado - o das ideas-, unha vez que o ardor dos debates en Francia e “á francesa” parecía entrar xa nunha fase de notorio declive. Noutros casos, con todo, non. Sexa como fose, foi un fenómeno intelectualmente bastante heteroxéneo, en torno ao cal conviría facer un exame máis detallado onde introducir un senfín de matices e distinguir diferentes planos de saber e implicacións culturais e políticas (Pico, 1988).

12. Dado que respondía a non máis que unha demanda das institucións educativas alén do atlántico para afrontar o cambio de milenio.

13. Pouco despois, coa chegada a España das distintas versións construtivistas poñíase baixo sospeita a mesma obxectividade da realidade (Maturana, 1992), (Watzlawick & Krieg, 1998), e, ao unísono, o “Programa forte” na Socioloxía do coñecemento científico facía cambalearse a noción de “Verdade” (Bloor, 1998).



Pero o máis preocupante foi que, en termos non soamente académicos, no recoñecemento da suposta incongruencia das narrativas cunha pretensión de emancipación histórica incluíase a marxista e as súas derivacións máis próximas. Tantas mobilizacións, folgas e loitas ata a extenuación no movemento obreiro durante máis dun século. Tantos seres humanos que deron a súa vida loitando contra o nazismo -aparecido como freo histórico ao contaxioso “fantasma comunista” emerxente nos albores do século XX no antigo Imperio Ruso- durante as campañas militares no fronte do Este na II Guerra Mundial. Tanto ardor posto nuns proxectos de liberación latinoamericanos, durante a década dos sesenta e setenta, consagrados á erradicación dunhas profundas desigualdades sociais. En suma, tanta enerxía humana depositada en pos de forzar a historia na dirección correcta, a do logro dun maior grado de “Verdade”, “Bondade” e “Xustiza”, e, un bo día, todo iso tornouse en non máis que un «*metarrelato*» emancipador agora inservible como guía interpretativa nunha novedosa situación epocal, e o cal deberíamos dar por finiquitado. Cruel ironía da historia vertida sobre “os vencidos” por ela (Benjamin, 1990). Foi así que, como por encantamento, a maioría dos marxistas se transformaron, masivamente, en antimarxistas¹⁴. Indubidablemente, nesta viraxe houbo un punto de inflexión histórico absolutamente determinante: a caída do muro de Berlín e a conseguinte descomposición da hexemonía xeopolítica e ideolóxica da antiga Unión Soviética.

E J. L. Pintos viuse obrigado a atravesar un personal deserto ao que as modas académicas, apoiadas por un xa consolidado “Estado de Benestar” (aínda que sempre un paso ou dous máis atrás que Europa, non o esquezamos), subrepcionalmente instaban. O que agora estilábase na nova xeración que intentaba abrirse terreo no campo académico e político pasou a ser un abandono do todo o que soara a Marxismo. Algúns filósofos, sociólogos, historiadores e politólogos da xeración de J. L. Pintos e, despois, bastantes das seguintes se empeñaron, coma se dunha auténtica cruzada se tratase, en acharlle ao Marxismo sucesivas e incesantes lagoas teórico-conceptuais. Pero, no caso de J. L. Pintos, o deserto a cruzar non parecía ter un acomodo nun destino intelectual, o antimarxista, tan destilado polo deseño de factorías intelectuais parisiñas e de glamurosos campus norteamericanos, tan feito á moda das prerrogativas impostas polos “novos tempos”.

Neste contexto, a mediados da década dos noventa, emprende dúas liñas de investigación complementarias. Unha máis teórica (Pintos, 1997a), (Pintos, 2003), enfrascándose no realce da “Teoría de Sistemas” elaborada polo sociólogo alemán Niklas Luhmann (2007). Este, estigmatizado simplificadoramente como adaíl dunha “Socioloxía conservadora” debido á súa orixinaria afiliación con Talcott Parsons, suscitara o interese de J. L. Pintos xa en datas precedentes. Aínda que, quizais, vindo como el viña dunha proximidade con J.

14. Á marxe da dúbida de cantos deles tivesen realmente acometido unha lectura seria de K. Marx que afondara máis aló de certos “escritos de mocidade” deste autor.



Habermas, entendeu que era a perspectiva luhmanniana a que realmente asestaba os golpes máis certos á entón encumada “Teoría da acción comunicativa”¹⁵. Outra liña, enmarcada nunha Socioloxía de corte máis empírico, ligada aos “Imaxinarios Sociais”, buscando ofrecer unhas ferramentas teórico-metodolóxicas para o estudo da realidade social que ansiasen ir máis aló da estreiteza de miras dun Positivismo que nunca lle complaceu (Pintos, 1995a), (Pintos, 1995b). En última instancia, as dúas liñas estaban articuladas internamente, posto que, en boa medida, o sostén dos “Imaxinarios Sociais” se apoiaba na teoría da observación luhmanniana.

