

¿Qué es una escuela intelectual? A propósito de José Gaos y las “Confesiones profesionales”

Intervención oral en las Jornadas de Filosofía “José Gaos: la actualidad de un filósofo”

5 de febrero de 2011

José Luis Moreno Pestaña

Proyecto de I+D FFI2010-15196

La estructura intelectual y la composición social del círculo de Ortega

José Gaos, hasta la guerra civil discípulo predilecto de Ortega (Marías le quitará el puesto), ha descrito bien la estructura institucional del proyecto de Ortega, la división del trabajo intelectual en su interior y las razones intelectuales de su zozobra interna. Con el análisis de sus “Confesiones profesionales” me acercaré a los distintos tipos de escuela intelectual.

Un modelo de filósofo

Nacido en 1900 en Oviedo, hijo de notario —con un padre ausente; Marías, su sucesor en discipulado, tendrá un padre disminuido tras haberse querido instalar por su cuenta— y miembro de una familia con enormes recursos culturales, Gaos llegó a Madrid en 1920 tras educarse con los dominicos y después de estudios en Oviedo y Valencia. El relato de cómo se producía el habitus de filósofo en el medio orteguiano es preciso —y precioso—. El primer filtro con el que se encontraba el estudiante de Filosofía era Manuel García Morente, filósofo de la generación de Ortega, puerta de entrada hacia el maestro. García Morente daba clases a todos los

alumnos de Filosofía a los que encomendaba trabajos que seguía con atención. Lo hacía con un talante inmisericorde respecto de las virtudes escolares: Gaos recuerda entregarle trabajos sobre psicología del acto voluntario (Husserl y la fenomenología, a quien Gaos acabaría traduciendo, estaban en boga en los años 1920) que García Morente desechaba como simple acopio de opiniones filosóficas. Para ser filósofo no bastaba con leer libros de Filosofía, había que “crear”. Gaos, que vivía en casa de sus tíos en Madrid, abrumado por su fracaso decidió encerrarse en una habitación solamente para “pensar” (algo, explica Gaos, diferente de “leer”). Su tío, divertido, comentaba a la familia: “Ya está Pepito conjurando espíritus”. A través de este ritual de interacción consigo mismo y de separación práctica del mundo profano, Gaos pudo producir un discurso “original” que permitió, al fin, la aprobación de García Morente: en su trabajo describía el acto de pensamiento en su encierro metafísico como ejemplo de acto voluntario y, con ello, demostró sus competencias fenomenológicas.

Después de una estancia en Montpellier (asignada al unísono por García Morente y Ortega), Gaos comienza a impartir clase en la Facultad mientras García Morente, cuidando al detalle la trayectoria de sus discípulos, ¡le traduce a Hegel para que su estudiante pueda impartir clases con decoro! Con semejante contexto institucional e intelectual, resulta completamente comprensible que las personas implicadas en él tuvieran la sensación de estar asistiendo a algo de una entidad fuera de lo normal: sociológicamente, en cuanto medio formativo, lo era. En los cursos de doctorado, que Gaos realiza en 1923-1924, Ortega les habla de Bergson y la teoría de la relatividad, preparando la visita a Madrid de Albert Einstein. Los alumnos de doctorado debían escoger a un filósofo clásico sobre el que se examinarían con Ortega. Gaos escogió a Leibniz, admiradísimo por el maestro, y este lo examinó de él durante nada menos que cuatro horas. Una vez dentro del círculo de elegidos, Gaos ve a Ortega al menos una vez al

día a quien acompaña a menudo en sus paseos por la Sierra de Madrid. La intensidad del vínculo era, reflexiona Gaos, imposible de precisar: imponía una norma de filósofo que le acompañaría durante el resto de su vida y que le obligaría a pelear con una tendencia incontenible al mimetismo.

