

años dedicados a ella, tanto en el ámbito docente, como en la gestión (ha sido, por ejemplo, decano y rector de la Universidad de Navarra). La universidad, donde tradicionalmente la primacía la tenía el conocimiento sobre la pura práctica, y por ello debería ser resistente a esta deriva hacia la mediatización, ha sido herida, no obstante, por el procedimentalismo y el pragmatismo contemporáneo. La universidad, que de suyo se ocupa de la lógica de los fines, ha sucumbido ante la lógica de los medios: ante el afán de producción, de utilidad y beneficio; ha perdido su alma.

Las últimas páginas del libro tratan sobre la relación entre fe y razón. Ante el planteamiento de si ser filósofo y cristiano supone algún dilema, el supuesto compromiso del cristianismo con una racionalidad específica o la «oficialidad» del tomismo, se insiste con énfasis en que la verdad debe buscarse allí donde esté: filosofar siendo cristiano debe ser filosofar desde la libertad. Esto se aprecia en el carácter abierto del cristianismo: es una religión tradicional que no hace borrón y cuenta nueva de lo pasado anteriormente, sino que es capaz de encontrar inspiración allí donde encuentra verdad (por ejemplo, en la filosofía griega). Y no sólo eso, sino que la filosofía cristiana tiene la tarea de tratar de dar cuenta de otras tradiciones. En este sentido, indica Llano, uno de los motivos principales de la crisis intelectual del catolicismo es que no ha habido una asimilación crítica suficientemente inteligente y amplia de la filosofía contemporánea (p. 383).

En algún lugar del libro, Llano recuerda a un profesor suyo que, al pasar de un tema a otros durante sus clases, se disculpaba: «me he ido por los cerros de Úbeda. Pero en filosofía todo es Úbeda». De modo similar, por la infinidad de temas que implica recorrer la vida filosófica de un pensador tan prolijo y diverso como es Alejandro Llano, se podría esperar de este libro cierta dispersión y fragmentación. Sin embargo, la diversidad de temas y la libertad en el diálogo caracterizan esta serie de conversaciones sin romper con la unidad que proporciona la filosofía como el marco y el hilo mismo del diálogo —todo es Úbeda—. Además de algunos temas ya mencionados, como la libertad, la

trascendencia, filosofar desde la finitud, la fe cristiana, el olvido de la verdad o el binomio mediación e inmediatez, que recorren todas las páginas del libro dándole unidad, contribuye a la continuidad de la entrevista el diálogo iterativo con algunos filósofos como Millan-Puelles, Inciarte, Geach o Anscombe, y especialmente con Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Heidegger y Wittgenstein.

Es menester hacer notar el valioso papel que juegan los interlocutores de Llano en estas conversaciones, quienes claramente conocen a fondo su obra, y se muestran agudos a la hora de plantear temas y profundizar en ellos.

Estas conversaciones resultarán de especial interés a quienes tengan cierto conocimiento de las publicaciones de Alejandro Llano. Sin embargo, por la claridad con que se exponen los diferentes temas que se abordan a lo largo del libro, no es necesario haber leído la obra de Llano para seguir con facilidad el hilo de los argumentos. El tipo de cuestiones que se discuten en estas conversaciones, la hondura con que se abordan, y la novedad de varios planteamientos, hacen de este libro un texto de interés para seguir la problemática de la filosofía actual, desde la perspectiva de uno de los pensadores más destacados. La doble dimensión que se plantea en la pregunta con que se inicia este libro, «¿por qué filosofía?», hace de este libro una reflexión de la propia reflexión filosófica, y de la reflexión filosófica de Llano en particular. Y por esto mismo, *Caminos de la filosofía* resulta un verdadero libro de filosofía.—STÉFANO STRAULINO.

MORENO PESTAÑA, JOSÉ LUIS. *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, 223 pp.

