

ESTUDIO INTRODUCTORIO AL TEXTO CLÁSICO:

Erving Goffman (1952): “De cómo calmar al primo. Algunos aspectos de la adaptación al fracaso”, *Psychiatry: Journal of Interpersonal Relations* 15, 4, pp. 451-463.

## **Intelectualmente, la muerte y la vida se dicen de muchas maneras**

José Luis Moreno Pestaña

*Universidad de Cádiz\**

### LA MUERTE COMO PROBLEMA SOCIOLOGICO

El texto que presentamos, en excelente traducción de José Luis Bellón Aguilera, propone pensar sociológicamente la muerte. No cómo hacemos frente al hecho biológico de la muerte, sino algo más cotidiano e inquietante, recogido por Spinoza en la *Ética* (IV, XXXIX): “Ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando ya es un cadáver. La experiencia misma me impele a afirmar más bien lo contrario. Pues ocurre que a veces un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se dirán de él que es el mismo”. No sé si Goffman leyó este fragmento de Spinoza –seguramente sí–, en cualquier caso, intentó volver operativo su contenido intelectual para describir el mundo. Un hombre muere cuando aquello que creía ser se demuestra que no era, cuando quienes le rodean no le atribuyen la calidad que creía merecer y debe renunciar a su autoimagen. Le puede suceder a quienes llamamos enfermos mentales: sus próximos no validan el rol que alguien se atribuye (Goffman, 1973: 319) y, en ese momento, o se calma a la persona o ésta se hunde, pudiendo reaccionar con rabia frente a los demás o aceptar cubrirse con el nuevo rol. Como el duelo del antiguo suele ser difícil, la gente anda con el nuevo con la muerte en el alma. Por el día,

---

\* Texto realizado en el marco del proyecto de I+D FFI2010-15196 “Vigilancia de fronteras, colaboración crítica y reconversión: un estudio comparado de la relación de la filosofía con las ciencias sociales en España y Francia (1940-1990)”. Una primera versión se presentó en el seminario “Vivencia y pervivencia de Ortega y el orteguismo”, desarrollado el 28 y 29 de junio en la Fundación Ortega-Marañón. Le agradezco a Jesús Díaz su generosa invitación.

mezclados entre nosotros, caminan bastantes muertos vivientes. Prevenirse ante ellos requiere apaciguadores que los calmen: pueden reaccionar con agresividad cuando descubren que las esperanzas que algunos les incentivaron no se alcanzan, o cuando se aperciben de que aquellos que creían amigos trabajaban en su contra.

El trabajo de Goffman no versa sobre la universidad ni la vida intelectual, aunque hay dos elementos de ese entorno que debieron nutrir la viveza creadora del joven sociólogo. En primer lugar, el sistema universitario no codifica las fases de las carreras intelectuales. Es una condición del poder de los patrones universitarios: mantener una indeterminación en el acceso a los puestos, sin la cual no podría gobernar la esperanza y el miedo de los aspirantes, incentivando la competencia entre ellos y la sumisión servil e infantilizada respecto del jefe. En segundo lugar, la vida intelectual requiere pactos constantes con el principio de realidad, a menudo poco obsequioso con las perspectivas iniciales de quienes se embarcaron en ellas.

Goffman insiste en las posibilidades de reformulación del yo, que dependen, como no podía ser de otro modo, de las posibilidades estructurales que ofrecen las diversas situaciones sociales. Por una parte, existen premios de consolación con los que ocultarse el trauma. La indefinición de la excelencia intelectual, recordaba Bourdieu, es una manera que tiene el mundo universitario de defenderse contra las lecciones de la realidad: cualquiera puede encontrar su momento de brillo, incluso en las posiciones más degradadas. Por otra parte, ningún sistema de sanciones gobierna tiránicamente una realidad. Quien socava el prestigio ajeno puede, por supuesto, verse contestado pero puede también, y es lo interesante, ver a su presunta víctima encogerse de hombros. Al fin y al cabo, esta tal vez organiza su identidad alrededor de otras fuentes de valor.