Modelo social y de género

Entrar en el círculo orteguiano suponía ingresar en una factoría de filósofos que rodeaba la vida de los discípulos como si de una institución total —aquella que somete, como explicaba Erving Goffman a sus miembros a un único grupo de referencia— se tratase. La selección se apoyaba en evidentes características de clase: fracciones de las clases medias dotadas de un amplio capital cultural y que se diferenciaban tanto de las clases populares como de las fracciones burguesas cuya reproducción se fundaba exclusivamente en el capital económico y en el consumo ostentoso: los “señoritos satisfechos” que Ortega retrató con muchísima acritud en *La rebelión de las masas*, y que no consideraban necesario rubricar su excelencia social mediante la adquisición de capital cultural aunque sí, crecientemente —y está en el honor sociológico de Ortega haber advertido tempranamente ese cambio en las formas de capital simbólico de la burguesía— por el cuerpo y el aspecto físico. El grupo por tanto, se definía, primero y debido a la exclusión sencilla provocada por la miseria económica, contra las clases populares cuya presencia pública inquietaba profundamente: la proclamación de la República inquietó a Julián Marías (2008: 64) por la “chabacanería de las masas”. En segundo lugar, contra la vieja burguesía y la aristocracia enemiga de los intelectuales y, sobre todo, contra sus retoños, ajenos a todo ascetismo cultural —y a sus ejercicios de “invocación de espíritus”— y, específicamente, en tercer lugar, a las nuevas clases medias preocupadas por el gusto estético y representadas por

las figuras femeninas y juveniles que asedian obsesivamente los textos de Ortega: dentro de un marco general de unificación (acontecida tras la I Guerra Mundial) europea de los valores eróticos, mujeres sin “elegancia” —¡incluso bebedoras!— que dominan la esfera pública (Ortega, 2005a: 482), modas que azoran a hombres mayores que no pueden ponerse al nivel de los jóvenes, concurrencia generalizada por el cuerpo (Ortega, 1976: 261) y, en fin, triunfo, en un mundo “juvenilizado”, de la futilidad intrascendente.

La Facultad de Filosofía y Letras fue, para los estudiantes, la posibilidad de acceder a la “amistad intersexuada” (explicaba Julián Marías), y las “chicas bonitas”. Tales chicas conformaban también un mercado de expansión de bienes filosóficos, quizá en conflicto con los mercaderes de las excelencias corporales. La lucha por ese mercado es una de las espoletas de la teoría de las generaciones, en la que se introdujo muy pronto —en 1926, como explica marías— el problema del amor y de las relaciones entre sexos. Marías, por ejemplo, escribiría su *Historia de la filosofía* a partir de las conferencias que al respecto dio en la *Residencia de señoritas* durante la República. Aquellas mujeres que no se acomodaban al patrón femenino orteguiano —la mujer interesada por la filosofía— pueden ser algunas de las figuras empíricas que subyacen en los relatos filosóficos de Ortega. Semejantes reflexiones, sostenidas en un inconsciente masculino brutalmente irreflexivo, tienen un vuelo muy corto: se sitúan en el punto intermedio entre la exposición de un simple ánimo ante ciertos acontecimientos y su elaboración conceptual. Pero son abundantes entre Ortega y sus discípulos. Éste teorizaba —en *España invertebrada*— que los hombres egregios no son nada sin el crédito que depositan en ellos las masas: parece que ese crédito era exiguo —o no tan amplio como se fantaseaba— en el mundo femenino: de ahí la “cerrazón de la mujer española” de la que Ortega se quejaba en *¿Qué es filosofía?* Por un lado, la

mentalidad femenina se consideraba con escasa disposición para la recepción filosófica: Gaos señala que algunas mujeres iban a escucharle a sus clases porque así adelgazaban y achaca la falta de competencias filosóficas de las mujeres a un exceso de afectividad que les dificultaría el trabajo conceptual. Por otro lado, el objetivo de “producir” una gran filósofa fue una constante del círculo de Ortega (algo que se lograría sobradamente con María Zambrano) y Gaos, en ocasiones, no situaba el obstáculo en el alma femenina, como en la autodescalificación de mujeres especialmente prometedoras. Así, una alumna excepcional (¿se trata de Dolores Franco, mujer de Julián Marías?) fue a comunicarle a Gaos que renunciaba a ser filósofa y se licenciaría por tanto en Letras. Mientras Julián Marías reconoce con fruición la importante ayuda que, como escritor, recibió de Lolita Franco, Carmen Castro, mujer de Zubiri, haría traducciones que firmaría su marido dentro de una subordinación de una contundencia chocante y asumida con relativa conformidad.