Este libro ofrece al lector una reflexión olímpica acerca del presente de la filosofía española. Pero para entenderlo en sus justos términos, ese presente es afrontado en toda su densidad temporal, como si se tratara del precipitado de una herencia anterior, con sus fracturas, desplazamientos y continuidades. La herencia en cuestión la constituye el orteguismo. Este no se

identifica con la escuela de Madrid, cuyos brillos se apagaron tras la Guerra Civil, ni siquiera con las ideas de su jefe de filas. El orteguismo no es una doctrina sino un modo de ser filósofo y de practicar la filosofía. Esta se identifica con un quehacer abierto e híbrido, una reflexión de segundo orden a partir de las prácticas cotidianas y de los discursos científicos en el interior de una determinada circunstancia histórica. En este maridaje con los saberes, el orteguismo destaca la colaboración con las Humanidades. Las disciplinas humanísticas revelan el condicionamiento social e histórico de las construcciones filosóficas, mientras la filosofía pone al descubierto, mediante conceptos, los supuestos impensados desde los que operan las Humanidades.

Pues bien, el libro narra, en cierto modo, el destino histórico de este patrón orteguiano en la filosofía española posterior, desde la Guerra Civil hasta el final de la Transición. Para ello selecciona, analiza y contextualiza en profundidad una serie de debates teóricos que han jalonado las distintas etapas de este proceso. El debate, la controversia, se transforman así en observatorio privilegiado a la hora de sondear distintos estados del campo filosófico español en diferentes momentos críticos.

El instrumento utilizado para moldear esta reconstrucción histórica lo constituye la sociología de la filosofía. Aunque formalmente esta disciplina es de factura reciente y se vertebra a partir de metodologías diversas (sociología de las redes intelectuales de Randall Collins, sociología de los campos de producción intelectual promovida por Bourdieu y sus discípulos, sociología de las estrategias argumentativas practicada por Martin Kustch), Moreno Pestaña encuentra su inspiración en el programa orteguiano. Este implicaba rechazar una concepción cerrada de la actividad filosófica, entendido como construcción de sistemas conceptuales a partir de la exégesis de los textos que componen la tradición. Semejante planteamiento presupone que la filosofía está constituida por un *corpus* textual autosuficiente, cuya validez es independiente del contexto histórico en el que se formula. Tal actitud, que implica el desgajamiento del sistema

filosófico fuera de su peculiar circunstancia histórica, es lo que Ortega identifica y rechaza como «escolástica». El contenido del sistema en cuestión es irrelevante, puede tratarse de Durando de San Porciano o de Antonin Artaud.

Con estos mimbres el autor traza, en la Introducción, un programa completo de los problemas y dificultades que debe afrontar la sociología de la filosofía entendido como prolongación del ejercicio de reflexividad que define a la actividad filosófica. Diseña así un mapa muy afinado para sortear ese campo de minas que implica la lectura de textos filosóficos, una guía para esquivar los precipicios paralelos del reduccionismo filosófico y del sociologismo. Este apartado introductorio está plagado de sugerencias, ofreciendo una amplia panoplia de herramientas para el historiador: significatividad de las luchas fronterizas (para fijar qué es y qué no es filosófico), importancia de los fracasos y de los filósofos menores, formulación de la teoría de los tres polos de excelencia (institucional, intelectual, creativa), utilidad del concepto de «espacio de atributos», relevancia otorgada a la construcción de esquemas idealtípicos.

En su argumentación, Moreno Pestaña atiende a las aportaciones de sus antecesores (Collis, Bourdieu & cia, Kustch), pero lo hace siempre criticándolas, evitando precisamente la actitud del escoliasta. Se llega así a una original combinación de estas contribuciones con el legado conceptual de Ortega y con la epistemología weberiana de Jean-Claude Passeron. Otra novedad la constituye la selección de fuentes. En coherencia con el enfoque propuesto, atento a situar el filosofar en la vocación vital o trayectoria de los pensadores considerados, en su contexto práctico y en el menú de posibilidades que en cada caso conformaba el espacio filosófico, las fuentes consideradas no se limitan a las «obras» de los autores concernidos. El análisis de ese material se confronta con un *corpus* diferente, anómalo para el historiador académico de la filosofía: procesos de depuración en tiempo de guerra, expedientes administrativos, informes y ejercicios en tribunales de oposiciones,

correspondencia privada, entrevistas orales con los protagonistas.