Con tales ideas compusimos una visión plural del mundo intelectual que, inspirada en Goffman, va más allá de él –pues nuestro problema, obviamente, es distinto del suyo<sup>1</sup>. La experiencia del fracaso nos permite comprender cuál es el menú de identidades accesibles a cualquier aspirante a intelectual (Moreno Pestaña, 2009). Con la atención a las experiencias desazonadoras, se intenta hacer una historia de la capacidad de resistencia de los sujetos frente a las agresiones de su entorno. Ese entorno permite tales recomposiciones porque en

---

<sup>1</sup> La primera exposición se encuentra en Moreno Pestaña (2005). La discusión con la teoría de Collins se halla en Moreno Pestaña (2009) y con la de Bourdieu en Moreno Pestaña (2013a).

la experiencia intelectual se conjugan fuentes de valor diversas. Atender a alguna es, a menudo, incompatible con atender a otras.

Nada lo muestra mejor que una situación límite: el intento de eliminación cultural de una corriente de pensamiento en el marco de un poder totalitario y entrometido íntimamente en la filosofía: España tras la victoria fascista. Lo empezaron sufriendo los jóvenes que se habían formado, y permanecido fieles, a la cultura del periodo anterior. Cuando el tribunal rechazó la tesis de Julián Marías (2008: 239-240), éste tomó una decisión: iba a publicarla y, de ese modo, todo el mundo podría ver si su trabajo era tan malo como decían la mayoría de los doctores que le juzgaron. Es una de las maneras, explicaba Goffman, de escapar de la muerte: rechazar congraciarse con quienes te asesinan simbólicamente y establecerte por tu cuenta, enfrentándote a un nuevo público, sin asumir que quienes destruyen el rol que creías tener, tengan legitimidad para hacerlo.

En aquel tribunal de tesis jugó un papel importante Juan Francisco Yela Utrilla quien, sin la guerra, no hubiera llegado a la Universidad. Efectivamente, y aquí entro directamente en el tema, Marías no podía ser doctor porque, institucionalmente, se perseguía a los representantes de, como él decía, el “occidentismo” (por *Revista de occidente*). No en vano, Yela, que se había formado en las redes eclesíásticas, se había enfrentado con uno de los maestros de Marías, José Gaos, la primera vez en las oposiciones para la cátedra de Lógica de Zaragoza y luego, aunque finalmente desistió de presentarse, firmó la que Gaos ganaría en Madrid. Sin Gaos, este combatiente falangista pudo acceder a la Universidad y suspender a Marías (Moreno Pestaña, 2013: 77).

La tentación es fuerte: ¿por qué no aplicar de manera radical la diferencia entre los dos principios que organizan, según Bourdieu (2012: 420), el poder del Estado? ¿No es la diferencia entre Yela y Gaos la existente entre un principio dinástico del poder (en el cual este se distribuye por afinidades familiares, no sólo biológicas, sino también, caso de la familia falangista, políticas) y el principio de especialización –que atribuye los puestos, en la ocasión el de filósofo, a los más competentes? No es tan fácil: Bourdieu, aprendiendo bien la lección de los historiadores sabía que, desde siempre, la nobleza de toga había invertido en la espada, esto es, en las redes políticas. Gaos, de hecho, presenta como mérito de las oposiciones de 1933 el *Proyecto de Bases para a ley de instrucción pública de la República*, del que era redactor, y fue un socialista convencido: también, por muy merecedor de la toga que fuese, jugaba con la espada o, en terminología más nuestra, con el capital político. Las composiciones

entre toga y espada, entre dinastía y especialización, siempre son complejas y resulta casi imposible que, en el medio universitario, pueda jugarse solo con la influencia política, sin ninguna competencia intelectual.

¿Por qué? Porque un entorno intelectual tiene sus reglas y los intentos simbólicos de asesinato tienen que reconocerlas. Y hay reglas que nos permiten diferenciar un actor al que se le otorga un puesto académico, de otro a quien se le valora entre sus pares y de otro que, más allá del contexto y la opinión de su tiempo, será visitado, diría Ortega, por quienes en el futuro se retiren a dialogar con él en la Isla de los muertos, alguien que seguirá perdurando como filósofo cuando dialoguen con él quienes no pueden estar influenciados ni por el afán de carrera, ni por los ídolos de la tribu. Se puede asesinar a uno institucionalmente pero, Marías lo muestra, eso no le impide acudir a la opinión ilustrada contra su propio tribunal y, quien sabe, puede que el futuro sea muy duro con el tiempo y las instituciones que intentaron convertir un aspirante a intelectual en algo parecido a un muerto viviente.

