

9. Pág. 4.

acuerdo tras acuerdo, proceso tras proceso, cada vez más proponen todos el mismo programa y los mismos servicios». ⁹ Así pues, el volumen tiene partes interesantes, sobre todo la afortunada comparación entre *Google* y la sofística, pero queda la impresión de que su catálogo de denuncias no está fundado en un conocimiento exhaustivo de lo que suponen y cómo funcionan *Google* y la *Wikipedia*.

En fin, la bibliografía sobre Internet y sus contenidos es cada vez más amplia y diversificada. Y es lógico que así sea porque, como ha señalado recientemente Nicholas Carr, la red se está convirtiendo en un medio universal, ese por el que nos llega la mayor parte de la información que recibimos. Y eso tiene varias consecuencias, algunas ciertamente problemáticas. Como indicó Marshall McLuhan hace años, los medios no son canales pasivos, sino que conforman el proceso de pensamiento. ¹⁰

10. Nicholas Carr, «Is Google Making Us Stupid?», *Atlantic Monthly*, julio-agosto de 2008.

Anacleto Pons es profesor de Historia Contemporánea en la Universitat de València.

1. Todos los números entre paréntesis remiten a la paginación de la edición aquí comentada. Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de I+D HUM2006-04051/FISO. Agradecemos a Jaime de Salas y a Francisco Vázquez sus comentarios a la primera versión de este texto.

La filosofía y la manufactura del habitus¹

José Luis Moreno Pestaña

En vísperas del advenimiento de la Segunda República Española, la Federación Universitaria Escolar (FUE) solicitó a Ortega una conferencia. Será en

1936 cuando, *Misión de la Universidad*, el resultado, sea publicada en Revista de Occidente. La edición que comento, preparada por Jacobo Muñoz, permite al lector calibrar la intensidad de dicha intervención. Intensidad, vital y política, pues en ella vemos a Ortega

apostando por las posibilidades históricas que se abrían: «No saben bien ustedes, los jóvenes, la suerte que han tenido: llegan a la vida en una ocasión magnífica de los destinos españoles, cuando el horizonte se abre, y muchas, muchas grandes cosas van a ser posibles, entre ellas un nuevo Estado y una nueva Universidad» (84). Intensidad, también, intelectual, pues la intervención de Ortega capta procesos y propone acciones que siguen estimulando a debatir más allá del momento que la vio emerger. El lector comprende el elogio de Manuel Sacristán (1985: 109) al considerar el texto no sólo como «un ensayo insuperado en la literatura de lengua castellana sobre el tema, sino probablemente uno de los escritos ideológicos más claros, sólidos y coherentes de la abundante bibliografía mundial sobre el tema».

Misión de la Universidad se organiza en torno a dos momentos de tensión. El pri-

Ortega y Gasset
Misión de la Universidad



José Ortega y Gasset
Misión de la Universidad
Edición e introducción de
Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca
Nueva, 2007, 171 págs.

2. No es este el lugar para mostrar cuánta deuda con el ensayo de Ortega tiene el famoso trabajo de Manuel Sacristán (1984: 356-380) «Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores» publicado en 1968. Sacristán hizo en 1953 este vibrante homenaje a Ortega: «Una tradición venerable distingue entre el sabio y el que sabe muchas cosas. El sabio añade al conocimiento de las cosas un saber de sí mismo y de los demás hombres, y de lo que interesa al hombre. El sabedor de cosas cumple con comunicar sus conocimientos. El sabio, en cambio, está obligado a más: si cumple su obligación, señala fines. De todos modos hay que señalarlos: poniéndolos fuera de la vida de cada hombre, sin tomar en cuenta los trabajos de éste por alcanzarlos y dando por bueno su logro casual, o preocupándose, más por su consecución, a que los hombres se lo propongan. Esta última fue la preocupación de Sócrates, que su nieto Aristóteles expresó de este modo: "Seamos como arveros que tienden a un blanco". Tal es la divisa de Ortega. Cuando el sabio enseña así los fines del hombre más que enseñar cosas lo que enseña es a ser hombre. Enseña a bien protagonizar el drama que es la vida, a vertebrar el cuerpo que es la sociedad, a construir el organismo que es nuestro mundo, a vitalizar todo lo que es la vida común desde el contacto al lenguaje. Todo lo que ha enseñado Ortega en su socrática lección explicada a lo largo de 53 años. Su obra, además de enseñar cosas, enseña a vivir y todo lo que el vivir conlleva (ahí están sus escritos políticos); hablar —él ha recreado la lengua castellana—, amar —en Alemania los estudios "Über die Liebe" son regalo de primavera—. En suma, Ortega ha cumplido respecto a los españoles una función tan decisiva como la que cumplió Sócrates respecto a los griegos» (Sacristán, 1984a: 13-14).