Sen esquecermos do seu achegamento, estimulado polas formulacións epistemolóxicas desprendidas do traballo en torno a “Cibernética de segundo orde” desenrolado en España por Jesús Ibáñez (1994), e do ligado aos “Sistemas autopiéticos” que, desenrolado por Humberto Maturana (1995), H. Maturana & Francisco Varela (1999) e F. Varela (1996) entre outros, asentará as bases da “Sociocibernética”. Para J. L. Pintos, no marco desta perspectiva achábase unha prometedora óptica para unha urxente revisión dos fundamentos axiomáticos das Ciencias Sociais.

De calquera modo, o que el realmente buscaba eran unhas novas ferramentas teóricas para abordar a complexidade *do social*. E aquí o auténtico referente a seguir, por enriba doutros, será N. Luhmann, permitíndolle o sociólogo alemán retornar, desde unha renovada óptica, a un problema que tanto fora sempre motivo da súa inquietude: o “do sentido” (Pintos, 1997b). Ademais, o influxo de N. Luhmann será decisivo non para un desdén pero si para un declarado alonxamento dos cánones polos que se encauzara a tradición da “Socioloxía crítico-dialéctica”, sobre todo a de raigame alemá. O distanciamento con respecto desta tradición, todavía asumida nese momento maioritariamente polos membros da súa xeración sociolóxica, terá como único obxectivo o de repensar cunha maior carga de profundidade a realidade social¹⁶.

Esta época é a que, así mesmo, se corresponderá coa constitución do *Grupo Compostela de Estudos sobre Imaxinarios Sociais (GCEIS)*. Grupo de investigación onde se xestará e canalizará un nutrido abano de investigacións sociolóxicas de temáticas varias, sen obviar aquelas de índole máis teórica, ao amparo das liñas de pensamento por el perfiladas. Como trasfondo da apertura a estas novas ferramentas explicativas da realidade social achábase non outra cousa que un incorrrible e proverbial espírito de desconfianza pola súa parte en torno a como se nos presenta a “realidade” e como, finalmente, ela é por nós asumida como tal.

15. E isto no que atinxe, especialmente, a esterilidade da elaboración dunha teoría normativa da sociedade sostida sobre os vellos presupostos da Ilustración (Izuzquiza, 1990, pp. 26-27).

16. Deixemos aquí aberta a pertinente, e aínda palpitante, interrogante en torno a si coa teoría luhmanniana se radicaliza, aínda que dun xeito reconvertido, a crítica o si, pola contra, queda ela anulada.



Neste novo itinerario, que, iniciado no meridiano dos noventa, o conduciría ata hoxe en día, non se albisca ningún xesto indicativo dun propósito de axuste de contas co seu pasado intelectual, léase cun heterodoxo Marxismo. Hai, creemos nos, un san exercicio autocrítico, visto retrospectivamente, dos erros cometidos por unha xeración nun determinado contexto histórico, entre os que puidese ser incluída unha adscripción ao Marxismo como teoría e como praxe responsable dunha redención das adversidades e desatinos da historia. Hai, tamén, un recoñecemento dun fracaso xeracional relativo a unha frustración no logro dunhas expectativas sociais, políticas e ideolóxicas de principio cifradas. Probablemente por un recoñecemento paralelo da insostenibilidade de fondo destas expectativas. Como é lóxico, aqueles –moitos– que non se aferraron a utópicas expectativas, que simplemente obedeceron o actuaron conforme aos dictados marcados polos tempos, non poideron contraer uns correspondentes fracasos. Por último, hai un nunca do todo declarado escepticismo ante todo programa ideolóxico que pretenda presentarse como guía iluminadora da acción histórica. O influxo, novamente, de N. Luhmann é, neste aspecto, notable.

E si, ademais, co peso da súa singular traxectoria vital, xeracional e intelectual ás súas costas, atopa que, no concerto europeo, os límites do debate académico, político e mediático están cicelados, de antemán, polos lindeiros apuntoados rixidamente pola socialdemocracia e o Estado de Benestar, é máis que razoable que pouco atractivo atopase no mundo das ideas e no do debate político para materializalas. Non porque considere, en absoluto, a socialdemocracia como unha traizón aos mesiánicos ideais revolucionarios en nome dunha farisaica e artificiosa zona de confort social, senón pola insulsez do campo de xogo onde pasou a dirimirse a política, por non entrar na inherente corrupción que a sazona. Co engadido da percepción de que os grandes debates de ideas desapareceran case por enteiro do escenario social, confluindo as chamadas “dereita” e “esquerda” nun semellante ideario político de selo tecnocrático.