#### LA MUERTE INSTITUCIONAL

Porque, evidentemente, hubo un intento de asesinato institucional de la tradición orteguiana<sup>2</sup>. El 11 de octubre de 1939, José Pemartín (hijo de un terrateniente jerezano, miembro de *Acción Española* durante la República y director general de Enseñanza Superior y Media) comunica al embajador en Francia José Félix de Lequerica que le ayude a resolver el problema de la Cátedra de Metafísica, ocupada por Ortega, convenciendo “al más alto exponente del neoescolasticismo después del gran Gaetano”, el padre dominico Santiago Ramírez<sup>3</sup>. Para lo cual, Lequerica debía contactar con el general de la Orden, dado que Ramírez oficiaba en la Universidad de Friburgo.

Ese asesinato institucional del orteguismo tuvo sus consecuencias dentro de un contexto general, el de la Guerra Civil, donde, como no podía ser de otra manera, las carreras académicas se alteraron. Hubo carreras universitarias que se confirmaron: jóvenes prometedores de la universidad republicana –por ejemplo, Enrique Gómez Arboleya y Francisco Javier Conde– se convirtieron, ya en el

---

<sup>2</sup> En cuanto sigue, de no mediar referencia, me apoyo en informaciones proporcionadas en Moreno Pestaña (2013b).

<sup>3</sup> En la respuesta de Lequerica se especifica que la oferta sería por un año, algo que no se encuentra en la comunicación. Esta cuestión no es relevante pues del tenor de los informes se deriva el deseo de contar permanentemente con Ramírez.

franquismo, en lo que esperaban ser, aunque tuvo que mediar una conversión política más o menos vertiginosa. La ley de la espada amenazaba la competencia intelectual que ambos, sin duda, poseían. Tuvieron, quién sabe con cuánta convicción, que plegarse a ella. Esa misma ley expulsó a otros miembros que incluso los vencedores sabían más que competentes –los intelectuales religiosos, criticando a Ortega (por ejemplo, Vicente Marrero), no dudaban en citar a José Gaos como autoridad. En otros casos, por ejemplo el del citado Yela Utrilla o en el de Joaquín Carreras Artau, la guerra les permitió recuperar carreras que se encontraban encalladas. El segundo, sin éxito, tras una tesis con Adolfo Bonilla Sanmartín, había disputado en 1922 (Zaragüeta le acompañaba entonces) la plaza de Psicología Superior que ganó Lucio Gil Fagoaga. Tras la guerra, y tras abjurar ante el tribunal de depuración de su pasado como miembro de Acción Republicana y de la UGT, ocuparía la cátedra que dejó libre Joaquín Xirau. Yela, obviamente, no tuvo que renunciar a nada, pues fue siempre un falangista combativo, pero sin la limpieza política, no hubiera entrado en la universidad: el 11 de julio de 1941 ganaría la cátedra de su antiguo adversario y enemigo político José Gaos. Otros, en fin, aceleraron su carrera, como fue el caso de Adolfo Muñoz Alonso (en un curso académico, el 41-42, sacó la licenciatura) y dos años después la tesis dirigida por Yela. Con muchísimo mayor empaque intelectual, también Aranguren lo hizo: aprueba 10 asignaturas en un año (había cursado seis en 1935-36); en siete meses (5 de mayo de 1954) lee la tesis con sobresaliente por mayoría dirigida por Antonio Millán Puelles. El 15 de septiembre de 1954 se le admite en la oposición de *Ética y sociología* cuyos exámenes se desarrollarán en 1955. Hubo pues una limpieza institucional, cuya víctima fue el orteguismo: no en vano, el Régimen andaba atribulado por la Cátedra de Metafísica en fechas tempranas. Santiago Ramírez no aceptó la Cátedra de Ortega pero jugó un papel fundamental en que la obtuviera, como discípulo suyo, Ángel González Álvarez.

#### MENOSCABO DEL PRESTIGIO SIMBÓLICO

Puede descalificarse académicamente a alguien pero no se le puede impedir que se establezca por su cuenta, ya lo hemos dicho. Con otras relaciones y en otras instituciones, los individuos, señala Goffmann, pueden intentar recuperar el porvenir frustrado. Es una tarea difícil, tanto que a menudo el individuo tiene que renunciar a semejante proyecto. Sin duda, Marías tuvo que enfrentarse a una situación parecida: ejercer de intelectual en un ambiente institucional hostil. Pero una cosa es el reconocimiento institucional y otra el intelectual: muchos tienen el primero pero ni en broma merecen el segundo y, en secreto, se les

desprecia. Marías contaba con recursos para intentarlo. Su maestro Ortega lo convierte en interlocutor y, además, en los años 40, la gente que estudió en la República llega a la madurez intelectual. Y no es poco que durante casi veinte años se piense de manera acumulativa sobre ciertos objetos, se conviertan en centros de debate y de distinción intelectual, en lugar donde los aspirantes al reconocimiento inviertan sus recursos filosóficos.