mero, que tiene que ver con la preocupación de la filosofía por sus fronteras, nace del esfuerzo por asegurar un espacio a la filosofía en debate con las ciencias y con los saberes profesionales.² El segundo, con las dificultades de transmisión del capital cultural. Este espacio de tensión se especifica en dos temáticas omnipresentes en el texto y en buena parte del pensamiento de Ortega —como muestra Jacobo Muñoz (33-35) en la presentación de la obra—: el problema de la definición de los estándares culturales básicos (que deben transmitirse a las generaciones que nos suceden y al conjunto social) y el problema del dominio y de sus formas. El primer momento sitúa al texto y a su autor en el corazón de la tradición filosófica, por así decirlo, corporativa. El segundo momento lo coloca dentro de un espacio social determinado y de un conjunto de conflictos, de las elites consigo mismas, y de estas con los grupos sociales subordinados.

LA LUCHA DE FRONTERAS DE LA FILOSOFÍA

A precisar qué es la cultura, ayuda diferenciarla de la ciencia y de las profesiones. La cultura consiste en poseer las ideas que marcan el propio tiempo y sin ellas, los individuos son incapaces de mantener criterios de excelencia. Las ideas que marcan el propio tiempo, no son las ciencias o los saberes en su conjunto, sino una síntesis filosófica de lo más importante de éstos. Gracias a esta síntesis, los individuos saben a qué atenerse. Para Ortega, resulta posible comprender los principios de la actividad científica incluso si se es técnicamente un lego. Hace falta un talento para hacerlo; un talento que no es científico, sino integrador —ese talento sinóptico que Ortega (2005a: 424) echaba de menos en España—. La síntesis pedagógica permite a un hombre estar a la altura de los conocimientos de su época incluso si le resulta imposible comprender los procesos de generación de los mismos. Para esa empre-

sa, para ofrecer una figura de conjunto de su propia actividad, los científicos no son especialmente aconsejables, insiste Ortega: porque la ciencia vive de problemas y de hallazgos provisionales, de conclusiones revisables; la cultura, sin embargo, requiere criterios claros para abrirse camino en la existencia. Dicha experiencia precaria de la verdad, hace al científico un individuo extraño y maniaco, «monje moderno [...], un monstruo, un maniático, cuando no un demente» (121). Contra esa tendencia excesiva, *En torno a Galileo* defenderá una simplificación de la excesiva complicación científica como condición para salvar la significación cultural de la ciencia (Ortega y Gasset, 2006: 458).

Incluso los mejores de los científicos, como el propio Einstein le confesó a Ortega (2005b: 523), son hombres sectoriales, virtuosísimos en cuestiones técnicas —o profesionales— y, a menudo, zotes incorregibles para el resto. La ciencia moderna, mecanizada y por ello, susceptible de acoger a hombres mediocres —asunto que había tratado Ortega (1976: 141) en *La rebelión de las masas*— que alcanzan su éxito entregándose a los engranajes de los dispositivos científicos, es incapaz de comprender las condiciones de posibilidad de su propia actividad. Como hombre especializado, no comprende cuáles han sido las condiciones civilizatorias que han promovido su profesión y su ciencia. En cualquier caso, Ortega, que llama a «humanizar al científico», observa que estos, ya lo están haciendo por reclamos procedentes de los conocimientos que cultivan (135).