Sentidos del concepto de escuela

La condición endogámica

La descripción de mundo de Ortega propuesta por Gaos nos ayuda a comprender qué sentidos pueden darse al concepto de escuela en filosofía. En primer lugar, toda escuela se forma sobre un patrón mínimo de integración, que consiste en asegurar la cooptación dentro de ciertas áreas sociales y de género. Sin una cierta unificación de clase (producida, quizá, por la acción de una institución total), faltan las bases del consenso cotidiano, acerca de cómo vivir, cómo compartir un espacio, cómo emprender tareas en común, ese “no se qué” que hace a ciertos candidatos valiosos y a otros desechables. Una vez establecido es mínimo se abren un conjunto de posibilidades cuyo despliegue lógico presentaré en un cuadro con tres dimensiones: La dependencia institucional, la existencia de una red

de apoyo mutuo y la transmisión de una doctrina filosófica. Olvidemos la combinación 8 (que es la negación de la escuela).

Número de la combinación	Dependencia institucional	Grupo de apoyo mutuo	Transmisión de una doctrina
1	+	+	+
2	+	+	-
3	+	-	+
4	+	-	-
5	-	+	+
6	-	+	-
7	-	-	+
8	-	-	-

A partir de ese cemento social previo, podemos comprender mejor uno de los hallazgos de Randall Collins, que no es otro que la existencia de cadenas de interacción directas entre los grandes creadores filosóficos. Aunque ignora la cuestión de clase, Randall Collins, cuando describe una densidad de interacciones, recoge la endogamia social previa (surgida también no solo en círculos sociales, sino en instituciones como los internados, los colegios mayores, a veces los partidos políticos) necesaria para mantener un proyecto intelectual.

Formas de dependencia institucional y de apoyo mutuo

Esa endogamia social permite la gestión de una relación prolongada aunque falte, por ejemplo, coincidencia doctrinal entre dos filósofos. Sergio Rábade ocuparía la cátedra de Teoría del Conocimiento de la Universidad

Complutense de Madrid, por intercesión de Ángel González Álvarez¹, quien a su vez había ocupado la cátedra de Metafísica de Ortega. Sin embargo Rábade declara que no podía discutir de filosofía con su maestro, quien era un escolástico muy ortodoxo, pero que se comportó siempre como un padre: estamos claramente en una relación de tipo II. Rábade, por su formación como jesuita, traía una formación suareciana que le iba a valer las reprimendas de otro tomista ortodoxo, que a Rábade le resultaba muy antipático (Francisco Canals). Sin embargo, dice Rábade de González Álvarez, era una buenísima persona. Y, efectivamente, entre ambos había más que un trazo común en el habitus: la procedencia de la región galaico-leonesa, el origen humilde y rural, la orientación conservadora y la concepción de que la filosofía debe explicar cómo se crean los conceptos a partir de un canon de autores consagrados. Mientras Rábade ampliaba ese canon (en el que incluiría a Ockham, Hume, incluso Marx, que no eran precisamente los favoritos de su maestro), Ángel González Álvarez lo restringía a las redes tomistas más ortodoxas. A partir de un marco previo, la escuela conformada por Rábade y González Álvarez (y su continuación en lo que Jacobo Muñoz llamará la generación “Rábade”) conforma una red de dependencia institucional y personal, aunque sus componentes filosóficos sean tan amplios como lo permite la filosofía académica. Esa red de dependencia institucional se puede o no superponer con otra dimensión que también está presente en el caso de Rábade y de Ángel González Álvarez: la existencia de relaciones permanentes de ayuda mutua, sostenidas en el tiempo. En fin, esa red puede o no suponer vinculación intelectual reconocible. Veámoslo detenidamente.