Pero, ¿no fueron los años cuarenta un erial? Fueron un momento donde la ley de la espada –más o menos equilibrada con la de la toga– hizo estragos en las facultades de Filosofía. Pero, ni ahora, ni mucho menos entonces, las facultades de Filosofía monopolizan la vida filosófica. Aún menos entonces. Por dos razones: un grupo con enorme capital simbólico, esto es, con enorme prestigio, se encontraba fuera de la Universidad (nada menos que Ortega y Zubiri, pero también Marías) o de las facultades de Filosofía (caso de Conde, Arboleya o Laín Entralgo). Además, resultado de la división de una red de pensamiento compartida (pues Ortega y Zubiri, con sus distancias, comparten una red común) tenían problemas comunes que anudaban su libido científica y cultural. La reconstrucción del debate sobre las generaciones entre Pedro Laín y Julián Marías muestra las distancias, por un lado, entre Ortega y Zubiri y, por el otro, la sofisticación intelectual que la reflexión sobre las ciencias históricas alcanzó en aquel periodo. Pudo pasar en un país donde se ha dictado *En torno a Galileo* y en el que el problema de las generaciones, y el de la razón histórica, concentra no solo a Ortega, sino también buena parte de las reflexiones contenidas en *Naturaleza, Historia, Dios*. Puede leerse ese debate hoy y negarle o no su valor –yo creo que aún aprende uno muchísimo sobre las generaciones confrontándose al mismo. Lo cierto es que se mantuvo: es decir, que un expulsado de la universidad se decidió a defender el legado de su maestro y, con severidad que no excluye la complicidad, le señaló a Laín que su maestro no tenía nada de biologicista, y que si le interpretaba tan torcidamente era porque no se quería reconocer su valía y, para acabar, si se ignoraba que a las generaciones podía fijárseles una cierta cadencia biológica –en periodos de quince años– se caía en un historicismo algo interesado: efectivamente, las circunstancias políticas hicieron que, en España, los ritmos de sucesión generacionales se vieran gravemente alterados. Marías no tenía el reconocimiento de la universidad, pero sabía, y se lo dice a Ortega, que Gómez Arboleya utilizaba en Granada su *Historia de la Filosofía* –y ello pese al relativo desdén que el libro produjo en Zubiri– y que, aunque todos le atacaban, su maestro tenía una herencia que continuar, más allá del contexto, más allá de las modas.

## ASESINATO INTELECTUAL

Que los vencedores del presente pueden ser los perdedores de la posteridad es algo que secretamente atormenta a cualquier intelectual. ¿Quién permanecerá? ¿Seguirán aquellos que dominaron las instituciones y las modas de un tiempo o, por el contrario, las generaciones futuras preferirán el diálogo con los excluidos y mirarán con desdén a los que aprovecharon su poder temporal?

Veamos un ejemplo: comentando el libro de Santiago Ramírez sobre Ortega, Ángel González Álvarez considera que su maestro había sistematizado a Ortega y, por tanto, lo trató como a un verdadero filósofo. La razón es sencilla: la filosofía es comentario descontextualizado de sentencias filosóficas coherentes que no necesitan ni de circunstancias ni de biografías. Y quien no es sistemático no es filósofo. De la misma opinión fue Vicente Marrero. Ambos, además, recurrían a la autoridad de José Gaos, quien se sentía incómodo ante la falta de sistematización de su maestro. La cuestión, por tanto, de la supervivencia intelectual, en filosofía, se encuentra más allá de las ideologías, o coordinada de forma compleja con éstas. La ley de la toga puede producir solidaridades entre aquellos a quienes separa la ley de la espada. Marrero y González Álvarez reconocían a Gaos como interlocutor –aunque, y el asunto no es baladí, para comprender las relaciones simbólicas de fuerza, lo contrario no sucede. Una década después será un marxista, ironías del destino, quien actualizará buena parte de las tesis filosóficas de Ortega. En 1969, Manuel Sacristán en una intervención, “Pensamiento marxista contemporáneo acerca del arte”, iniciaba con el apartado siguiente: “1. En el siglo XX, reducción de todo historicismo con vigencia a marxismo”, aclarando en 1.2. que “la tradición diltheyana desemboca en marxismo con Lukács, Marcuse, Adorno” pero, aclarando en 1.1: “Parcial excepción: Ortega” (López Arnal, 2011: 71). El marxista en cuestión no cosechaba mucho prestigio entre los suyos citando a Ortega. Federico Sánchez (Jorge Semprún) había denostado (*Nuestras Ideas*, nº 1, 1957) el método de las generaciones –y no era el único ni el más rabiosamente antiorteguiano dentro del marxismo. Sacristán recoge a Ortega cuando ningún beneficio cabía esperar de su círculo ideológico y cuando la universidad era enemiga del orteguismo: institucional pero también intelectualmente. Sin duda, aquí tenemos un indicador de cómo los muertos institucionales y los preteridos por las modas siguen perviviendo en redes intelectuales alejadas de los mismos, en las que nadie, cuando los invoca, puede impulsar carreras ni acceder a la luz pública. La consagración creativa, asunto siempre del juicio del porvenir, no se compadece siempre con la consagración institucional o con la consagración intelectual.

Y Ortega se enfrentó, con mucha dureza, al modelo de actividad filosófica que promovían sus críticos. Los libros escritos contra él durante los 40 y los 50 han sido interpretados como un ataque ultracatólico al filósofo liberal. No cabe objetar a ello. Mucho de eso hubo, pero también se trató de la construcción de una norma de la filosofía, solo accidentalmente conectada con el franquismo. En historia hay que estar atento a los hechos que desentonan con nuestros esquemas y aquí se presenta uno que semejante versión no contempla: ¿cómo pueden citar dos conspicuos nacionalcatólicos a José Gaos, un rojo exiliado, como apoyo de sus tesis? Compartían con él, pero también con el propio Ortega (que como casi ningún actor tenía una visión absolutamente coherente: tampoco del modelo filosófico que prefería), la idea de que una filosofía debía de ser sistemática, expuesta como una doctrina con coherencia lógica, y capaz de discutir con las filosofías del pasado, convertidas, de ese modo, en argumentos intelectuales sin espesor histórico. La filosofía puede ser un ideoma sin drama. Lo explicaba Santiago Ramírez en un artículo de 1923 referido por Marrero (1971: 193-194), su comentador, y titulado “¿Qué es un tomista?”. Un “tomista no es uno que toma de Santo Tomás lo que le viene en talante [...] Participa o aspira a tener el espíritu de Santo Tomás”. Sustituimos Santo Tomás por Foucault y la definición podría valer para un hipotético artículo titulado “¿Qué es un foucaultiano?”. ¿Que se inspiraban en Santo Tomás o en Ramírez? Bueno, el tomismo es una gran tradición intelectual y de medios católicos surgió una poderosa teoría del habitus que, en Francia, pasó de Merleau-Ponty a Bourdieu. El tomismo estaba vivo en Europa y, en su tesis doctoral, González Álvarez lo utilizaba para discutir, a mi entender con mucha decencia filosófica, con pensadores de envergadura internacional: nada menos que Jaspers, Heidegger o Zubiri.

Efectivamente, durante los años 40 y 50 un grupo de jóvenes filósofos, procedentes de redes eclesíásticas, puebla las facultades de Filosofía y el CSIC. Enfrente de ellos, con mayor proyección social, se encuentra una parte de las redes hegemónicas en el mundo republicano, concentrados en modelos filosóficos en diálogo con ciencias específicas. Es el caso de Arboleya, Conde o Laín. Se han intentado localizar diferencias ideológicas entre ambos grupos, pero son escasas, al menos hasta los 50. Laín y Calvo Serer son católicos excluyentes, aunque el primero sea más moderado y el segundo más aguerrido. Entre ambos grupos había una diferencia: los primeros, comandados durante los 50 por Ramírez, controlan la filosofía en Facultades y Enseñanza Media y los segundos cultivan modelos híbridos de filosofía, ya sea en contacto con la sociología, la historia o la ciencia política.