Con estos materiales y estas herramientas se aborda, en el primer capítulo, una de la primeras pruebas de fuego afrontadas por la herencia orteguiana: la Guerra Civil. En los relatos consagrados, este episodio habría partido en dos la historia de la filosofía española contemporánea. Exiliados en el exterior o en el interior, los representantes del orteguismo habrían sido borrados de la escena y reemplazados por partidarios del nuevo régimen, que habrían ocupado los puestos de sus mayores administrando un nuevo *establishment*, el de la filosofía bajo palio, dominado por el nacionalcatolicismo y la tradición tomista. El vergel se habría transmutado en erial.

Frente a esta vulgata resuelta con un par de brochazos, se presenta un relato mucho más matizado. Se calibra la importancia de graduar la incidencia de la Guerra Civil según las trayectorias individuales y las fases más afectadas de las mismas. Esto permite por una parte trazar una tipología de las carreras a partir del impacto que tuvo sobre ellas el fatal acontecimiento: unas se vieron aceleradas (de modo variable según los casos), otras ralentizadas, frustradas o interrumpidas, otras se mantuvieron en sus expectativas anteriores. También varió la pauta de reclutamiento. Todo un espectro de filósofos de origen humilde (en contraste con la procedencia de clase media alta de los orteguianos) encontraron en la tutela eclesiástica y en el silencio de los seminarios el modo de superar sus obstáculos de clase aupándose a la consagración institucional o intelectual. La estrella sociocéntrica del nuevo amanecer era el Padre Santiago Ramírez.

Por otra parte, la herencia orteguiana no desapareció como por ensalmo. Muchos de los intelectuales fascistas se habían socializado filosóficamente en ella, de modo que seguía investida de prestigio. La movilización político-militar hizo más dependiente la lógica del campo filosófico respecto a la del campo político, pero no evaporó totalmente su autonomía. El cambio afectó sobre todo a la institución filosófica, con el barrido del orteguismo en las Facultades

de Filosofía y en el Instituto Luis Vives del CSIC. Pero la incidencia de esta tradición prosiguió a través de Ortega y sobre todo de la creciente influencia de Zubiri fuera de la Facultad de Filosofía (Laín, Conde, Gómez Arbolea). El análisis promenorizado y riguroso de las trayectorias le permite además al autor descartar otro tópico de la historiografía intelectual de este periodo: la supuesta contraposición entre falangismo «liberal» y tradicionalismo escolástico.

El segundo capítulo está dedicado a examinar el debate entre Laín y Marías, en la década de los cuarenta, a propósito del concepto de «generación». Este estudio de caso permite poner en entredicho, de un modo aún más concreto, el falso tópico del erial filosófico español durante el mencionado decenio. Como enseñó Braudel, la materia histórica está articulada en un tiempo múltiple, multidimensional, donde los campos no se transforman de manera sincronizada. Simétricamente, no es posible afrontar la experiencia vital de un filósofo como si existieran compartimentos estancos entre sus distintas facetas (práctica, emocional, cognitiva, etc).

Mediada la década de los cuarenta, el trastocamiento del campo político producido por la Guerra Civil había afectado sin duda a las modalidades de reclutamiento profesional y de carrera académica de los filósofos, pero no todavía a su consagración intelectual. Moreno Pestaña traza la persistencia del orteguismo como en esta época, analizando el modo en que la filosofía híbrida defendida por Ortega recibía nuevas modulaciones en su discípulo Zubiri, encontrándose cuestionada por la referencia a Heidegger. Se sigue la estela de este problema en el debate Marías/ Laín, en un entorno donde los tomistas controlaban la institución filosófica pero no los valores que cotizaban en el mercado intelectual.

En el tercer capítulo se dilucida un importante cambio de panorama. En las redes tomistas, hegemónicas en la filosofía universitaria desde la Guerra Civil, se trata ahora, ya entrada la década de los cincuenta, de desprestigiar el orteguismo, esto es, de derribar su preeminencia intelectual. El éxito de la campaña antiorteguiana, que es