Por iso, aqueles que poidan pensar que houbo un “xiro conservador”, ou algo similar¹⁷, no seu devir intelectual –quizais facendo unha sesgada lectura do seu adscripción ao modelo teórico luhmanniano– errarían, ao noso xuízo, de cheo. Probablemente por non chegar a ver que o alcance da súa inquietude ante a realidade social sempre tivo moito que ver, cos meandros no seu itinerario intelectual intimados ás súas “circunstancias xeracionais”, cunha insubornable e inconfesable aposta por unha liberdade, digámolo así, ontolóxica. Ao final, sen darnos conta, quen nolo diría?, colóusenos J.-P. Sartre.

17. Si é que a “distinción” metodolóxica entre “Conservadurismo” e “Progresismo” pode seguir séndonos útil. Cuestión aberta á discusión.



Bibliografía

- ALLOUCH, J. (2007): *El Psicoanálisis. ¿Es un ejercicio espiritual?. Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- ALTHUSSER, L. (1978): *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- BALIBAR, E. (1991): *Écrits pour Althusser*. Paris: La Découverte.
- BAUDRILLARD, J. (2000): *El espejo de la producción. O la ilusión crítica del materialismo histórico*. Barcelona: Gedisa.
- BENJAMIN, W. (1990): “Tesis sobre filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- BLOOR, D. (1998): *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa.
- BOURDIEU, P. (1991): *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- DEAÑO, A. *et al.* (1974): “Analíticos y dialécticos”, *Revista de Occidente*, 138.
- DE CERTAU, M. (2007): *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz.
- ELSTER, J. (1996): *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- FOUCAULT, M. (2007): *Sexualidad y poder (y otros textos)*. Barcelona: Folio.
- GADAMER, H. G. (1998): *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, vol. II.
- GUSDORF, G. (2002): *Le crépuscule des illusions*. Paris: La Table Ronde.
- HABERMAS, J. (1987): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 2 vols.
- HOBBSAWM, E. (1984): *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*. Barcelona: Crítica.
- HOGGART, R. (1970): *La Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris: Minuit.
- IBÁÑEZ, J. (1994): *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI.
- IZUZQUIZA, I. (1990): *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona: Anthropos.
- LUHMANN, N. (2007): *Sistemas sociales*. Barcelona: Anthropos.
- LYOTARD, J. F. (1994): *La condición postmoderna*. Madrid: Tecnos.
- MATURANA, H. (1992): *La objetividad. Un argumento para obligar*. Santiago: Dolmen.
- (1995): *La realidad: ¿objetiva o construida?. I. Fundamentos biológicos de la realidad*. Barcelona: Anthropos (en colaboración con la Universidad Iberoamericana/ITESO (México).
- MATURANA, H. y VARELA, F. (1999): *Las bases biológicas del conocimiento humano*. Barcelona: Debate.
- VÁZQUEZ MONTALBAN, M. (2005): *Crónica sentimental de la transición*. Madrid: DEBOLSILLO.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la guerra civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ORTEGA y GASSET, J. (1987): *Meditaciones del Quijote*. México: Cátedra-REI.



- (1994): *En torno a Galileo*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza.
- PICO, J. (1988): *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- PINTOS, J. L. (1975): "Por qué participan los católicos en la lucha de clases", *Nuestra Bandera*, 78, pp. 27-30 (firmado como "Antonio Vázquez").
- (1990): *Las fronteras de los saberes*. Madrid: Akal.
- (1995a): *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Madrid: Sal Terrae.
- (1995b): "Orden social e imaginarios sociales (una propuesta de investigación)", *Papers*, 45, pp. 101-127.
- (1996): "Una perspectiva sociocibernética sobre la religión: los imaginarios sociales de lo mundanamente irrepresentable", *Política y sociedad*, 22, pp. 33-44.
- (1997a): "La nueva plausibilidad (la observación de segunda orden en Niklas Luhmann)", *Anthropos: Huellas del conocimiento*, 173-174, pp. 126-132.
- (1997b): "Sentido y posibilidad", en F. Álvarez Uría (ed.): *Jesús Ibáñez. Teoría y práctica*, pp. 153-165. Madrid. Endymion.
- (2003): "El metacódigo "relevancia/opacidad" en la construcción sistemática de las realidades", *RIPS: Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 1-2 (2), pp. 21-34.
- (2010): *Recorridos por la religión*. Madrid: Akal.
- PINTOS, J. L. y TORNOS, A. (1977): *Tiempo de buscar. Ensayos y proyectos para una teología crítica*. Salamanca: Sígueme.
- RIVIÈRE, CL. (1988): "Le politique sacralisé", in Rivière, CL. y Piette, A. (dir.) et al.: *Nouvelles idoles, nouveaux cultes: Dérives de la sacralité*. Paris: L'Harmattan.
- SAVATER, F. (1993): *Sin contemplaciones*. Madrid: Libertarias.
- THOMPSON, E. P. (1989): *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- VARELA, F. (1996): *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa.
- VÁZQUEZ, F. (2009): *La Filosofía española. Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid: Abada.
- WATZLAWICK, P. y KRIEG, P. (1998): *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.