¹ La condición de referente puramente institucional y episódico de González Álvarez puede verse en cómo algunos de sus doctorandos no tendían a invitarlo a sus tesis (sólo me baso para ello en una búsqueda en TESEO): además del caso de Javier Muguerza, tampoco aparece en las tesis de López Quintás o en las de José Luis Molinuevo. Hombre de poder institucional, la capacidad de manejar redes de recursos le permitía hacer jugadas dobles incoherentes desde el punto de vista intelectual, pero útiles para manejar el acceso a los puestos: por ejemplo, dirigir la tesis a Muguerza y nombrar catedrático a Todolí, en la cátedra de Aranguren.

La actuación de consuno, más o menos permanente, supone también un habitus común, una forma de ser compartida, sobre la que puede diseñarse planes más o menos explícitos, aunque en ocasiones las actuaciones no requieren una orquestación deliberada. La referencia de una unidad de generación suele ser una figura intelectual que sirve de referente, incluso para el desacuerdo. Gaos habla de cómo Ortega definía sus vidas incluso cuando no estaba presente y cuánto en la existencia de sus discípulos se tejía en diálogo —también y sobre todo en diálogo interior— con el maestro. Es posible también que esta referencia común, resultado de la influencia compartida de un maestro, no suponga dependencia institucional, aunque es difícil ponerla en práctica. Cuando se depende institucionalmente de un universitario, puede ser difícil buscarse los referentes intelectuales en otros lugares. La relación de celos y cortapisas que padeció Zubiri de Zaragüeta puede ser un ejemplo de cómo un promotor institucional acepta con dificultades no ser un referente intelectual (es una relación de tipo 4). El círculo de Zubiri (Conde, Gómez Arboleya, Laín) no suponía, dada la situación de outsider académico del vasco en los años 40, que es cuando se fragua el grupo, ninguna red institucional precisa (el tipo es 5). En ese caso, el capital político —que es lo que los unifica— de los miembros del grupo les permite un maestro sin relevancia institucional. Ese capital político era, a su vez, el soporte institucional de Zubiri. Zubiri, sin embargo, les proporcionaba un prestigio simbólico que blandir intelectualmente y, por supuesto, la relación con él les proveía de un inmenso capital cultural, adquirido además con toda la intensidad que permite una relación cotidiana, montada según el imaginario de los participantes. Laín y Conde, se iban a recibir clases de filosofía a un castillo gallego con Zubiri. En aquellos momentos, la frase de Zubiri “los griegos somos nosotros” seguro que sirvió de cemento afectivo al grupo.

La combinación 6 es típica de las coaliciones gestadas en los internados: el apoyo mutuo de los chicos del César Carlos o el Burjassot (o de la ENS en París), se establece, en ocasiones, de por vida. La 7 es muy episódica (sin apoyo mutuo ni dependencia) para transmitir una doctrina. Es la interacción del lector solitario con los textos y con el mundo que imagina en ellos.

La transmisión de la herencia filosófica

Pero precisemos mejor, y volviendo a Gaos, qué es una herencia filosófica. Porque, no podía ser de otro modo, una escuela de filosofía contiene también una herencia filosófica. Puede ser, por ejemplo, un sistema filosófico completo, como sucede con la escuela de Gustavo Bueno. Algo que no implica, como puede parecer, dogmatismo alguno: todo sistema es internamente heterogéneo y permite desarrollos diversos. Por lo demás, y contra las apariencias, un sistema compartido permite fijar la atención en puntos comunes y con ello el debate. Nadie podría despreciar ese efecto de tener un marco compartido, cuando hoy, uno de los efectos más perniciosos es la ausencia de centros de atención compartidos. Detengámonos

La descripción que Gaos propone de Ortega ayuda a ver que la recepción de un filósofo no es solo de una serie de filosofemas, más o menos sistemáticos, sino de un modelo corporal, vital: de una forma de ser filósofo, es decir, un modo peculiar de enfrentarse al mundo, de leerlo, de recogerlo para escribirlo, de mirarlo, en suma, como un intelectual.

Además de ese *habitus* primario de filósofo (que tan poco se analiza y tan importante es), existe también una doctrina. En el caso de un intelectual de la entidad de Ortega, puede decirse, que la herencia doctrinal es muy compleja e incluso contradictoria entre sí. Un gran intelectual, un filósofo creativo, resulta de la conexión de redes intelectuales variadas que

es capaz de sintetizar de modo original, pero siempre tenso. Ciertos discípulos pueden referirse a una parte de la herencia y no a la otra. En el caso de Gaos, Ortega transmitía una historia de la filosofía profesional: su examen de cuatro horas sobre Leibniz en el curso de doctorado, muestra cuánto. Por otro lado, Ortega vivía pendiente de la actualidad, meditando sobre temas no académicos (el amor y Don Juan) y al margen de la historia de la filosofía (la física de Einstein). Dos tipos de concepciones del oficio de filósofo se insinúan ahí. Una la del comentador de textos del canon, que necesita construir un sistema propio para entrar en él. Otra la del filósofo que analiza temas extrafilosóficos, con recursos filosóficos y cuyos intereses no pueden detenerse en la historia de la filosofía ni, difícilmente, si los intereses son variados, ir más allá de intervenciones puntuales. Gaos hereda la primera forma de hacer filosofía y no puede evitar su irritación cuando Ortega es incapaz de culminar un libro sistemático, por ejemplo, ante el desafío representado por *La idea de principio en Leibniz*. Su crítica de Ortega, muy severa, será citada durante la campaña antiorteguiana de los años 1950 por Santiago Ramírez y por Vicente Marrero, representantes de un canon escolástico del oficio de filósofo.

Zubiri, en tantas cosas, otro de los maestros intelectuales de Gaos, representa una realización de la primera posibilidad: la creación de un sistema teórico original, que tiene como base la historia de la filosofía. Gaos mismo representa una realización menor, quizá porque su aprehensión por dominar los sistemas filosóficos, de, como él dice, ser poseído por la filosofía (variable según las modas), mató la capacidad de ser más que un buen maestro de filosofía, un, como dicen los franceses, repetidor.

No deja de ser curioso que Gaos asumiese ese destino Porque nadie mejor que Gaos ha intentado pensar el modelo alternativo de filosofía propuesto por Ortega, un modelo de filosofía abierto a acontecimientos no

filosóficos y que lleva, si quiere ir más allá del ensayismo inspirado, si no a fundirse con las ciencias humanas, sí a una vecindad muy estrecha con las áreas más reflexivas de las mismas.

Gaos interpreta que Ortega es un pensador de circunstancias, en una doble dirección: su pensamiento se estimula con ellas y sólo puede versar sobre ellas. Descrito así, Gaos considera el pensamiento de Ortega una rapsodia, incapaz de comprenderse sin referencia a los contextos. Más allá de ellos, solo el nombre propio de Ortega daría coherencia de conjunto a los textos. Ortega no habría asumido sus propias capacidades, sino que se obligó a sí mismo a amoldarse a un traje que no le quedaba bien, el traje de filósofo sistemático. Su falta de método y sistematismo lo atormentaban, como si un superyó tiránico minusvalorase su normalidad filosófica y le impusiera otra norma, exclusiva, de la filosofía, que Ortega no podía satisfacer. Esa norma la vio satisfecha en Heidegger, que desde entonces se convirtió en obsesión. Ortega vuelto contra sí mismo, buscando una reputación académica y filosófica que no pudo satisfacer. Cuando vio *La idea de principio en Leibniz*, Gaos consideró que Ortega nunca pudo ir más allá del fragmento circunstancial.

Creo que hay una incompreensión del modelo de Ortega, porque Gaos, en el fondo, no ve mucho más allá de la alternativa entre sistema y fragmento, palabra tecnicada y desencarnada en una ontología y palabra disuelta en el tiempo, que brilla solo en un instante. Más allá de la forma de expresión filosófica, creo que había una diferencia en la manera de hacer la historia de la filosofía y, en el fondo de concebir el oficio de filósofo.

Ortega, en “Prólogo a Historia de la filosofía de Emile Bréhier (Ideas para una Historia de la Filosofía”, considera un error tratar a la tradición filosófica como contemporánea, es decir, considera que la filosofía tiene una historia y, en buena medida, ésta se comprende fatal si sólo se leen libros de filosofía. La historia que afecta a la filosofía desborda

la existencia de unas supuestas formas filosóficas. La historia del lector, señala Ortega, se fabrica un clásico imaginario, y se le rinde un culto beato “anticipando en su obra perfecciones imaginarias a las que, quiérase o no, adapta los textos. Queda de ese modo la obra vetustísima comprometida a tener validez para todos los tiempos” (OC VI, 140-141): “Parecería invitársenos a que juzgásemos si Parménides, Plotino o Duns Scoto “tienen razón”, lo mismo que pueden o no tenerla Bergson o Husserl” (OC, VI, 149). El auténtico trabajo histórico no puede versar sobre las ideas; o, si versa sólo sobre éstas no puede considerarse historia de la filosofía. Las ideas no se entienden “abstrayendo de cuándo y por quién fue dicha o escrita” y ese entendimiento no lo facilita, en absoluto, situar cronológicamente las doctrinas sin especificar “la estructura de la vida humana en ese siglo; más rigurosamente hablando, la de una determinada generación” (OC, VI, 146). El estudio de la filosofía supone la descripción de un contexto —que Ortega sabe que no se puede explicitar absolutamente— y una determinada situación vital: “La *idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad” (OC, VI, 147). Una época se define porque contiene situaciones homogéneas e, insiste Ortega, “hay ciertos últimos y abstractísimos esqueletos de situación que se dan en toda vida humana” (OC, VI, 148). Reconstruir una idea filosófica equivale a dibujar, con toda la densidad posible, la coyuntura, siempre original, en la que se produjo; coyuntura que recoge la experiencia vital de un filósofo en relación con un público. La exposición de las doctrinas filosóficas típica de un manual es una simple ordenación cronológica, aclara Ortega, no “del pensamiento”, sino de un “espectro”, de “abreviaturas” utilizables por los filósofos, para su “privada alquimia” (OC, VI, 149-151).

La filosofía, insiste Ortega es también una institución, no son ideas. Esa institución la componen “los profesores de filosofía”, los libros

comercializados, las relaciones con el Estado, el “ondulante prestigio” de los filósofos; también los filósofos ensimismados, pero no sólo ellos. La filosofía existe como un dispositivo que responde a —y confirma y desarrolla una— necesidad colectiva. Por tanto, Ortega insiste en el contenido sociológico de la historia de la filosofía: “¿Es posible, cuerdamente hablando, que una disciplina titulada “historia de la filosofía” se desentienda de determinar el papel social que la filosofía ha ejercido, como si su actuación fuese algo ajeno a la realidad “filosofía”?” (OC. VI, 152). Sin ese análisis la filosofía es escolástica.

Ortega no niega que haya una tradición filosófica más allá de las generaciones. La historia intelectual es también la de redes intelectuales que contienen su propia lógica y que trasladan el pasado hacia el presente. Evidentemente, si leemos a los otros filósofos, los incluimos en nuestra tradición y los transformamos en nuestros interlocutores. Pasan, de ese modo, a poblar —la filosofía es un diálogo con los muertos — nuestra experiencia y nuestra vida. La diferencia entre Zubiri y Ortega: estriba en cuánto leer y cómo leerlo: mientras el primero se concentra en la tradición textual, el segundo propone vincular ésta con interrogaciones histórico-sociológicas.

Finalicemos. Hemos visto que existen tres posibilidades: dependencia institucional, red de ayuda mutua, transmisión de un pensamiento, de un contenido y de una forma de pensar. En lo que respecta al último punto, Gaos captó una de las líneas de la herencia orteguiana, la europeización filosófica de España y a esa línea unió su destino en México. Pero no pudo ver, atrapado como estaba por la visión de un profesor de doctrinas filosóficas, lo más novedoso del paso de la filosofía a las humanidades, de una filosofía más adjetiva que sustantiva.