Globethics Repository



Ortega, el pasado y el presente de la escolástica universitaria [Ortega, the past and present of the University scholastic]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Moreno Pestaña, José Luis
Publisher	Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-03 20:50:23
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/228383

ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política
N.º 52, enero-junio, 2015, 67-89, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2015.052.03

Ortega, el pasado y el presente de la escolástica universitaria

Ortega, the past and present of universitary scholastic*

José Luis Moreno Pestaña
Universidad de Cádiz

Resumen. En este artículo defendemos el valor de la perspectiva de Ortega sobre el problema del anacronismo en historia. Para ello, exponemos dicho problema en la Escuela de París (Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant). Seguidamente, explicamos las aportaciones de Ortega sobre ese problema en los años 40. Finalmente, hacemos un balance de las aportaciones de Ortega y su actualidad.

Palabras clave: Anacronismo; filosofía; filosofía de la historia.

Abstract. In this article we defend the value of Ortega's perspective on the problem of anachronism in history. To do this, we present the problem in the School of Paris (Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet). Next, we explain the contributions of Ortega about the problem in the 40s. Finally, we balance the contributions of Ortega and timeliness.

Key words: Anachronism; Philosophy; Philosophy of History.

INTRODUCCIÓN

Randall Collins (2005: 503) recoge, en su monumental *Sociología de las filosofías*, la posibilidad de la pérdida de un capital cultural. Representaba, nos decía, una de las figuras del estancamiento intelectual, por la cual los intelectuales pierden competencias adquiridas por sus predecesores. Así, ciertos

* Este texto se escribió en el marco del proyecto de I+D FFI2010-15196 (subprograma FISO). Buena parte del mismo surgió a propósito de unas jornadas sobre *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2013) organizadas por el Departamento de Filosofía de la UNED el 22 y 23 de noviembre de 2013. Quiero agradecer a Jesús Díaz, Antonio García-Santesmases y Francisco José Martínez sus ponencias y su discusión del libro. En conjunto este artículo puede leerse como una recapitulación sobre las tesis que defiendo en el libro.

[Recibido: diciembre 2014 / Aceptado: febrero 2015]

refinamientos intelectuales quedan ensombrecidos al carecer de continuadores. Dicha pérdida de capital cultural, en el caso capital cultural filosófico, representa el opuesto del cultivo servil de los clásicos, en el cual se esteriliza la creatividad intelectual por reverencia a la tradición. Aquí, por el contrario, una tradición pasó mayoritariamente desapercibida. Ortega, sobre Comte, y en medio de la reflexión que nos interesará, perfiló un acontecimiento parecido. La de Comte, decía, "es una muy grande filosofía que espera aún ser entendida".

En el presente texto defenderé que algo similar sucedió con un concepto presente en la filosofía de Ortega, producido durante los años 40 del siglo pasado y que resumiré con el nombre de escolasticismo. El 21 de marzo de 1946 Ortega, en una carta a Marías,[1] insiste en que la Escolástica medieval es un caso de un fenómeno más amplio. Veremos en qué, ya que la crítica a la escolástica enlaza problemas centrales de la reflexión orteguiana sobre las ciencias históricas y sociales.

Para poder sostener que se perdió capital cultural necesito comenzar presentando brevemente la actualidad de los problemas de Ortega, entre historiadores y filósofos posteriores a él y dentro de un ambiente intelectual que, de guiarnos por las clasificaciones, le resulta completamente ajeno. Posteriormente intentaré mostrar cómo la crítica orteguiana del escolasticismo nos provee de herramientas preciosas para responder a tales problemas. Finalizaré con una reflexión de los supuestos contenidos en mi lectura y sobre cómo podemos aplicarlo a nuestra situación presente como profesionales de la filosofía.

EL ANACRONISMO COMO PROBLEMA

En el centro de los afanes de las ciencias históricas, durante el siglo pasado, se encuentra el problema del anacronismo. El filósofo francés Jacques Rancière (1996) —un pensador original procedente de las redes de Althusser primero y de Foucault después— consagró al particular un valioso texto. ¿Por qué? Precisamente, buena parte de su filosofía política implica una reactualización de ciertos principios de la democracia ateniense. Y, podría decirse, ¿qué pinta comparar, como hace otro filósofo próximo en el tiempo y el proyecto (Castoriadis, 2008: 62), la reordenación de las tribus de Clístenes, en el siglo V a.n.e. con la reordenación territorial de la revolución francesa? ¿No se cae un poco, como apuntó Lucien Febvre y nos recuerda Rancière, en ponerle un paraguas a Diógenes y endosarle a Marte una metralleta? Combatir el anacronismo exige que enjaretemos los acontecimientos en un presente que rodea a los hom-

[1] Archivo de la Fundación Ortega y Gasset.

ISEGORÍA, N.º 52, enero-junio, 2015, 67-89, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2015.052.03

bres y los engulle. La historiadora de la Grecia clásica Nicole Loraux recuerda cuál era la consigna de sus maestros, en la Escuela de París, Ignace Meyerson primero y Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal Naquet: *Back to the Greeks*!, ¡Regreso a los griegos! Y tendían, incluso, a dejar las palabras en griego ya que traducir *métis* por "inteligencia astuta" era atribuirle a los griegos objetivos que ellos mismos no se daban. La crítica al anacronismo suponía deshacerse de la idea de una naturaleza humana eterna, radicar la psicología en contexto y, para acabar, exigía cultivar el proyecto de restituir sus derechos a la alteridad, a un mundo que nos resulta extraño (Loraux, 2008: 204-205).

Pero, ¡ay!, recuerda Loraux (2008: 202-203), los mismos que exigían tamaña disciplina, no cultivaban precisamente la historia anticuaria (los términos son ya aquí de Nietzsche), la que construye un pasado venerado y mudo, porque de nada nos alerta. Pues bien: la escuela de París, con su estructuralismo histórico, comprendía científicos a los que, en palabras siempre de Nietzsche (1999: 60), "una necesidad del presente le oprime el pecho y tiene necesidad de criticar, esto es, de una historia que enjuicie y condene". Resulta que Jean-Pierre Vernant escribió los *Orígenes del pensamiento griego* para enseñarse (y enseñar) a sus camaradas del Partido Comunista Francés que la democracia "nació en Grecia del debate y de la libre confrontación de las ideas adversas" y que Pierre Vidal-Naquet, resistente antimilitarista, estudió a los hoplitas atenienses para encontrar respuestas a las masacres de Argelia, confrontándose con la experiencia de un ejército que no era de profesionales. Regreso a los griegos, sí, pero para hacer más habitable el mundo contemporáneo. Algo no cuadraba: la disciplina historicista y materialista con la vocación cívica. Los individuos se dividían: historiadores en el trabajo y militantes en el tiempo que resta. Pero ni aún así la cosa armonizaba: porque el escalpelo científico se movía agitado por una emoción política y moral, que le adjudicaba un objeto y que, exigiendo rigor al tratarlo, quería conservar qué del mismo podía iluminar veinticinco siglos después.

Rancière, que se nutre de esas inquietudes, planteó una importante respuesta filosófica en el artículo referido. La exigencia historicista, indudable, cae en una concepción expresivista del tiempo. Rancière no lo señala así, pero quien se haya asomado mínimamente a la obra de Althusser (Althusser, Balibar, 1988: 111), reconoce el problema. Los hombres del historicismo son absolutamente contemporáneos de su tiempo porque la esencia de ese periodo se distribuye monótonamente en todas sus manifestaciones.[2] ¿Grecia, la Francia medieval? Monótonas reiteraciones de una historia lejana y caduca, que nada tiene que de-

[2] Véanse por ejemplos las consideraciones de Juan Carlos Rodríguez (2002: 65-66).

cirnos. ¿Cómo podemos pensar que un griego podía ser demócrata, si vivía en medio del esclavismo? El esclavismo lo infectaba todo y si existía democracia radical fue porque los esclavos se consagraban a la labor y los hombres libres a reflexionar sobre la acción política –básicamente tal es la respuesta de Hannah Arendt en *La condición humana*—.

Viene a cuento la interrogación del citado Castoriadis, ¿y por qué el esclavismo no ha producido más democracias con sorteo y rotación de cargos? Porque su tiempo, el del esclavismo, fue mucho más amplio que el de la democracia. Rancière, por su cuenta, responde filosóficamente: un tiempo histórico no es algo homogéneo, hay líneas de temporalidad diferente y que no se guardan la comba entre sí. Si los hoplitas o la asamblea siguen interpelándonos no es porque proyectemos fantasmáticamente el presente en el pasado, que puede ser, sino porque el tiempo democrático y el del ejército ciudadano estiran su interés hasta el presente. Entre la Pnyx y la resistencia contra la barbarie en Argelia o por el socialismo democrático, mucho era un tiempo abolido; otro tiempo contiene problemas comunes y respuestas que tienen un aire de familia.

¿Dónde quiero llevarles? A mostrarles que parte de esas cuestiones, muchas, se plantearon en España con claridad. En el pensamiento, pero no sólo en él, de Ortega. ¿Por qué? Porque una red densa de reflexión filosófica sobre las ciencias históricas, pero también de práctica de las mismas, se anudaba en Ortega (y en Marías, Laín y en Zubiri, aunque estos no sean el centro de mi análisis). Y que perdimos esos problemas que siguen planteándose en el pensamiento contemporáneo porque, es mi opinión, ganó un modo de hacer filosofía. Lo central de mi exposición consistirá en presentar las respuestas orteguianas a dilemas que ocuparon a Vernant, Vidal-Naquet, Nicole Loraux, Cornelius Castoriadis y Jacques Rancière. En lo que sigue.

EXTRAÑAMIENTO

En primer lugar, pueden multiplicarse las referencias de Ortega exigiendo restituir un pensamiento dentro de un campo de fuerzas, intelectuales y extradiscursivas. Démosle la palabra en *La idea de principio en Leibniz*[3] (*Obras completas* IX, 949-950). Debemos colocar a las filosofías en "lugares históricos", que nos otorgan los presupuestos "tácitos de cada doctrina". El pensamiento requiere elaboración histórica porque, frente a la idea de naturaleza eterna, "nada humano está fuera de alguna situación histórica, como ningún cuerpo está fuera

[3] En adelante IPL. Se citará en romanos el tomo de la última edición de las *Obras completas*.

ISEGORÍA, N.º 52, enero-junio, 2015, 67-89, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2015.052.03

de un "campo de fuerzas". La situación histórica es, en efecto, un "campo de fuerza" en que las fuerzas son tendencias intelectuales predominantes". Y aclara en nota: "Por supuesto no sólo intelectuales".

Cuando estudiamos el pensamiento debemos atender a cómo se produce una personalidad, que siempre resulta de un anudamiento complejo de tendencias "diferentes —y a menudo antagónicas— cuya combinación *arma* un carácter, por tanto una personalidad" (IPL, IX, 963). Sin tal obligación descriptiva la filosofía se degrada en pensamiento deshistorizado y descontextualizado, en lo que Ortega llama un "psicologismo filosófico" (IPL, IX, 1050). ¿En qué consiste este? En la reducción de una obra filosófica a su exclusivo proyecto consciente. Dos tareas más tiene la buena lectura de un texto: explorar el, me atrevo a decir, inconsciente del autor (según Ortega: "Lo que el autor *ha dicho sin quererlo decir*")[4] y, sobre todo, y eso si que no se adquiere solo leyendo libros que expongan ideas de los autores, "entender lo que, queriendo o sin querer, con su obra y cada línea de ella ha hecho. Porque un libro, una página, una frase, son acciones –voluntarias o involuntarias. Esta es la auténtica realidad de un escrito, y no la idea de él que tenía su autor". Insisto en la enseñanza. ¿Quiere usted leer a un autor? Comprenda su psicología, comprenda sus dinámicas internas y contradictorias, que le hacen decir cosas que no quiere decir, porque es un "campo de batalla" (Nietzsche) entre tendencias y, finalmente, reconstruya pragmáticamente el contexto en el actúa con sus ideas. Recuerdo: no es solo intelectual.

Porque ningún pensamiento se encuentra al margen de una experiencia vivida históricamente. Primera definición que retendré del pensamiento escolástico (aunque no es la primera que nos ofrece Ortega en *La Idea de principio en Leibniz*): la lectura escolástica ve las ideas al margen de los dramas vitales sin darse cuenta de que, incluso el intelectual más entretenido con las ideas, hace mucho más que ocuparse de éstas (IPL, IX, 1106). Cuando comprendemos una idea, y aquí remite Ortega al "Prólogo a Historia de la Filosofía de Émile Brehier (Ideas para una historia de la filosofía)"[5], debemos ponerla en diálogo con una circunstancia porque "No hay […] "ideas eternas". Toda idea está adscrita irremediablemente a la situación o circunstancia frente a la que cual representa su activo papel y ejerce su función" (Prólogo, VI, 147-148). Las ideas sin tiempo no existen, tal es una actividad de los filósofos actuales que recogen una doctrina, la leen y la exponen pero, carentes de sentido histórico, no comprenden lo que leen. El pensamiento de Parménides "al *no verlo desde* su fecha no lo entendemos bien, no lo sabemos" (Prólogo, VI, 149).

---

[4] Las cursivas siempre son y serán suyas.

[5] En *OC*, VI. En adelante cito como "Prólogo".

Hacer historia del pensamiento, como querían los historiadores y filósofos franceses con los que se comenzó el texto, consiste, en primerísimo lugar, en un momento de extrañamiento. Evidentemente, esos filósofos e historiadores, resultado de una riquísima concentración de reflexión durante al menos dos o tres generaciones (la de los *Annales*, la de la psicología histórica y el estructuralismo, la siguiente de Castoriadis, Rancière y Loraux) no leyeron a Ortega, aunque podían haber sacado provecho de él. *Back to the Greeks*, proclamaban. ¿Para qué, podíamos responderles con Ortega? Porque lo más urgente, cuando hablemos de Platón o de Aristóteles (o de Descartes o de Leibniz) consiste en liberarnos de "la idolatría ejercida en torno a estos […] príncipes de la filosofía [que] deslumbra las retinas y no permite verlos en su más precisa historicidad, hasta el punto de ser la faena más urgente que hoy fuera preciso practicar con ellos la de "enajenárnoslos", distanciarlos de nosotros, subrayar lo que tienen de extemporáneos y sobrecogernos bajo la impresión de su lejanía humana, de su exotismo" (Prólogo, VI, 141).

DESCRIBIR LA CIRCUNSTANCIA

Pero, ¿y en qué consiste describir una circunstancia? ¿Explicitó Ortega las exigencias que caracterizan la obra de un historiador? Porque, evidentemente, las palabras pueden ser sonsonetes sin precisión. ¿Precisaba Ortega? ¿O tras aconsejarnos incluir las ideas en circunstancias no desarrollaba las condiciones de descripción de las mismas, o las dejaba indefinidas? Sabemos que muchos amantes de la historicidad no realizan un mal análisis histórico sino que, a través de un idiolecto filosófico, monopolio de los especialistas y los iniciados, exigen siempre, de sus textos y los ajenos, lecturas internas, comentarios infinitos de las combinaciones intertextuales, so pena de recibir la condena de practicar lecturas reductoras. Bourdieu lo decía de Heidegger pero también de los filósofos marxistas, que se perdían en la fundamentación del materialismo histórico. Eran, decía, "materialistas sin material ni materiales" (Bourdieu, 1991: 17, 91-99). Ahora bien así se convertían en filósofos reconocidos por sus pares y dignificaban su marxismo de los pecados capitales en "ismo" (historicismo, psicologismo, sociologismo) susceptibles de degradarlos.

A los marxistas, obviamente, no se refiere Ortega, pero a Heidegger sí y, al menos, integra en la misma página, dos núcleos de la crítica de Bourdieu. Sobre el pánico a ser reductor, Ortega capta perfectamente el sentido estratégico que juega, en Heidegger, la diferencia entre lo óntico y lo ontológico. Sirve, en primerísimo lugar, para condenar, situar en el lado malo (normalmente el lado sociológico o antropológico empírico, añado), cualquier análisis que no se adapte a las exigencias del autor. Escribe en una nota (IPL, IX, 1124): separar

ISEGORÍA, N.º 52, enero-junio, 2015, 67-89, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2015.052.03

lo ontológico de lo óntico es "una distinción incontrolable (no se sabe nunca dónde acaba lo "ontológico" y empieza lo "óntico") [y que] ha servido para que con ella se gargaricen y cobren gran fe en sí mismos los personajillos en todos los barrios bajos intelectuales". Y respecto al trabajo descriptivo específico, que es lo que ahora nos ocupa, recordaba que, al modo en que Bourdieu verá más tarde "materialistas sin material ni materiales", Ortega conocía ontólogos de la historia sin ningún drama que narrar: "Porque Heidegger reconoce, claro es, en general, que el hombre es histórico, pero no hace esto bueno en su análisis de ningún tema en particular" (*ibíd*.).

¿Cuáles, en lo que atañe a la filosofía, deberían ser las dimensiones de un análisis histórico? La filosofía son ideas pero también una institución, un hecho social: "Y todo eso pertenece a la realidad filosofía" (Prólogo VI, 152). Veamos cómo declina los componentes de semejante institución y si podrían recoger los principios básicos que reclama un historiador serio. Debe considerarse el reconocimiento que da el Estado a la filosofía y los sueldos que paga, sin olvidarse de las editoriales que producen libros y que responden y activan una demanda social de la misma. Sócrates, y Gustavo Bueno recuperará la imagen después, reclamó un lugar en el Pritaneo, el gobierno de la República de Atenas, para la filosofía. Ahora ya lo tiene, añade Ortega, pero ese reconocimiento de la filosofía cambia su naturaleza.

En las lecciones del curso 1933-1934 tituladas "Principios de Metafísica según la Razón vital"[6] (OC IX, 67) sitúa la vocación filosófica en las coordenadas de la filosofía administrada. Cuando una persona elige filosofar, tiene ante sí carreras, "carriles de existencia que existen ya notorios, definidos, regulados en la sociedad" y éstas se enmarcan dentro de la división social del trabajo, distinguiéndose de los oficios, como lo hace lo predominantemente espiritual de lo esencialmente manual. Y cabe preguntarse, añade Ortega, si esa división es irremediable y si es justa.

¿Y qué influencia a una persona para que escoja la filosofía? Obviamente, podemos vislumbrarlo, con una descripción fenomenológica de su biografía que comprenda "la circunstancia de cada cual, su edad, su sexo, sus medios, sus dotes, su familia, su carácter, sus ilusiones y afanes" (PM, IX, 60). Porque, si no comprendemos el lazo original que se manifiesta en una vocación filosófica no entendemos a qué responde un filósofo. Sólo de ese modo las ideas se integran en los dramas.

Hasta aquí el Ortega historicista, el que nos ayuda a enajenarnos el pasado, el que hubiera acompañado y bien a la crítica de la tesis de un ser humano

[6] En adelante PM.

eterno. Pero, ¿es esto suficiente? ¿No quedamos en que dicha labor no bastaba y podía reducir nuestro trabajo al de un historiador anticuario? ¿No comprobamos que, por lejanos que estuvieran el mundo de los hoplitas del de la Legión Extranjera Francesa, precisamente por eso, comunicaban secretamente con ella por medio de la experiencia antimilitarista del historiador Pierre Vidal-Naquet? El historiador, al enajenarse del pasado, ¿no corre el peligro de creer (erróneamente: pues su propia experiencia le indica lo contrario) que el pasado es completamente contemporáneo de sí mismo y reitera cansinamente, en cada una de sus actividades, la esencia de su tiempo histórico? No, los buenos filósofos de la historia nunca son hegelianos y Ortega tampoco.

ESCALAS DE LA SITUACIÓN

Ortega sabía que no desde hacía tiempo, porque precisamente un presente histórico conoce el conflicto de dos generaciones, la ascendiente y la dominante, metiendo mano en la realidad y siempre en conflicto —además de otras tres: los niños, los jóvenes que aún no pesaban en su tiempo o los ancianos que habían dejado de hacerlo—. Coetáneos y contemporáneos sirven para pensar la falta de unidad interna del tiempo histórico. Pero en un texto tan fundacional como *En torno a Galileo*[7] (ETG, VI, 403-405) hay más. Cada generación vive en un mundo, un conjunto de principios de comportamiento más o menos compartidos, en los que, obviamente, acaecen modificaciones que no desbaratan las perspectivas comunes. Es el cambio en el mundo. Además, cada generación cambiaba el mundo, modificaba la "ecuación de seguridades e inquietudes" con las que "se arma una vida".

Ahora bien: dos son los modelos de cambio de mundo. El previsible cuando la generación ascendente desplaza a la antaño hegemónica y, otro, que produce un cambio mucho más grave. Ortega, en *La idea de principio en Leibniz*, llega a prever la posibilidad del fin de la filosofía. Tal anuncia un acontecimiento de una envergadura diferente al cambio introducido por cada generación de filósofos. El cambio intergeneracional modifica ligeramente la herencia recibida pero no altera radicalmente la experiencia compartida. En el caso de la filosofía, por tanto, y pese a toda la exigencia de extrañamiento, los filósofos se encadenan en una actividad común. Por tanto, dentro del cambio de mundo, un buen surtido de permanencias vinculaba a las generaciones. Existen fe y horizontes que se trasladan de generación en generación. Por ejemplo, la fe en el horizonte filosófico se sucede y se trasmite, tras ser inaugurado por una generación. Lo mismo sucede con otros horizontes, por ejemplo el de la democracia (ETG, VI, 407).

[7] En adelante ETG.

ISEGORÍA, N.º 52, enero-junio, 2015, 67-89, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2015.052.03

Por tanto, no sólo el presente histórico se encuentra articulado —o desarticulado— sino que la transmisión histórica conoce tiempos diferentes. Tiempos largos que conectan a los sujetos generación tras generación otros, mucho más breves, que sólo conocen los que comparten cierta experiencia generacional. El cambio de mundo puede tener un alcance modesto o suponer una crisis histórica de enorme alcance que dejan al hombre "perdido, azorado, sin orientación" (ETG, VI, 422).

La descripción histórica, entonces, debe articular los cambios y las permanencias y explicarnos cómo se nos ha transmitido, es lo que nos preocupa, la filosofía. De momento vemos que necesitamos un concepto especial que conecte lo que la gente hace todos los días, dentro de un mundo generacional particular, con lo que la gente hará dentro de tres siglos dentro de un horizonte completamente distinto. La argumentación nos impone, utilizando un vocabulario técnico, conceptos que nos permitan conectar dos escalas de observación. La observación de las interacciones diarias, dentro de un mundo específico y la conexión de tales intercambios con una red de tales, mucho más amplia, que los precedió y los sucederá. Todo eso reclama la conceptualización de Ortega.

Randall Collins (2005) se enfrentó a un problema similar. ¿Cómo estudiar los encuentros entre individuos, por ejemplo los filósofos, conectándolos con la pervivencia a largo plazo de las ideas? Para que el análisis sea convincente debe demostrarse cómo las personas se integran socialmente a través de conversaciones intelectuales en las que los textos se encuentran cargados de valor. Si desplegamos los grandes acontecimientos históricos, los rasgos compartidos de una ideología o de una conciencia colectiva, nos encontramos un rollo de microsituaciones que debemos conectar, claro está, hasta donde podamos. Así se concilian dos exigencias del análisis sociológico e histórico que caminan a menudo separadas: la atención a los detalles, a lo que efectivamente hacen los individuos, con la existencia de dinámicas históricas amplias, porque abarcan a grandes contingentes de individuos y porque les sobreviven en el tiempo. Las cadenas intelectuales de interacción en situaciones locales tienen efectos que trascienden (o no: es un problema histórico) tales situaciones. Éstas contienen símbolos capaces de provocar efectos positivos en una interacción. Para apropiarse de tales símbolos es necesario adquirir unos recursos culturales determinados y, además, saber invertirlos allí donde se presenta la oportunidad del modo que pueda concitar mayor atención por parte de sus contemporáneos. Los símbolos más cargados de valor cultural son aquellos que han recibido una atención más amplia en los rituales de interacción intelectual y, por ello, han pasado a formar parte del capital intelectual compartido por los filósofos.

Ortega, en un texto que dejó inédito, da una respuesta a semejante problema. Son los *Apuntes para un comentario del Banquete de Platón* (OC IX, 730). Es

de la época, de hecho remite a él, en que se está fraguando *La idea de principio en Leibniz*, que le fue solicitado por el director de la Hemeroteca de Madrid en 1946 –en marzo, como señalé al principio con la referencia a la carta a Julián Marías, el problema ya le rondaba-. Pues bien, en ese mismo mes de mayo, Ortega propuso la siguiente solución al problema de las escalas de observación (las interacciones localizadas y el vínculo a largo plazo entre éstas). Y para comprender una de las acepciones del escolasticismo, una segunda y fundamental, la distinción resulta de enorme provecho. Démosle la palabra a Ortega, en el 46: "Decir es una de las cosas que el Hombre hace y brota como comportamiento reactivo ante una situación. Esta situación puede ser instantánea, duradera, permanente en un hombre o constante en el Hombre, en la "humanidad". Humanidad es el nombre de una situación que dura, aproximadamente, hace un millón de años. Si nos representamos estos diversos coeficientes de perduración que tienen las situaciones con el aspecto de áreas, vemos cómo cada situación queda inscrita en otra más amplia que la porta y suscita, salvo la "constante" Humanidad que vale como algo absoluto frente a todas las demás. Forman pues estas áreas o estratos de situación una jerarquía orgánica de modo que las situaciones más transitorias suponen las más estadizas y en ellas se fundan".

La inspiración, nos aclara en nota, se encuentra en Comte y en su *Discours de l'esprit positif*. Vale la pena insistir que era el mismo filósofo al que descalificaba su discípulo y competidor Zubiri (2007: 381) en un texto con el que se intuyen fuertes fricciones de Ortega (Moreno Pestaña, 2013: 115). Seguidamente pone un ejemplo que vale cien volúmenes de epistemología de la historia. La Geometría de Euclides estaba mucho más próxima, si el criterio fuese el tiempo de calendario y la simple cercanía cultural, de Homero y sin embargo éste no comprendería una palabra —aunque seguramente compartir la lengua de Euclides le costase poco—. Sin embargo, hasta hace bien poco, recuerda Ortega, la comprendían perfectamente todos los escolares ingleses: "En efecto, sólo quien "esté en el secreto" de que una de las ocupaciones a que el hombre puede entregarse es ésa, tan rebuscada, que se llama "hacer ciencia, teoría" puede encontrar su sentido a los decires de Euclides. Homero, al ver aquellas figuras de triángulos y polígonos, hubiera creído que "allí se trataba" de conjuraciones mágicas o si no, de juegos para entretener a los chicos, porque ambas situaciones —la que lleva a hacer magia y la que lleva a jugar— sí le eran conocidos". Y es que, nos recuerda Ortega, no existe la naturaleza humana y para aclarar a qué juegan los hombres necesitamos comprender las "convenciones" o el "*supuesto tácito* de sus actuaciones u ocupaciones". Efectivamente, Platón, en *Las Leyes*, llevaba razón al decir que la vida es un juego y sin comprender cómo se juega a la filosofía, si siempre es con los mismos supuestos o con otros, por mucho que

ISEGORÍA, N.º 52, enero-junio, 2015, 67-89, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2015.052.03

leamos filosofía no comprendemos mucho (Prólogo, IX, 731). Realizamos juegos terminológicos, que exigen un fabuloso "esfuerzo mental", pero que se corresponden poco con el diálogo, que el texto muestra y esconde, del pensador con su precisa circunstancia (IPL, IX, 1068).

Julián Marías, en una carta redactada el 22 de junio de 1942[8], y tras leer el prólogo a Brehier, veía el alcance de la perspectiva de Ortega: "Veo que usted interpreta la historia de la filosofía como un elemento de la historia humana; en ese sentido, claro es, toda filosofía, aún las de las épocas "de transición", merece el mismo interés y es imprescindible para comprender la realidad histórica; pero no sé si cabe otro punto de vista que fuera interno a la filosofía. Me explicaré. Ha habido largos periodos de tiempo y culturas enteras en las que no ha habido filosofía *sensu stricto*. Concretamente antes del siglo VII a. C. y fuera de Europa y tal vez algunas zonas asiáticas. Pues bien, ¿no podría pensarse que las épocas "de transición" no tengan filosofía propiamente dicha o no la tengan suya o la tengan de una realidad secundaria qua *philosophia* según los casos? Si fuera así, junto a la historia de la filosofía como un capítulo de la historia humana, sin más, podría haber una historia de la filosofía en cuanto tal; con lo cual no digo, naturalmente, desligada de la vida de los filósofos y de su circunstancia histórica, sino entendida en cuanto esfuerzo por aprehender la verdad y la realidad de las cosas más que como ingrediente de una época histórica". Marías le recuerde que un día al salir de clase le insistía Ortega en que "junto a la estructura de las generaciones, que imprime a la historia una forma fundada en la de la vida individual, hay otra de mayores periodos, las que llamamos las épocas históricas, cuyo tránsito significa una mutación de orden superior; y pensaba que tal vez las ideas, ellas, tienen una vida propia —repito, no "separada"— de modo que su vigencia alcanza límites precisos, los de varias generaciones, y luego se agota o llega a su término por razones intrínsecas. ¿No sería menester conjugar ambos puntos de vista en una historia de la filosofía?". Marías comprende bien los desafíos: de que la filosofía pueda ser un juego teórico, intuye una perspectiva histórica de la filosofía, que se reduce a un modo de vida teórica con fecha de nacimiento y puede que de caducidad. Y esa perspectiva le inquieta en su conciencia de filósofo profesional: la filosofía quedaría reducida a un modo de búsqueda de la verdad limitado y susceptible de ser trascendido. Parece ser la de Ortega. La segunda cuestión es la de que las ideas tienen una vida propia. Ortega respondería: siempre y cuando la situación en la que surgieron siga tejiendo vínculos a lo largo del tiempo, de lo contrario se convierte en mero interés de anticuario, y lo más interesante que podríamos hacer es encastrarla en su tiempo y admirarnos de la extrema diversidad de lo humano.

[8] Archivo de la Fundación Ortega y Gasset.

El pasado puede caducar. No sólo el pasado filosófico dentro del juego filosófico: también el juego filosófico mismo (IPL, 1116). Cuando funde una institución de enseñanza, Ortega acudirá, para enseñar y promover la investigación, a la cobertura de las humanidades y no ya a la filosofía.

Resumiendo: la sociedad es un conjunto de situaciones con temporalidades diferentes (la referencia, nos insiste Ortega, es Comte). Cada una de ellas conforma juegos más o menos estables: las interacciones fugaces entre dos filósofos, entre los reunidos en un seminario de filosofía, suponen la estabilidad de un hecho social (y aquí, la influencia de Durkheim es evidente),[9] el juego de lenguaje de la filosofía, con sus autores, sus métodos, sus modas pero también con sus mercados, sus salarios, su filósofos de diferente género y origen social y con distintas oportunidades.

EL ESCOLASTICIMO COMO MAGNITUD ESCALAR

Vernant y Vidal-Naquet podrían haberse dicho, con Ortega: existe una situación común en los hoplitas y la asamblea ateniense que toca nuestros desvelos, nuestro mundo: cómo contener los derrapes asesinos de los ejércitos, cómo enseñar, en un partido estalinista, que la democracia requiere ¿qué? ¿Parresia, socialización de las retribuciones políticas, rotación de cargos, sorteo? Debería argumentarse. Del mismo modo Nicole Loraux podría decir que sí, que su fascinación por el gesto de Trasíbulo y Anito (que luego acusaría a Sócrates), decretando la amnistía tras el gobierno terrorista de los Treinta conecta con un componente de la situación de Francia tras Vichy. En qué conecta y en qué no, ese es el trabajo del historiador, del sociólogo. ¿Podemos decir que Critias mandaba a la guardia nacional blanca, como escribía un clasicista de la época de Weimar, Arthur Rosenberg (2006: 121), o no existe nada comparable entre Wrangel y los discípulos (desviados, pero discípulos) oligarcas de Sócrates? ¿Qué tiene que ver la libertad romana con la nuestra? ¿Qué lecciones cabe extraer de la entronización del Tribuno de la Plebe en Roma, tras la huida de la plebe al Monte Aventino (narrada por Tito Livio), una institución por la que una fracción de la República podía vetar una medida, un mando que consistía en "evitar el desmán del Mando"? Todo eso se lo pregunta Ortega en *Del Imperio Romano* (OC VI, 128-129) y como una página después deja caer todo lo malo que le sugiere el Frente Popular sabemos que en 1941 pensaba en cómo evitar las revoluciones y a los émulos de Tiberio Graco contemporáneos, pero también en que no se po-

[9] Véase sobre la concepción del hecho social en Durkheim y Ortega el "Prospecto de unas lecciones sobre *El hombre y la gente*" (OC, V, 649-650). La crítica de Ortega a los usos de la noción durkheimiana de "alma colectiva" exigiría una discusión que desborda este texto.

ISEGORÍA, N.º 52, enero-junio, 2015, 67-89, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2015.052.03

día gobernar maltratando a la plebe. Rancière (1987: 147) utilizará también el ejemplo del Monte Aventino y mostrará que para ser aceptados como seres de razón, los plebeyos romanos tuvieron que separarse y mostrar cuán necesarios eran a la ciudad. Ortega lo pensaba igual: "La plebe, al retirarse, como el pistón en el émbolo, produce el vacío en la ciudad y la asfixia".

Bueno, pues ese trabajo de temporalización diferencial de situaciones debería serlo del historiador de la filosofía que no se sumerge en el escolasticismo. Porque es la segunda definición que retendré del peligro escolástico en la filosofía (la primera, recuerdo, era construir una filosofía al margen de los dramas vitales donde se gestó). El escolasticismo consiste en recepciones ajenas al espacio cultural de las ideas. Ajenas porque no se han dado el trabajo de reconstruir dicho espacio cultural, para lo cual debían enajenárselo, como se ha visto y sospechar de las falsas familiaridades. Creen que han recibido ideas pero "solo se transporta el tallo y la flor y, acaso, colgando de las ramas, el fruto de aquel año: lo, en aquel momento, inmediatamente útil de ellas. Pero queda en la tierra de origen lo vivaz de la "idea", que es su raíz" (IPL, 1067). El escolasticismo confunde primero las filosofías porque no las contextualiza y se queda con frases, como si un texto no fuese siempre, y a la vez, deficiente porque no transporta todo lo que el autor quiere decir y exuberante —ya que dice más de lo que cree (Prólogo, 728)—.

Aunque lo importante es que no se pregunta si lo que pensó en un contexto fenece con él o sigue siendo nuestro, porque las situaciones que lo originaron son transgeneracionales y aún son nuestras, y si no lo son completamente, en qué. Las microsituaciones en las que viven los hombres dependen de contextos que se reiteran, o que no, y abolirán, mantendrán y generarán contextos diferentes, tal vez con un parecido de familia. Para designarlos y compararlos tendremos que buscar conceptos que siempre miren, por una parte, a lo genuino de una realidad y, por otra, a lo que tiene en común con otras. Recuerdo que para que tales operaciones tengan sentido se impone el trabajo de descripción de circunstancias enunciado más arriba, de lo contrario, lisa y llanamente, se le mete de matute el paraguas a Diógenes o se sueña con hoplitas en la época de la guerra nuclear.

La recepción de ideas ajenas, cortadas de su contexto, del mundo del que el libro sobresale como una porción (una porción a la vez indiscreta y silenciosa), admite diferentes grados. Entre los efebos atenienses y Sócrates, ese "Aquiles de la verbipotencia" de la parlanchina Atenas y los cráneos tonsurados de los monjes medievales en la gélida Centroeuropa la distancia era máxima. No extraña que confundieran al Dios cristiano con el de Aristóteles que si a algo se parece, aclara Ortega, es "a un tractor "ocho cilindros" o a un pachón de asador que hace girar la espetera del Universo donde somos nosotros

la asada volatería" (IPL, 1070). Cosa distinta ocurre con el neokantismo de Marburgo: el espacio social del maestro y sus revitalizadores era el mismo, compartían coordenadas culturales, y los problemas de Kant podían entenderse bien –al modo en que nosotros entendemos los de Euclides-. Aunque no del todo, porque también el neokantismo era escolástico. Las generaciones de 1840 y 1870 agrandaron el foso entre Kant y Marburgo (IPL, 1072).

Dos tesis: enajenamiento y descripción y comparación de situaciones, con pervivencias históricas y temporales diferentes. El lector podrá juzgar si, escuchando a Ortega, realizaríamos el mismo modelo de historia de la filosofía y si las aportaciones del mismo en los años 40 esperan, como Ortega decía de Comte, una recepción adecuada. Yo creo que sí, de ahí la tesis con la que comencé.

Ortega consideró que todo gran filósofo, y me parece básico, se encuentra en relación constante con otra disciplina. Mi tesis es que debemos situar a Ortega en un tiempo largo: la fundamentación de las ciencias históricas y sociales (que él llamó Humanidades) y que su fundamentación ayudaría a practicarlas mejor, incluyendo en esa práctica a la historia de la filosofía. Esa situación histórica debemos combinarla con otra, fundamental, la defensa de la filosofía de su propio territorio, el afán de fundamentar a las ciencias sin practicarlas, de restaurar la metafísica mediante eternos comentarios de un Canon: a esa filosofía se enfrentó Ortega y sobre ella versó parte de su conceptualización de la escolástica. También tiene un tiempo largo y en España la instauraron los tomistas en los años cincuenta, pero podían haberlo hechos otros creyentes en la autonomía textualista de la filosofía y con otros héroes intelectuales. ¿Que había condicionantes políticos para esa enemistad? Sin duda, quién puede negarlo pero, cuando nos ocupamos de la filosofía, tal inquina arraiga en una opción filosófica. Porque la coordinación directa entre la opción filosófica y la política no resiste el análisis. Yo imagino a Ortega asintiendo con agrado, porque precisamente fueron interlocutores estratégicos de de su ocupación central en aquellos años, a una afirmación como la que sigue "la filosofía francesa […] sólo puede salvarse ante su propia historia por los grandes filósofos contra los cuales se encarnizó, como Comte y Durkheim". Más quien así habla es Louis Althusser y sus ideas políticas no hubieran agradado a Ortega ni, me imagino, creyera que nada bueno podía salir del título de la conferencia donde se pronunciaron. Que no fue otro que el de *Lenin y la filosofía*.

Destaco esta cuestión no por afán de paradoja ni originalidad, sino porque me parece que la reconstrucción de esta cuestión enlaza con las tareas presentes de la filosofía. En otra gran reflexión sobre la historia, a la que ya aludí, Zubiri (2007: 378) llamaba futuro a aquellas cosas que podíamos hacer y que efectivamente disponemos de posibilidades para realizarlas. Los seres humanos

ISEGORÍA, N.º 52, enero-junio, 2015, 67-89, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2015.052.03

pueden fabricar destructores y submarinos pero durante mucho tiempo se tuvieron que consolar con trirremes y galeones. Al intentar reconstruir el campo de posibilidades en el que se movía la filosofía en los años 40 y 50 del siglo pasado puede recordarse cuál ganó y si merece la pena seguir prologando esa situación, ese juego, porque con Ortega y con su red se arrinconó una forma distinta de hacer filosofía. Ese tiempo, como todos, se encontraba poblado de posibilidades diversas. Rancière (1996: 67-68) hablaba de anacronías para referirse a las conexiones entre líneas temporales distantes en el tiempo. Conectar con las que se quedaron obturadas en el manuscrito de Leibniz y relegadas en la definición del filósofo como comentador de textos creo que puede ser el sentido presente de un trabajo de recuperación de la herencia orteguiana. Las páginas que siguen mostrarán el carácter subversivo de esta recuperación.

LA FILOSOFÍA COMO COMENTARIO DE TEXTOS

El grupo profesional que recusó al orteguismo lo acusó de mundano, de frivolidad intelectual. Se percibían como auténticos especialistas, vinculados, fundamentalmente, al mundo universitario, ajenos a públicos extraños a la universidad.[10] En tanto comentadores, su quehacer partía de ciertos presupuestos: las obras de la filosofía, al menos las fundamentales, pueden ponerse en diálogo y, ese diálogo, con alguna matización histórica circunstancial, se realiza confrontando ideas. En segundo lugar, la autenticidad de la filosofía se apoya en el conocimiento de autores. Para que el comentador se convierte en filósofo, o justifique la calidad del autor que comenta (y a cuya familia teórica se incorpora), éste debe sobrevivir a su tiempo. Aunque siempre caben las excepciones, la filosofía universitaria (enfrentada la filosofía mundana) no se preguntaba por las situaciones históricas que daban sentido a un pensamiento ni por si éstas pervivían o no entre nosotros. Paul Veyne (1983: 120) resumió dicha concepción de la filosofía: "A menudo, ser filósofo es ser historiador de la filosofía; saber de filosofía, es saber lo que los diferentes filósofos han creído saber. […] Comentar Aristóteles, Marx o el *Digesto*, profundizar el texto, suponerle coherencia, concederle de antemano la interpretación más inteligente o más *aggiornata* posible, es suponer que el texto tiene la profundidad y la coherencia de la realidad misma. Por tanto, profundizar en el texto será profundizar la realidad". La filosofía no se confunde con la filología, entiéndase: no es que los textos deban conocerse por una suerte de, dice Veyne, "superstición corporativa": es que en los textos se encuentra la realidad y, por tanto, sobre ella, se identifica la dignidad del filósofo.

[10] Véase el capítulo III de Moreno Pestaña (2013).

Precisemos mejor qué caracteriza al comentario de texto. El trabajo intelectual puede identificarse en tres tipos de argumentaciones. Por un lado, se encuentran los argumentos lógico-formales, por otro lado, los argumentos experimentales (donde pueden controlarse las condiciones iniciales de los acontecimientos) y, para terminar, argumentos procedentes de las ciencias históricas, donde la argumentación empírica trata sobre contextos, primero, imposibles de repetir experimentalmente y, segundo, donde la comparación se establece entre acontecimientos disímiles, únicamente equivalentes según ciertos aspectos: la historia, la sociología, la antropología entrarían dentro de esta categoría.

La filosofía puede ejercerse desde esos tres tipos de argumentos: sobre los primeros se funda la lógica, la filosofía de las ciencias no formales recogería los segundos y la filosofía de las ciencias histórico-sociales promovería los terceros. Otra cuestión es si el filósofo puede o no producir los datos y los argumentos o hace balance del resultado de los mismos. Cuando Ortega, por ejemplo, proponía listados de generaciones actuaba como productor de argumentos históricos, cuando comentaba a Theodor Mommsen se limitaba a reflexionar sobre argumentos históricos. Lo mismo sucede cuando, dilucidando un texto de Platón, se proponía, para comprenderlo, situarlo dentro de determinadas coordenadas políticas o filosóficas. Recordemos: cada una de ellas, situaciones con distintos índices de permanencia. La historia de la filosofía sería una ciencia histórica más y el historiador de ésta se cualificaría no solo por comentar filósofos sino, y aquí se encuentra la clave, por hacerlo *también* según las exigencias del oficio de historiador. Por otra parte, cabría pensar que la proposición de imágenes del mundo, fundadas en los resultados de las ciencias, es un paso más en la reflexividad filosófica. Resulta claro que ya sea como productor de protocolos (lógicos, experimentales o históricos), ya sea como analista de los mismos, las condiciones del trabajo filosófico no se identifican exclusivamente con el comentario de textos. Al concentrarse en estos, y únicamente en ellos, la argumentación filosófica se asemeja a las religiones: los textos sagrados, la disputa acerca de ellos y de sus interpretaciones, se convierten en la fuente de los argumentos desde los que se singulariza la pertenencia a la disciplina (Passeron, 1994: 87). Si nuestra exposición es correcta, el modelo antiorteguiano de filosofía procede de la imposición de ese canon.

Ese canon puede ejercitarse sobre autores que no trabajaron escolásticamente. De hecho, la gran mayoría de los filósofos importantes no se han limitado a comentar textos. El comentarista, cuando se vuelca sobre el filósofo, obvia la parte "empírica" de su trabajo y se concentra en la idea teórica, *como si ésta pudiese valer independientemente de aquella*. Así el comentador recibirá, por ejemplo, la obra de Habermas y su crítica del marxismo, la cual, eviden-

ISEGORÍA, N.º 52, enero-junio, 2015, 67-89, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2015.052.03

temente, se funda en argumentos histórico/sociológicos. El lector se desinteresa de ellos y actúa como si la inclusión en el canon (por las ideas) permitiera encogerse de hombros acerca de la cualidad empírica de las argumentaciones. Habermas, sigamos con el ejemplo, consideraba que el marxismo, entre otras falacias, convertía la producción en centro de la identidad justo cuando se estaba acabando la sociedad del trabajo y las variables de clase resultan poco explicativas. El lector podría preguntarse acerca de cómo Habermas sabe eso sobre la identidad de las personas y la evolución del sistema productivo. En nuestro pasado reciente, nuestro país ha producido una notable literatura sobre Habermas y el marxismo. Animo al lector a que encuentra interrogaciones sobre este tema: cuánto trabajo penoso hay en las sociedades contemporáneas, qué modelos de clase se utilizan y qué pueden decir sobre la autocomprensión de los individuos.[11] Si se me arguye que eso es sociología, siempre cabe preguntar: ¿cómo, sin preocuparse por tales cuestiones, puede celebrarse o denigrarse la filosofía de Habermas? La escolástica, recordaba Ortega, no habla sobre autores sino sobre resúmenes que sirven para que cada filósofo los utilice en su privada alquimia teórica. Cuanto digo puede predicarse de las recepciones de otros filósofos contemporáneos: así, el comentador se extasiará con el último Foucault sin preguntarse por la calidad de las argumentaciones históricas del autor o de Hannah Arendt: esta será gran o mal filósofa independientemente de que su retrato de Atenas o el movimiento obrero en *La condición humana* se sostenga o no. Autores ajenos al comentario quedan acorazados gracias a él. El comentador, por su parte, también se acoraza en su esfuerzo: como señala Anna Boschetti (2014), la lectura y el comentario de textos resultan económicos: reconstruir la historia compleja de las cadenas argumentativas en las que se gesta un filósofo requiere un gran esfuerzo e impide, por prudencia profesional, las grandes síntesis apresuradas.

LÓGICAS TEÓRICAS Y PRAGMÁTICAS DEL COMENTARIO DE TEXTOS

El tratamiento de los textos, mayoritario en la filosofía universitaria, puede ordenarse de acuerdo a un doble procedimiento: en primer lugar, el texto debe situarse dentro de una opción teórica del lector, en segundo lugar, el lector establece o no la compatibilidad, total o parcial, del texto con su opción. Para la presente clasificación, me apoyaré en la tradición del comentario religioso que Stanislas Breton (filósofo, miembro de la orden pasionista, "legendario" amigo de Althusser y de Foucault) desentrañó en su lectura del spinoziano *Tratado teológico-político* (Breton, 1973: 50-54). Pero la descripción de un tipo de co-

[11] Recojo el ejemplo y el análisis del libro de Hans Joas (2013: 159-160).

mentario queda incompleta: se requiere conectarla con las posibilidades institucionales que permite.

En primer lugar, la tradición puede mostrarse con la entrega absoluta al texto y la creencia de que éste, si se lee constantemente y con fruición, contiene secretos inagotables. El comentario creativo tiene su espacio favorito de desarrollo. El autor nunca fue del todo bien comprendido y el intérprete siempre se postula superior al resto. En ese caso, la filosofía se convierte en una comunidad filosófica alrededor de autores, los cuales conviven, sin excesiva fricción, con las consagradas a otros autores. Ganarse el puesto de autor merecedor de comunidad filosófica, tal es la gran innovación dentro de esta lógica. Hoy, evidentemente, nadie lo cuestiona de Santo Tomás, pero sí de Jacques Rancière, Leonardo Polo o Martha Nussbaum: ¿se encuentra el texto promovido a la altura del canon? ¿Puede congregar un número suficientes de lectores entusiastas? Breton hablaba de un texto religioso consagrado a la devoción. En filosofía, la devoción se ejerce, fundamentalmente, en la crítica contra el reduccionismo. La estrategia reduccionista consiste en convertir al texto en síntoma de una realidad que le sobrepasa. Con lo cual cancela la pretensión, blandida por los comentadores, de riqueza infinita en el comentario. El odio a las ciencias sociales y, con ello, al modelo hermenéutico propuesto por Ortega es máximo en esta disposición filosófica.

Para el aspirante a filósofo, este tipo de comentario permite un sustento institucional mínimo. La balcanización, nacional e internacional, del campo filosófico en comunidades consagradas a un autor permite conectarse con redes de cultivadores. Deben elegirse, si se quiere tener reconocimiento institucional, los filósofos señeros en los espacios particulares: de nada sirve Thomas Kuhn entre los foucaultianos o la Ilustración si triunfa la historia de la filosofía griega. En cualquier caso, este dispositivo de interpretación se apoya en estructuras generales de identificación de qué es filosofía y qué no. Resulta muy difícil encontrar filósofos consagrados a los problemas de la etnografía o la estadística; más fácil es hallar los consagrados a Lévi-Strauss o Pascal, si es que ambos se ascienden a la dignidad de filósofos. La clave, como se explicó recurriendo a Passeron, es qué se considera un argumento: hablar de un autor consagrado, no del problema que lo consagró —lo cual obligaría a otra mirada sobre Lévi-Strauss o Pascal—.

En el segundo modelo, el texto se convierte en pretexto: sobre él se proyectan otras tradiciones normativas, desde las que se le evalúa. Normalmente, el lector crítico practica, respecto de su propia tradición, una lectura entregada. Sucede que, cuando sale de ella, se apresta al comentario crítico. Una modalidad ideal-típica del presente lector es el del especialista que revisa la tradición completa desde su filósofo favorito. El resultado consiste en jerarquizar a los

ISEGORÍA, N.º 52, enero-junio, 2015, 67-89, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2015.052.03

demás en función de su cercanía o incompatibilidad con su referente. La crítica puede ejercerse desde una tradición normativa: así se juzga a Aristóteles desde su cercanía o no con la marxista ley del valor o a Platón por su carácter de predecesor del diálogo hermenéutico.

Las comunidades pragmáticas que sostienen este modelo exigen campos intelectuales en tensión, donde las adscripciones intelectuales se valoran sobremanera y son condición para ganarse el respeto de una facción y conseguir el reconocimiento institucional. El reconocimiento intelectual ya se adquirió: recuérdese que el crítico fue primero ferviente defensor.

El tercer modelo repite el movimiento del segundo, pero es profesionalmente más corporativo y se adapta mejor a la ideología universitaria. Mientras el segundo ejercita el conflicto, éste convierte idealmente a todos los filósofos en turiferarios de la razón universal: Sócrates perseguía la igualdad o Spinoza el comunismo, aunque históricamente el primero fuese prooligárquico y el segundo un moderado nada revolucionario. Puede cambiarse la especificación de la razón y situar a Platón como primer defensor de la ciencia o como enemigo del totalitarismo. La hermenéutica imaginaria (Breton, 1973: 53) alcanza su nivel más alto. La segunda opción se ejercitaba en la comparación y, cuando criticaba, recogía al menos la diferencia. Ésta opción piensa en una tradición filosófica recurrente, donde la razón se encarna idénticamente pese a los lenguajes y los contextos diferentes. ¿Qué se hace con lo que no entra? Descalificarlo como ideológico, filosofía de profesores, situarlo allende las fronteras (sociólogo, psicólogo…), en suma, sacarlo del canon filosófico. Este tipo de comentario, de natural irenista, permite, de controlar las fobias filosóficas, la integración en la comunidad institucional. Su problema es que intelectualmente resulta poco vistoso.

ESCOLASTICISMO DE IMPORTACIÓN: DOMINANTE Y DOMINADO

La lógica de la división internacional del trabajo intelectual incrementa las tendencias escolásticas de menor riesgo. El importador de un filósofo debe poner en comunicación dos espacios intelectuales diferentes. La mejor manera para obviar las diferencias es jugar con la ficción de que los problemas de la metrópoli 1) se entienden correctamente en los países receptores y 2) corresponden a los desafíos y los conflictos que se plantean entre los receptores.

Porque una recepción distinta requiere reconstruir las situaciones y su proximidad social y cultural, tal y como demandaba Ortega. Lo contrario impele a la *alodoxia* y a la deshistorización. La *alodoxia* (un término habitual a Bourdieu: confusión en la recepción de la *doxa*) confunde, a menudo, el significado de los textos y los agrupamientos intelectuales: Foucault se vuelve solidario de

Lyotard y ajeno a la fenomenología, porque así lo enseñan las clasificaciones universitarias. Confusos sobre el significado de los trabajos importados, se genera una tensión enorme ante las metrópolis: los intelectuales latinoamericanos lo llamaban *herodianismo*. Parece que el cobarde gobernador era más romano que los romanos, a los que imitaba imaginariamente (Grignon, Passeron, 1989: 18). La vida filosófica se convierte en un eco retrasado de los problemas de las metrópolis: el campo nacional deviene caja de resonancia de importaciones que sobreviven autistas las unas de las otras. No podía ser de otra manera, pues los referentes y sus debates difícilmente encuentran correspondencia en el espacio nacional. Las relaciones de colaboración y de competencia se establecen dentro de la comunidad de los importadores.[12]

Esta actitud de reproducción se comprende mejor cuando se compara con la importación desde campos dominantes. El fenómeno de la *French Théory* recoge la importación norteamericana de autores franceses. En este caso, la deshistorización e incluso la incomprensión pura y simple de los autores no solo preocupa poco sino que incluso se reivindica. El diálogo entre dos situaciones no se produce y, en ese sentido, revela el escolasticismo descrito por Ortega. Sucede que el campo importador impone sus reglas al campo importado y lo reivindica orgullosamente. La lectura ya no reproduce el texto con mimo, sino que lo introduce dentro de un juego original de comentarios especulativos. La historización del campo original y receptor impediría tales ejercicios y mostraría su arbitrariedad. Conviene, por tanto, aplanar lo máximo posible las rugosidades existentes entre producción y recepción. En este caso, sin embargo, las lecturas derivadas acaban convirtiéndose en nuevas patentes y promoviendo nuevas formas de importación. La importación de los importadores se convierte en un nuevo ejercicio de los países dominados: así leemos el Althusser de Judith Butler o el Derrida de Gayatri Spivak.[13]

Al respecto el escolasticismo de importación y el de exportación permite tipos diferentes de comentarios de texto. La importación del dominado ejercita, fundamentalmente, la lectura cordial que permite, a la vez, la afiliación con la cultura prestigiosa y la inserción discreta en el propio campo nacional. En ciertas ocasiones, la demarcación con otros importadores empuja hacia el segundo tipo de comentario y el receptor de Derrida se enzarza con el de Searle. La recepción del campo dominante se asemeja más a la tercera forma de comentario de textos (y su tendencia a la asociación libre de autores): Butler solo verá en Althusser cuanto le interese para su proyecto. Desaparecerá de él todo mar-

[12] Sobre esta cuestión (y sobre otras…) es muy importante el libro de Antonio Valdecantos (2014). Remito a un dialogo con él en mi reseña Moreno Pestaña (2015).

[13] Véase el capítulo 5 de Boschetti (2014) en el que me apoyo sobre el particular.

ISEGORÍA, N.º 52, enero-junio, 2015, 67-89, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2015.052.03

xismo, todo cuanto le entronca con la sociología crítica y se convertirá en el teórico de una interpelación abstracta, sin rasgos de clase y sin vinculación con la teoría del sistema social. Las hermenéuticas podrán ser tanto más imaginarias cuanta mayor sea la posición de fuerza del lector; de ese modo, se convierte también en productor.

LA CREENCIA FILOSÓFICA Y SUS DISPOSITIVOS PRÁCTICOS

Cada modelo de comentario permite tocar una forma de consagración intelectual: el primer tipo ayuda a conectar con redes de confraternización intelectual y, si se escogen las dominantes en el mercado donde desea uno insertarse, pueden facilitar la promoción académica. El segundo tipo requiere cierta seguridad institucional y presupone haberse ejercitado en el primer modelo. El tercer modelo es muy útil para el trabajo universitario: las corrientes y los autores se alisan en un diálogo eterno. Ese diálogo eterno, entre autores que se supone practican idéntico juego, es una de las claves del modelo filosófico académico (Rodríguez, 2013: 185). Las hermenéuticas se vuelven absolutamente libres; también, insisto, económicas: al fin y al cabo, el trabajo de historización exige preguntarse si el juego de Heidegger y Platón era el mismo, reconstruir y comparar instituciones y regímenes de discurso, preguntarnos, en fin, si las permanencias son idénticas a las que encontraba Ortega entre Euclides y los escolares que lo estudiaban.

La exigencia histórica resulta constante en la filosofía del siglo XX y XXI: a su manera Husserl y Heidegger, Adorno y las variantes del marxismo, Foucault, la filosofía de la ciencia o el pragmatismo americano advierten sobre la inutilidad de la filosofía descontextualizada: los mismos comentadores de tales autores y corrientes no paran de recordárnoslo. ¿Puede hablarse de incoherencia? La pregunta interesante es ¿por qué persiste la incoherencia? Una respuesta posible es que, como sucede en otros planos, los agentes balcanizan sus creencias. Los dispositivos pragmáticos de integración y de reconocimiento intelectual exigen algo; las lecturas teóricas, sobre las que se montan tales dispositivos, exigen lo contrario. El dispositivo ideal de la filosofía aconseja salir de la rueda de comentarios, entre otras razones, para poder comentar en serio. Las formas de integración pragmática, comandadas por las relaciones de fuerza internas al propio campo, pero también internacionales, exigen lo contrario.

Cuando los sabios antiguos hablaban de centauros, recuerda Paul Veyne, sabían modular sus discursos en función de los públicos: polemizando entre científicos negaban realidad a las criaturas maravillosas; ahora bien, cuando debían conquistar seguidores, variaban: "París bien vale una misa y un discípulo de más bien vale un Centauro" (Veyne, 1983: 66).

La conciencia de filósofo es una, la de gestor de redes y de puestos es otra. La clave retórica que permite unificar una y otras es el comentario descontextualizado: sirve para hablar de los grandes (lo cual permite limpiar la conciencia profesional), también para perseguir y mantener redes de filiación y afiliación y para conducirse en grupos de acción intelectual.

La vuelta al Ortega de *La idea de principio en Leibniz* no evitaría tales juegos. Los pondría a la altura de las ciencias históricas. Lo cual no parece cosa vana cuando se trata de conocer el pasado o de escrutar el presente.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1970): *Lenin y la filosofía*, México, Era. Traducción de Felipe Sarabia.

Althusser, Louis, Balibar, Etienne (1988): *Para leer* El Capital, México, Siglo XXI. Traducción de Marta Harnecker.

Bourdieu, Pierre (1991): *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós. Traducción de César de La Mesza.

Breton, Stanislas (1973): *Politique, religion, écriture*, Lyón, Facultad de Théologie de Lyon.

Boschetti, Anna (2014): *Du reálisme au postmodernisme*, París, CNRS éditions.

Castoriadis, Cornelius (2008): *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce 2. Séminaires 1983-1984. La création humaine III*, Paris, Seuil. Texto establecido, presentado y anotado por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay.

Grignon, Claude, Passeron, Jean-Claude (1989): *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Gallimard, Seuil, París.

Joas, Hans (2013): La creatividad de la acción, Madrid, CIS. Presentación de Ignacio Sánchez de la Yncera. Traducción de Ignacio Sánchez de la Yncera con la colaboración de Pedro Cordero Quiñones.

Loraux, Nicole (2008): *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Madrid, Akal. Prólogo y traducción de Ana Iriarte.

Moreno Pestaña, José Luis (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Moreno Pestaña, José Luis (2015): "Para que no se salde el espíritu, nos sigue valiendo Ortega. Conversando con Antonio Valdecantos", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 32-1[en prensa].

Nietzsche, Friedrich (1999): *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Madrid, Biblioteca Nueva. Edición, traducción y notas de Germán Cano.

ISEGORÍA, N.º 52, enero-junio, 2015, 67-89, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2015.052.03

Ortega y Gasset, José (2004-2010): *Obras completas*. *10 volúmenes*, Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Taurus.

Passeron, Jean-Claude (1994): «De la pluralité théorique en sociologie: théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques», *Revue européenne des sciences sociales*, t. 32, nº 99, pp. 71-116.

Rancière, Jacques (1996): «Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien», *L'Inactuel*, n° 6, otoño, pp. 53-68.

Rancière, Jacques (1987): *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, París, Fayard.

Rodríguez, Juan Carlos (2002): *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*, Granada, Comares.

Rodríguez, Juan Carlos (2013): *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, Madrid, Akal.

Rosenberg, Arthur (2006): *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad*, Barcelona, El Viejo Topo. Prólogo, traducción y notas de Joaquín Miras Albarrán.

Valdecantos, Antonio (2014): *El saldo del espíritu. Capitalismo, cultura y valores*, Barcelona, Herder.

Veyne, Paul (1983): *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, Seuil.

Zubiri, Xavier (2007): *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.