Los contextos institucionales divergentes producen modelos lógicos enfrentados. La filosofía durante la República cultivó modelos híbridos, fomentando la libertad de elección de los alumnos y la hibridación entre materias. Gaos (“La Segunda República y la enseñanza superior en España”) señalaba con horror que hasta las innovaciones docentes de la facultad los profesores (que tenían sus materias por coto cerrado en el que nadie se inmiscuía) de una asignatura eran intercambiables: todos explicaban el mismo manual. Y es que en su Facultad, escribía Gaos (“La filosofía en España”), “veníamos sintiendo injustificada y crecientemente insostenible la tradición de los profesores de Filosofía en todos los países, consistente en no tomar en consideración más que la filosofía de los demás profesores”. Por el contrario, Ángel González Álvarez denostaba el afán de ruptura y la presunción de originalidad, enemigas, según su parecer, del reconocimiento de la verdad. Quienes sucedieron a Gaos en la facultad (entre ellos su antiguo oponente Yela Utrilla) se ocupaban en lo contrario: no en estimar filosofía en los no catedráticos o en los no profesionales, sino en mostrar que estos, si no se atenían a un modelo de filósofo, no lo eran en absoluto. Los sistemas de oposiciones, que la República pretendió cambiar pero que no llegó a hacerlo, generaron un modelo de escritura tendente al enciclopedismo. Compañero inevitable del enciclopedismo es la *Academia Mediocritas*, esto es, la tendencia a resumir los filósofos según las lecturas dominantes en el mundo académico dominante. La Ley de Bases del Nuevo Bachillerato de 1939 mencionaba el historicismo como algo a evitar.

Las diferencias institucionales se acompañan también de oposiciones sociales. Cuando se ataque a Ortega se le acusará de frívolo y mundano y se le comparará con la seriedad y la discreción monacal del Padre Ramírez –Vicente Marrero destacará al respecto. Se reactiva una oposición analizada por Norbert Elias en *El proceso de civilización*. De un lado, la auténtica cultura, concentrada en valores que tienen poco rendimiento fuera del propio entorno, y que se encuentran enraizados en lo auténtico. En el otro lado, la civilización, los salones donde se cultivan los contactos entre la buena sociedad, y donde los valores teóricos universales se abandonan para lograr la aprobación de la sociedad distinguida. Según Norbert Elias, semejante diferencia consagraba lógicamente dos realidades sociales: el ambiente centrípeto y cerrado de la Corte alemana frente al centrífugo e incluyente de la francesa. Quienes controlaban las instituciones filosóficas se oponían a quienes impactaban en la buena sociedad de su tiempo: durante los cincuenta, cada vez más confundidos entre sí, los orteguianos y los zubirianos.

¿Cómo comprender el historicismo orteguiano, el mismo que Sacristán consideraba la única herencia de Dilthey solvente y reluctante al marxismo? Se ha dicho ya, buscando el sentido sistemático (el famoso mamotreto que el mismo Ortega quería hacer y que fue incapaz de concluir) y, una vez logrado, comparándolo con la filosofía de preferencia: desde ésta última se calibran los méritos y los deméritos. Una vez hecho esto, se muestra que muchas de las tesis de Ortega se encontraban en algún género filosófico y, por tanto, carecía de la originalidad que predicaba. Santiago Ramírez, al escribir su libro sobre Ortega, ha sistematizado a Ortega y ha escrito la obra de su comentado. González Álvarez lo decía sin ironía, de verdad. Una vez sistematizado se le enfrentan a los problemas de la doctrina *faro* y se le incluye dentro de alguna especie o de algún género dentro del catálogo de doctrinas consagradas.