la controversia analizada en este capítulo, propició no sólo la expulsión de las ideas de Ortega, sino la consolidación de un nuevo *habitus* filosófico que habría de pervivir más allá del franquismo. En las tentativas de sistematización y en las diatribas de los Ramírez, Iriarte, Marrero y compañía, contra Ortega, lo que se hace valer es un nuevo prototipo de filósofo: recio y ascético, retirado de las veleidades mundanas y dedicado a la construcción de vastas arquitecturas teóricas obtenidas a partir del culto y la exégesis de los grandes textos de la tradición. En estos pensadores de los cincuenta el *corpus* de referencia lo constituyó el legado tomista, pero la nueva generación de los sesenta no cambiará el patrón («la norma de la filosofía»), sino sólo los contenidos. Según los casos se tratará del marxismo, de la filosofía analítica o del postestructuralismo, esto es, de las corrientes europeas importadas con avidez en los años de contestación política antifranquista. Pero filosofar continuará consistiendo en derivar un sistema a partir del desciframiento de un canon textual, sea este el de Hegel o el de Foucault.

El capítulo cuarto nos relaja abriendo una espita para el optimismo. Aunque eclipsada y dominada, la filosofía híbrida, entrelazada con las ciencias históricas, defendida por Ortega, no quedó totalmente arrumbada en el panorama filosófico español de los años sesenta y setenta. En algunas instancias de la filosofía española de esa época existen rescoldos que nos permiten reavivar hoy el necesario fuego del orteguismo. Estos elementos se encuentran en el conocido debate que enfrentó a finales de los sesenta, a Manuel Sacristán y a Gustavo Bueno, a propósito de la titulación de filosofía.

Más allá de las estridencias de ambos contendientes, Moreno Pestaña revela una concepción compartida del filosofar como reflexión de segundo orden sobre las ciencias y sobre las prácticas mundanas. Ambos rechazan la «filosofía de lector» convertida en canon español desde la década de los cincuenta. La raíz de esta visión del quehacer filosófico se encontraría en Ortega, modelo permanente de Sacristán y objeto de una consideración más ambivalente por parte

de Bueno. El autor dedica muchas páginas a reconstruir, en la larga duración, la perspectiva de Ortega acerca del nexo entre la filosofía y las ciencias históricas, poniendo de relieve el tronco neokantiano de las posiciones orteguianas y su vecindad con las ramificaciones del problema en la fenomenología y en el positivismo lógico. En este proceso Heidegger representa un cierto *bluff*, tanto por su recelo respecto a las ciencias como por su reducción de la historia a una combinación de etimología y comentario de textos filosóficos.

Pese a su proximidad, Sacristán y Bueno discrepan. El detallado seguimiento de sus trayectorias permite detectar la génesis de esta divergencia. El primero considera que la filosofía académica no aporta nada a la hora de componer una ciencia autocrítica y reflexiva. Por eso era partidario de eliminar la titulación específica de filosofía. Bueno sin embargo valora la contribución de esa filosofía universitaria, y la ejemplifica con los casos de Husserl, Heidegger y Bergson. La distancia entre ambos no está en su noción del filosofar, sino en su relación con la institución —integrada en Bueno, marginal en Sacristán, y en la amplitud de su público en esa época— de amplias miras culturales y políticas en Sacristán y más especializado en Bueno.

El Epílogo que cierra el libro amplía la hipótesis acerca de la persistencia de la «norma de la filosofía» instaurada durante los años cincuenta, aplicándola al universo de la filosofía española entre los años sesenta y noventa. Para ello se apoya en un generoso comentario de mi trabajo de 2009, *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Los cambios fundamentales que delimitan el proceso de transición filosófica descrito en esta obra no contradicen el continuado predominio de un quehacer filosófico confinado en la exégesis de textos e identificado con la tarea escolástica (en el sentido de Ortega) consistente en aplicar un sistema de referencia (en un repertorio ahora ensanchado, incluyendo a todas las corrientes de la modernidad) desgajado de su contexto para la comprensión de cualquier tipo de realidad.

Escrita a la vez con amenidad y elegancia, la monografía de Moreno Pestaña no sólo ayuda a desembarazarse de una interminable lista de tópicos historiográficos sobre la filosofía española del siglo xx. Constituye al mismo tiempo uno de

los mejores ejemplos de ejercicio filosófico original que podemos encontrar hoy en nuestro país; invita a retomar nuestra perdida tradición orteguiana para aprender a pensar de nuevo.—FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA