

Savignano, Armando. *Historia de la Filosofía española del s. XX*. Madrid, Síndéresis, 2018, 463 pp.

Savignano ha logrado presentar ante el público una notable obra compendiosa que resume muchas décadas consagradas al estudio de la filosofía española. No se contenta con historiar, como si eso fuera poca cosa, sino en hacer historia filosófica de la filosofía. La obra tiene tuétano filosófico desde el principio, Savignano no cita solo nombres y circunstancias, sino que desarrolla y sistematiza pensamientos. De ahí que los logros más sobresalientes de la obra que nos ocupa sean los tres siguientes: (1) es historiográficamente impecable, es decir, tiene visión histórica y presenta no solo una sistematización de obras y autores, sino que los enmarca en su contexto social y cultural haciendo especialmente hincapié en el problema de la interpretación y la recepción de los distintos autores tal como evidencian las páginas dedicadas a Unamuno, Ortega, Zubiri o Zambrano. (2) Es una obra que logra articular con criterio el pensamiento de lo que ya es un canon de la filosofía española del s. XX, señalando los problemas, núcleos temáticos y, lo más notable respecto a otras obras similares, las relaciones de los autores españoles con el contexto filosófico e intelectual europeo del momento. (3) Es una obra exhaustiva, casi podría decirse que no falta casi nadie y, a su vez, trata a muchos autores con una extensión inusitada.

La obra abarca desde la filosofía de la generación del 98 hasta el final del siglo XX, concluyendo con Eugenio Trías y la filosofía del límite. Si prestamos atención a algunos hitos de este recorrido veremos que la contribución española a la filosofía deja a su paso conceptos tales como agonía, sentimiento trágico de la vida, razón vital, ejecutividad, razón poética, inteligencia sentiente, filosofía de la filosofía, trayectoria, o límite, por citar los más relevantes. Son, tal vez, los colores más destacados de la paleta del pensamiento español, los que nos permiten, si no un retrato, un bosquejo apresurado del mismo, aunque sea a modo de ensayo. En las siguientes páginas me centraré en algunos de estos, sin desmerecer otras posibles lecturas y selecciones.

I. La generación del 98. Machado y Unamuno.

«El significado y la importancia de la generación del 98 consisten menos en el análisis de las condiciones socio-políticas de la España de finales de siglo que en la conciencia de la crisis de identidad de la conciencia europea, con especial atención a la desorientación espiritual del hombre moderno marcado por una pérdida de valores y de creencias» (p. 25), con estas palabras se inicia el Capítulo 1 *La generación del 98 y A. Machado*. No debiera sorprender que el poeta autor del apócrifo *Juan de Mairena* sea quien da

comienzo a una historia del pensamiento español, no sólo porque Machado también escribió filosofía sino porque, como razonaba Gaos, la filosofía española ha tenido una determinada manera de presentarse que iba más allá de los géneros habituales. La cuestión no era otra que la siguiente, si acaso «confinar a la Filosofía en ciertas formas pasadas o de dejarle abierta la posibilidad de nuevas formas en el futuro» (*Confesiones profesionales*, Madrid: Tecnos, 2015, p. 163). Los españoles, pese a los avatares de la Historia, hemos tratado de pensar en libertad, nunca ha sido fácil y no siempre lo hemos conseguido.

Las páginas que dedica a Machado son preclaras, quizás, junto con las que dedica a Rosa Chacel, lo más original de esta presentación de la filosofía española del s. XX. Con Machado se cumple aquello que Kant señala al final de su *Lógica*, el pensar aforístico esconde a menudo un trasfondo sistemático y no una mera rapsodia de ideas. Este es el caso, según la exposición de Savignano quien considera las diversas interpretaciones sobre Machado (agnosticismo –Serrano Poncela; personalismo –Lain y Marías; metafísicas –Abellán, Sánchez-Barbudo; histórico-evolutivas –Valverde; o ético-existenciales –Macrí) y se decanta por «una interpretación *humanista* centrada en la fe en el valor de la palabra» (p.42). Machado no fue un poeta que se acercara después a la filosofía, sino un poeta-filósofo en el que «poesía y filosofía se funden (...) hasta el punto de constituirla raíz de su original inspiración artística» (p.42).

Machado fue filósofo de un solo libro en prosa, el apócrifo *Juan de Mairena*, donde hay lugar para una metafísica, una antropología e incluso una reflexión ético-política. Machado es partidario de un monismo dinámico en el que el ser aparece como un gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo, actividad consciente que abarca el universo todo y se manifiesta en las conciencias individuales. La objetividad es mera convención, es decir, formas homogéneas del pensamiento lógico-abstracto que se sucede a lo largo de las épocas y que se contraponen a otro al que se accede a través del amor. Este acceso amoroso al otro no es un acto cognoscitivo –no al menos en términos lógicos- sino que supone un incremento de la cualidad de vida que revela la heterogeneidad de lo que es, como señala Savignano «se trata, en fin, de retornar a la *conciencia integral* de todas las cosas» (p.48) lo que es únicamente accesible desde la conciencia poética o, lo que más tarde, la niña que se sentaba en las rodillas de D. Antonio denominó la *razón poética*.

Unamuno también experimentó con algo más que el tratado filosófico que inicialmente quiso ser *Del sentimiento trágico de la vida*. Su filosofía hay que espigarla también en las novelas o *nivolas* como *Niebla* (1914) o *San Manuel Bueno, mártir* (1930) o la meta-novela, *Cómo se hace una novela* (1927).

El tratamiento de Unamuno hace justicia, por fin, a su complejidad como filósofo genial y no menos metafísico, de quien dice Savignano que genera

una «original ontología» (p. 31) en la que el ser se muestra como polémico y agónico, pasando por su dimensión política, a menudo soslayada o minusvalorada, es decir, su «socialismo humanista» -que encontraremos también en un autor como Fernando de los Ríos (cap. VIII)- su *ethos* liberal (p.35) o el tránsito de la metafísica a la ética. Parece que Savignano lo tiene muy claro, hacer filosofía es cuestión metafísica y esta cuestión es trágica, no hay más que final agónico.

Savignano divide el itinerario intelectual y existencial de Unamuno en las siguientes cuatro fases: Una primera fase (1884-1897) en la que pierde la fe y que puede caracterizarse como una racionalismo humanista; una segunda fase desde la crisis de 1897 hasta finales de 1903 en la que se aproxima al catolicismo sentimental y se nutre de la teología luterana liberal; una tercera época de madurez (1904-1913) en la que se perfila el agonismo fe-razón y, finalmente, una cuarta etapa (1914-1936) en el que se concentra en el tema de la identidad personal.

Especial atención dedica Savignano al ideal quijotesco como ideal de una «locura salvadora» (p.68). El quijotismo es el rasgo definitorio de la filosofía española «implica no solo una ética basada en la fe creadora sino también una lógica y una epistemología. De hecho, no es la inteligencia, sino la voluntad la que construye para nosotros el mundo. (...) Unamuno sustituye el adagio escolástico *operari sequitur esse* por el siguiente: actuar es ser, poder y querer» (p. 67). Don Quijote es bueno, y ser bueno, evangélicamente bueno, es la herencia que transmite a Sancho, a lo que añade Savignano «Por desgracia no reinó en la España de Unamuno aquel heredero, sino la sobrina de Don Quijote, es decir, el espíritu temerario, renunciador, derrotado y sin ideales, invadido de la “peste del buen sentido”. Por eso Unamuno ha proclamado el ideal quijotesco con el fin de incitar al pueblo al despertar espiritual invocando la vía de la locura salvadora» (p. 68).

En *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), Unamuno opone la filosofía de la identidad en la que las diferencias son un momento del devenir a una dialéctica basada en el agonismo, no hay superación, hay lucha eterna. Del mismo modo que también subvierte la razón moderna del *cogito ergo sum* a la de *homo sum, ergo cogito*. La conciencia empieza no por ser autoconciencia, tal como supone el pensamiento moderno, sino por asumir «antes que nada valencias práctico-existenciales» (p.69). No es tanto la duda metódica como la lucha por existir y persistir lo que permite llegar a la autoconciencia a la vez que el dolor y el sufrimiento constituyen el camino hacia el absoluto como libertad. No es la filosofía como razón absoluta y no menos muerta la que puede dar respuestas ante el sufrimiento agónico, sino la religión, pero la religión de las razones del corazón que es, más bien, una sinrazón que nos sumerge en el abismo de la incertidumbre. Pero ¿acaso se puede estar permanentemente en la incertidumbre? Sí, se puede aceptar el

conflicto irresoluble, el elemento trágico de forma que «Tal agonismo trágico, lejos de conducir a la inercia y a la resignación es, en cambio, estímulo para una vida vigorosa, para una acción eficaz, para una estética, incluso para una lógica según los dictados de la “lógica del corazón”, en confirmación de cómo un cierto pesimismo trascendente sea capaz de general un optimismo temporal y eterno» (p. 71).

II. Razón vital y sentencia: Ortega y Zubiri.

Los capítulos dedicados a Ortega y a Zubiri denotan simple y llanamente magisterio.

En el caso de Ortega (cap. V) hace una presentación muy notable. Savignano no repasa meramente la biografía y la bibliografía –que no es poco- sino que señala el estado de la cuestión en lo que a la interpretación de la filosofía de Ortega respecta y además establece una periodización que da sentido a un autor que se presenta como dispar. Savignano propone describir la aventura intelectual de Ortega a la luz de su contexto histórico y cultural (p.131), sin embargo, hay que advertir que esta verdad de Perogrullo es solamente aparente, puesto que esta misma actividad se hace como explicitación de un contexto tácito, es decir, una tarea de traer a la luz las creencias orteguianas en las que se está y esta actividad solo puede ser hermenéutica.

Savignano distingue los siguientes periodos en la trayectoria de Ortega: (1) Un periodo juvenil (1902-1914) en el que se abre a la fenomenología. (2) Una fase antropológica (1914-1928) en la que privilegia la dimensión biológico-vitalista. (3) Una etapa metafísica (1928-1935) en la que delinea una analítica existencial distinta, tanto de la del existencialismo, como de las filosofías de la vida. Esta metafísica de la vida se entiende en términos de biografía e historia. (4) Una etapa de profundización que va desde el exilio hasta su muerte y que se caracteriza por la radicalización de la filosofía como intento de «una búsqueda de una orientación radical para la vida humana, esencialmente precaria, orientada a construir *Weltanschungen* para interpretar y proyectar la propia circunstancia intransferible y salvarse en ella» (p. 133). Es en esta última etapa donde cabe situar el escrito *Ideas y Creencias*, obra que desgraciadamente Savignano apenas comenta más que de refilón y a propósito de *Historia como sistema* (1935), sin embargo, esta obra tuvo un importante papel en la reflexión de Julián Marías y constituye quizás una de las contribuciones más profundas de Ortega.

Señala Savignano el peso de la fenomenología en su obra ya desde 1914 con las *Meditaciones del Quijote* (p.79) o el valor de lo que él denomina «la segunda navegación de Ortega» que acontece entre los años 1928-1935 y que tiene como punto de partida la recepción de la obra de Husserl y Heidegger y su respuesta en *¿Qué es Filosofía?* (1929). Pese al peso de la metafísica en el

tratamiento del autor, otros temas como la técnica o el *homo faber* de Ortega, el problema sociológico y político aparecen también tratados con rigor y profundidad. Sorprende, sin embargo, la escasa atención que dedica al tema de la perspectiva y el perspectivismo, máxime cuando Ortega es el primer autor en acuñar técnicamente el término.

Pero si en algo destaca Savignano es en el arte de establecer relaciones. Así, tan importante es la filosofía de Ortega como las consecuencias de su labor como profesor e intelectual. Estos efectos se manifiestan en que su pensamiento no sólo hace de la lengua española una lengua filosófica, sino en que se generan discípulos que se posicionan frente al maestro, discrepan o abren nuevas vías de pensamiento como sucede con Marías, (cap. VII) de quien por fin se hace justicia, Gaos o Zambrano –muy bien expuesta y en diálogo con Ortega y Zubiri-, sin olvidar a Morente (cap. VI) y, por supuesto, a Zubiri, el otro gran capítulo de la obra.

Quizás el concepto más importante de Ortega sea la idea de la razón vital con la que pretende superar el idealismo moderno sin caer en alguna forma de vitalismo irracionalista. Esta idea, en cuanto a su génesis, ha generado algún que otro malentendido. A este respecto puntualiza Savignano que «Más que a la influencia nietzscheana, Ortega es deudor de la interpretación simmeliana de Goethe, cuando trata de equiparar el proceso creativo con el producto cultural, sosteniendo que “la vida, y más específicamente la humana, debe ser culta; pero no es menos verdad que la cultura debe ser vital” (O, III 185), no desdeñando exaltar la vitalidad. La razón pura debe ceder el paso a la razón vital, la única capaz de garantizar un equilibrio dinámico ente valores vitales y culturales (...)» (p. 141).

Zubiri es objeto de un tratamiento sistemático centrado en la trilogía de *Inteligencia sentiente* y con ramificaciones en el diálogo de Zubiri con las ciencias y el problema de Dios –que igualmente lo relaciona con Zambrano y su obra *El hombre y lo divino* (p. 170)- y que se complementa con el estudio que presenta de Ellacuría en el capítulo IX.

Zubiri «no puede ser considerado como un brillante epígono de la neoescolástica sin más, ya que elaboró una original metafísica de lo real a partir de una teoría de la inteligencia sentiente» (p. 210). Para Zubiri la filosofía primera es noología, mientras que el término «metafísica» debe ser entendido como el intento de una filosofía explicativa o un bosquejo racional. La filosofía estudia la realidad en cuanto tal; el ser es posterior. La ontología se funda sobre la realidad que es objeto de la metafísica. El ser humano aprehende la realidad a través del sentir, ésa es la vía primaria de acceso a la realidad, pero ésta no agota en el acto de sentir, sigue a este acto el logos, que describe el campo de la realidad, esto es, las cosas como se dan directa e inmediatamente para, finalmente, esbozar una explicación de ese mismo campo que compete a la metafísica.

A diferencia de Ortega, no se parte de la vida circunstancial –ni de la conciencia intencional –Husserl- o el *Dasein* –Heidegger-, sino del sentir, que implica la verdad de la realidad «en la impresión de realidad se actualiza la apertura a la realidad (realidad dada en la impresión) en la verdad de la realidad (impresión de realidad), pero no a la realidad verdadera, a la que se llega desde la inteligencia sentiente, a través del logos y la razón sentiente» (p. 214). Las esencias son el momento estructural de la realidad, no su sentido, se realizan en las cosas reales, no conciernen, por lo tanto, al sentido objetivo del saber absoluto que un sujeto pueda poseer. El ser es la actualización mundana de lo real, de forma que es *realitas in essendo*.

Zubiri criticará a Heidegger por concebir la comprensión del ser como elemento de la estructura constitutiva del *Dasein*, pues esto «implica una substantivación del ser» (p.216). Savignano recuerda *Sobre la esencia* de Zubiri donde leemos en la página 456 que «El hombre se mueve en el ser no porque sea Da-sein, sino porque el Da-sein está sentientemente abierto a las cosas reales, las cuales como reales, “ya” son de por sí. El *primum cognitum*, el primer inteligible no es el ser, sino la realidad, ya la realidad sentida en la impresión de la realidad. Apertura no es *comprensión*, sino *impresión*».

Para Zubiri, la filosofía moderna se basa en cuatro substantivaciones innecesarias: el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser que no son receptáculos de las cosas, sino «sólo caracteres de las cosas que son ya reales» (p. 216).

Savignano da noticia de otros aspectos de la filosofía de Zubiri como la antropología o la filosofía de la religión, ésta última analizada por Zubiri como «forma del ser y de la realidad humana en la dimensión personal, social e histórica» (p.234).

III. El exilio interior y el exilio como patria: las trayectorias de Marías y Zambrano.

Con Marías puede decirse que se ha hecho, finalmente, justicia. De ser considerado un epígono orteguiano se ha pasado a describir sus importantes aportaciones a la reflexión filosófica en lengua española, entre ellas yo destacaría la idea de trayectoria como desarrollo del carácter futurizo de la vida humana tal como Ortega lo planteara. La filosofía de Marías puede decirse que ha consistido en un largo diálogo con Ortega que ha decantado conceptos bien escuadrados y perfilados de la filosofía de aquel, tanto que Son propios ya del pensamiento de Marías.

Marías nos aparece como un católico-liberal, partidario de un liberalismo solidario, no individualista, que, ante la tragedia de la Guerra civil, escoge el exilio interior y proyecta su vida con fidelidad a la realidad y compromiso con la verdad. Marías escogió la España real frente a la España oficial a pesar de poder ser catedrático en Yale.

Todo su pensamiento está centrado en el problema de la persona desde una peculiaridad coyuntura existencial y filosófica: la unión del cristianismo con la idea de una razón vital. Su proyecto filosófico parte de una concepción de la filosofía como visión responsable, que implica una perspectiva personal, de forma que la realidad radical que es la vida aparece como biografía personal y como trayectoria. Entender una vida es entender lo que ha ido desplegando a lo largo de su tiempo, las determinaciones que ha ido adquiriendo a partir de un proyecto personal. Savignano incide en las relaciones con Unamuno, a quien Marías achaca el haber renunciado a la razón, y con Ortega, de quien hereda la idea de razón vital. Precisamente la oposición fe-razón, irresoluble en Unamuno, es resoluble a partir del concepto de razón vital.

Merece la pena señalar la importancia que concede Savignano a la *Introducción a la filosofía* (1947) de Marías. A mi juicio es una introducción filosófica a la filosofía en la que aparecen seminalmente el repertorio de temas e inquietudes que Marías cultivará a lo largo de su trayectoria. Aunque Savignano no hace un estudio exhaustivo e intercala su exposición con otras obras más tardías como *Antropología metafísica* (1970), *La felicidad humana o Mapa del mundo personal* (1993), perfila algunos elementos de esa introducción como pueda ser la diferencia entre realidad –lo que hay- y ser – la interpretación de lo que hay que constituye el sujeto para desarrollar un esquema intelectual con el que atenerse a las cosas- deja de lado importantes preocupaciones como la idea de conocimiento o verdad que, sin lugar a dudas, fueron preocupaciones notables en Marías.

La exposición sobre la antropología de Marías es exhaustiva, periodizando su trayectoria y señalando los conceptos fundamentales como *propium*, corporeidad, futurición, lenguaje, autenticidad, proyecto, libertad o felicidad. Un rápido vistazo a la ingente producción de Marías hará ver la exposición de Savignano se centra en lo que él ha considerado relevante y será de interés para cualquier lector interesado en la obra de Marías que no sepa por dónde empezar; ahora bien, conviene saber que hay mucho más y que el campo de la investigación y el más importante de la reflexión filosófica genuina puede nutrirse de las reflexiones de Marías.

María Zambrano, a diferencia de Marías, optó por el exilio como patria. Savignano le dedica el capítulo XII *La generación del 27 y María Zambrano*, aunque también ha publicado un breve trabajo *María Zambrano y la razón poética* (Granada: Comares, 2005) que primero apareció en italiano. Su exposición se centra en los escritos juveniles como *Horizonte del liberalismo* (1930), la teoría de la razón poética, la cuestión del mito y la religión y dedica una sección a la obra *Claros del bosque* (1977).

La idea de la razón poética es, tal vez, la contribución más importante de María Zambrano que Savignano desarrolla a lo largo de las páginas del

capítulo XII. No es una idea fácil y de ello da cuenta Savignano al discutir en la p. 281 los diferentes posicionamientos interpretativos sobre este concepto. Concluye Savignano que «Zambrano trata de hacer revivir, mediante la razón poética, la perdida unidad originaria entre filosofía, religión y poesía» (p. 283). Sin embargo, éste es el propósito del concepto, pero no la definición del mismo. Es conocida la reacción de Ortega ante *Hacia un saber del alma* «Estamos aquí mientras usted ha intentado dar el salto más allá» (Cf. p. 293).

El salto más allá que Ortega le recriminaba era la pretensión de volver a una originariedad perdida en la que la palabra no violentara el ser, Zambrano «trata de hacer revivir, mediante la razón poética, la perdida unidad originaria entre filosofía, religión y poesía» (p.283). Zambrano pretende salvar poéticamente las apariencias en contraste con la metafísica clásica. La filosofía no es para Zambrano heroísmo intelectual –como nos dice Ortega– sino el resultado del fracaso de un éxtasis, tal como señala la propia Zambrano en *Filosofía y poesía* (1929) y así señala Savignano a propósito de Zambrano que «La filosofía es el resultado de la “traición” del pensamiento que al alejarse de la “maravilla” padeció el “desgarramiento” del pensamiento violento» (p. 297).

La razón poética trata de recuperar un logos lleno de gracia y verdad que sea fiel a las cosas, que ni las violente ni las desgarre. De ahí que el método de la razón poética sea, a juicio de Savignano, «un recorrido hacia atrás en el tiempo, aunque fuera del tiempo» (p.298). ¿Cómo realizar esta aventura? Savignano insiste en la fenomenología de la forma-sueño en la que Zambrano se refiere antes a Scheler que a Husserl. La fenomenología, según la concepción de Zambrano, es la «mera descripción de lo que aparece para descifrar las vivencias de la conciencia y, sobre todo, del inconsciente, y aludir a lo oculto (al ser original)» (p. 304).

Ahora bien, el sueño significa una ruptura, al menos respecto de Ortega, quien en la Lección X de *¿Qué es filosofía?* afirma que «en el sueño no vivimos». ¿Cómo acceder al sueño si no es desde la conciencia? Ésa es la estrategia del psicoanálisis, pero la idea de Zambrano es muy otra. La fenomenología de la forma-sueño y, particularmente del sueño creador o sueño de finalidad o de destino irrumpe en la vigilia. Vivir no es soñar, el ser humano, al vivir, trasciende su sueño inicial, es decir, va más allá del mismo, pero eso mismo supone volver al sueño inicial, es decir, lo recrea. Por eso nos dice Savignano que «Se trata de un paso circular que presupone una doble creación: la recuperación del ser originario y la realización de los proyectos. El hombre no quiere, sin embargo, separarse de su estado originario de sueño con el nacimiento que es siempre fuente de dolor y de nostalgia. El descubrimiento de la individualidad y de la libertad impulsan al hombre a realizar su propia vida, donde el ser se encuentra simplemente en estado de sueño. Y es por ello que se sueña, se continúa soñando en la vida. El ser se

posee a partir del sueño inicial, a través de los sueños sucesivos» (pp. 305-306).

Realizar el sueño conlleva descifrarlo, interpretarlo, pero no en un sentido psicoanalítico, sino en lo que tiene de proyecto vital y eso es lo que la razón poética hace. No podemos circunscribir el concepto de sueño zambrano a la idea de un proyecto consciente y determinado, tampoco a la idea de algo reprimido, sino a un sistema de ilusiones personal que recreamos a lo largo de nuestra vida y al que volvemos como momento original de descubrimiento del propio ser. La forma-sueño es pasiva, es pura receptividad de ese ser originario. Con ello Zambrano recrea la historia de la filosofía, cabe preguntarse si acaso le hace justicia o si es aquella la que ha sido injusta con el propio ser.

IV. Otros autores.

No son menos sobresalientes los capítulos dedicados a la Filosofía catalana (cap. III) y a la Escuela de Barcelona (p.54) o el capítulo IV dedicado a George Santayana y Ángel Amor Ruibal. Es una lástima que José Gaos y su *Filosofía de la Filosofía* ocupen sólo un epígrafe en el capítulo XI, pero ni mucho menos desmerece. No ocurre lo mismo con E. Nicol, a quien dedica merecidamente el capítulo XV. Quizás menos conocidos, son autores que también han contribuido a esa paleta conceptual a la que nos referíamos al inicio.

El pensamiento feminista encuentra su lugar adecuado en el capítulo dedicado a Rosa Chacel (cap. XIII). La ética de Aranguren y la filosofía de Ferrater Mora son abordadas en el capítulo XVII. Y la tradición de los médicos filósofos tiene un representante notable con Pedro Laín Entralgo, a quien dedica el cap. XVIII. Sobre este mismo autor, el propio Savignano ha escrito recientemente un breve ensayo, titulado *La antropología médica de Laín Entralgo* (Sindéresis, 2019).

V. Eugenio Trías, los filósofos jóvenes y la filosofía actual.

El capítulo XX La filosofía española actual es especialmente interesante, pues en él se ve el germen del panorama filosófico español actual. Savignano señala que la filosofía cultivada por los llamados *filósofos jóvenes* (E. Trías, J. Mosterín, J. Muguerza, M.A. Quintanilla, J. Sádaba, C. Díaz, A. Ortiz-Osés) «privilegió la llamada filosofía segunda»; y, a continuación, sentencia Savignano, que falta «un verdadero y auténtico sistema filosófico en sintonía con la sensibilidad posmoderna» (p.403). Este aserto es verdadero salvando de esa lista a Eugenio Trías (1942-2013), a quien dedica el último capítulo de su obra.

En efecto, en el panorama actual la obra de Trías es la única que adquiere unos tintes sistemáticos y unitarios, una filosofía que, como todo sistema, se

somete a una idea rectora, en este caso, la idea de límite. Es precisamente la idea de límite la que articula la filosofía de Trías, que se presenta como un esfuerzo por pensar el ser como límite o confín.

Savignano señala tres etapas en la filosofía de Trías: una primera etapa propedéutica en la que Trías se confronta con el pensamiento vigente, esto es el marxismo en su versión estructuralista y la filosofía analítica del lenguaje, en particular, Wittgenstein; una segunda etapa estética que le sirve de acceso a la tercera etapa metafísica. Para Trías la filosofía es ineludiblemente metafísica. En esta tercera etapa el ser es pensado como límite, de forma que ser y límite constituyen lo mismo. Pero el concepto de límite aparece como un concepto heurístico, de ahí que afirme que: «El concepto metodológico que permite dar sentido y orientación a esa aventura es lo que, desde Kant hasta Wittgenstein, puede llamarse frontera o límite. Límite es un concepto heurístico que, de hecho, debe pensarse en todo rigor como *línea y gozne*. Gozne que articula y diferencia, como se irá viendo, un doble *cerco*» (Trías, *La aventura filosófica*, Barcelona: Mondadori, 1985, p.10). El concepto de límite evita dos actitudes extremas, a saber, el racionalismo moderno y el irracionalismo postmoderno. El límite articula una labor hermenéutica en la que la dilucidación del ser es siempre incompleta y, por lo tanto, fragmentaria o, de otra manera, se da en perspectiva.

La filosofía del límite tiene una concepción del ser humano como habitante de dos mundos: el hombre habita en la inmanencia, pero está abierto a la trascendencia. Este hecho ha promovido una filosofía de la religión, en la que toda religión se muestra como un fragmento de lo sagrado. Trías promueve al mismo tiempo un ecumenismo con una exigencia ética que surge de reformular el imperativo categórico en los siguientes términos: «obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera» (Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona: Península, 2001, p. 16).

Conclusión

Es una suerte poder disponer de una obra de la extensión de la presente en la que sea posible, en un solo volumen, tener una panorámica casi completa de la filosofía española del s. XX. A diferencia de otras obras de contenido más histórico, en esta, se presentan las obras y los problemas, así como las relaciones y dependencias respecto de las grandes corrientes filosóficas europeas. Podemos decir que buena parte de la filosofía española del s. XX tiene una importante deuda con el pensamiento alemán, el pensamiento anglosajón comienza su desfile en nuestro país a partir de la generación de los filósofos jóvenes y es, a día de hoy, una influencia persistente y notoria en buena parte de las facultades del país, al menos en lo

tocante a Epistemología, Filosofía del Lenguaje y de la Mente y Filosofía de la Ciencia.

Hoy los filósofos jóvenes están jubilados y algunos ya fallecieron, los catedráticos de ayer han dejado ya una generación de catedráticos más jóvenes –en torno a la sesentena- que configuran el panorama actual. En este sentido puede decirse que se ha consumado la desaparición de los restos del franquismo y de la cultura nacional-católica, a la vez que la filosofía hecha en España se ha ido introduciendo en lo que quedaba de los dos grandes continentes de la filosofía del pasado s. XX. Así, por una parte, nos encontramos con una línea que se articula en torno al mundo anglosajón y que cultiva la filosofía analítica y de la ciencia –pese a la confusión existente cabe decir que no son lo mismo- y, por otra parte, la corriente que se apoya en los restos del pensamiento continental, amén de los grupos de marxistas y neomarxistas camuflados bajo el indeterminado ropaje de la teoría crítica. La situación actual es de una actividad filosófica que vive de alquiler y no sabe muy bien a quién paga la renta. No hay una continuidad apenas visible con la denominada *edad de plata*, sí hay, por el contrario, un intento de historiar esa misma edad. Pero historiar no es lo mismo que filosofar.

Un fenómeno que no debería pasarse por alto y que ha sido alentado desde las propias instituciones universitarias, es la hegemonía progresiva de la lengua inglesa como lengua de expresión filosófica, de forma que hoy algunos filósofos españoles se expresan en inglés. No se puede decir que hayan dejado de lado las filosofías primeras y hayan primado las segundas, pues hoy se cultivan todos los campos filosóficos si bien el pensamiento sistemático y en lengua española brilla por su ausencia.

Faltaría que Savignano escribiera una filosofía actual o que algún extranjero tan familiarizado con España y su cultura se atreviera de aquí unos años a escribir la continuación del volumen presente. Ineludiblemente tendrá que prestar atención a la política universitaria y a la institución que gobierna la actividad de los ahora jóvenes y jovencísimos filósofos, la ANECA. Mientras tanto podemos considerarnos afortunados de disponer de una atalaya que nos permita otear el horizonte del que partimos y preguntarnos acerca del posible curso de los acontecimientos. En nuestras manos está el rumbo de las próximas décadas.

Andrés L. Jaume
Universidad de las Islas Baleares