Y es que como todo historicismo, escribían, el orteguiano padece de un mal: enseña sobre cómo son las cosas, pero poco acerca de qué son. La idea no es absurda porque, ¿qué puede hacer una reconstrucción histórica sino limitarse a enhebrar cómo se vinculan entre sí los acontecimientos? ¿Desde qué privilegiada atalaya epistemológica puede vislumbrarse el *qué* de algo sin la paciente, reconstrucción de su *cómo*, que siempre camina sin lógica y que no se deja atrapar por modelos puros? O bien lo reconstruye uno –ya sea como historiador, sociólogo, psicólogo o lingüista– con lo que debe aprender otro oficio que el de valorar el *qué*, o bien lo extrae de un diálogo humilde con las ciencias existentes. Ortega lo sabía y en *La idea de principio en Leibniz* aplicó el cuento al propio oficio de historiador de la filosofía: sin contexto histórico, la filosofía no comprende los interlocutores de un filósofo que, ni mucho menos, se resumen a los que el gremio considera como filósofos. Por lo demás, la idea de que es posible actualizar eternamente una doctrina se convierte en un pasatiempo no menos palabrero: porque las palabras dependen de un contexto y ese contexto les da sentido si probamos que aún es el nuestro. De lo contrario, se cae en la escolástica, un simple rumiar terminológico, a veces muy valioso como gimnástica mental, pero ajeno a lo que se hizo cuando se pensó todo lo que valió la pena ser pensado. Y, cómo no, a lo que la realidad que nos circunda nos exige pensar. Sin competencias científicas ni diálogo respetuoso con los resultados de estas, los filósofos hablan y lo dirá Sacristán de un Ser sin fuste, sin basamento en ente alguno. Gaos, recién salido de España, establecía, con melodía teórica similar a la que luego defenderá el marxista, dicha clave para comprender las diferencias entre Ortega y Heidegger. El texto es de 1939 y se llama “La filosofía en España”: “Apretadamente, las formularía diciendo que los análisis orteguianos de la vida tienen más bien un sentido óntico, mientras que los análisis

heideggerianos del *Dasein* quieren tener un sentido ontológico. Ahora bien, la duda más importante es para mí hoy la de si la orientación verdaderamente fecunda no será más bien la del análisis óntico, e incluso si lo que hay de efectivos descubrimientos y enriquecimientos del análisis y conocimiento del ser del hombre en la obra de Heidegger no están en lo que hay en ella de contenido óntico”. Con el destierro del historicismo, culminaba la movilización filosófica contra Ortega en tres frentes: el institucional, el intelectual y el propiamente filosófico. Muy poco después, Sacristán y Gustavo Bueno, cada uno a su manera recuperaban, radicalizándolo, el proyecto del Instituto de Humanidades: el de una filosofía hibridada en el contacto con las ciencias. Pese a su expulsión provisional de facultades de filosofía, consagradas al comentario de textos canónicos, ese proyecto no ha fenecido y sigue siendo contemporáneo nuestro y, por tanto, rescatable para el ejercicio del oficio de filósofo.

#### BIBLIOGRAFIA

- BOURDIEU, P. (2012): *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, París, Seuil. Edición de Patrick Champagne, Remi Lenoir, Franck Poupeau y Marie-Christine Rivière.
- LÓPEZ ARNAL, S. (2011): *Entre clásicos. Manuel Sacristán/György Lukács*, Madrid, La Oveja Roja.
- GOFFMAN, E. (2013): “De cómo calmar al primo. Algunos aspectos de la adaptación al fracaso”, *Sociología histórica*, 2. Traducción de José Luis Bellón Aguilera. Presentación de José Luis Moreno Pestaña.
- GOFFMAN, E. (1973): “La folie dans la place”, *La mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public*, París, Minuit. Traducción de Alain Kihm.
- MARÍAS, J. (2008): *Una vida presente. Memorias*, Madrid, Páginas de Espuma.
- MORENO PESTAÑA, J.L. (2005): “Cómo se piensa un fracaso”, *El Viejo Topo*, 209-210.
- MORENO PESTAÑA, J.L. (2009): “Pour une sociologie de l'échec intellectuel”, *EspacesTemps.net*, Textuel, <http://espacestemp.net/document7864.htm>. Consultado el 18 de julio de 2013.
- MORENO PESTAÑA, J.L. (2013a): “Homo academicus and the analysis of intellectual fields”, *Academia*, North America, 2. Disponible en: <http://academia.lis.upatras.gr/index.php/academia/article/view/2002>. Consultado el 18 Jul. 2013.

MORENO PESTAÑA, J.L. (2013b): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva.

SPINOZA, B. (1984): *Ética demostrada según el modo geométrico*, Barcelona, Orbis. Edición de Vidal Peña.

Recibido: 5 de julio de 2013

Aceptado: 10 de julio de 2013

**José Luis Moreno Pestaña** es profesor de filosofía en la Universidad de Cádiz. Investiga y publica sobre sociología de la filosofía, epistemología de las ciencias sociales y sociología de la enfermedad mental. Su última obra es *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013. joseluis.moreno@uca.es