En lo que respecta a las profesiones, Ortega insiste en separarlas de las ciencias, aunque se nutran de ella. Por dos razones; una, porque la intervención de un profesional es asunto de razón práctica y no teórica: los mejores saberes no contienen ninguna regla de aplicación; ésta siempre requiere elecciones morales, sociales y políticas; dos, porque el profesional debe sa-

ber el contenido de múltiples ciencias, pero sólo lo necesario para ejercer su función. Sólo el utopismo –«pedagogía de Onan» (122)– puede quererlo convertir en un investigador de punta. Ortega –con un realismo refrescante que el lector, esté cerca o lejos de él, agradece– explica que las profesiones proporcionan identidad laboral a la mayoría de los burgueses y, dado el dominio de clase de la burguesía, la sociedad necesita que los profesionales sepan, además de su oficio, mandar. Ortega aclara: si mañana gobiernan los obreros, estos también necesitarán mandar. Y el grupo social que mande, sólo puede hacerlo si se encuentra a la altura de los saberes de su tiempo. Sin plan filosófico, dice Ortega, la falta de excelencia vital de los individuos se derramaría por encima de una posible excelencia profesional. Y lo harían en todos los ámbitos donde debiera sentirse el temple de un individuo: «Sus ideas y actos serán ineptos, sus amores, empezando por el tipo de mujer que preferirá, serán extemporáneos y ridículos; llevará a su vida familiar un ambiente inactual, maniático y mísero, que envenenará para siempre a sus hijos, y en la tertulia del café emanará pensamientos monstruosos y una torrencial chabacanería» (105). Es el signo mismo del imperio de las masas, cuyo modo de vestir y de gozar, había insistido Ortega (1976: 60-73) poco antes de *Misión de la universidad*, delataba la falta de gusto del advenedizo, de quien desea la experiencia de las elites sin estar subjetivamente a la altura.

LA LUCHA CONTRA LA CHABACANERÍA Y LA TRANSMISIÓN DEL CAPITAL CULTURAL

¿Qué significa la «chabacanería» para Ortega? La falta de forma, individual y colectiva –y son las minorías en forma las que cambian la historia–. Forma, para hacer, como el buen deportista, aquello que se ha elegido hacer y que se puede hacer.

Forma, para controlar la variedad de impulsos y convertir sólo algunos de ellos en motivos para la acción. Forma, para disciplinarse e intentar conseguir los objetivos que guían tales motivos (89). La capacidad de estar o no en forma pertenece tanto a los individuos como a los grupos. Los individuos se abandonan a la vulgaridad, incapaces de comprender que la mejor herencia se dilapida si no se la cultiva y que los mejores objetivos no sólo requieren el trabajo de desearlos sino de consagrarse a lograrlos. «Nuestra vida no nos es dada ya hecha, sino que vivir es, en su raíz misma, un estar haciendo nuestra vida. [...] El humilde Sancho lo sugería a toda hora: “Si te regalan la vaquilla tienes que correr con la soguilla”». Los grupos sociales, como los individuos, se relajan y son incapaces de convertirse en vectores de la vida ciudadana.

El problema se planteaba en *España invertebrada*. Allí, Ortega se lamentaba de la petulancia de unas masas que no se dejaban cultivar por los mejores de los individuos. La ausencia de una «minoría directora» reconocida impedía que los mejores recibiesen la fe necesaria para mandar (nótese que Ortega, e insisto en la frescura de su realismo, considera que toda creación de excelencia reposa en la plusvalía, por así decirlo simbólica,³ obtenida por el excelente de los no excelentes). El entusiasmo de las masas en sus propias capacidades les impide rendirse ante la excelencia de los mejor dotados. A nivel político, haciéndose ingobernables a causa de la infinita suspicacia sobre los dirigentes, a nivel social, permitiendo que aquellos que deberían aprender se pongan a enseñar. Ortega (2005a: 482) insiste en que semejante turba antielitista solivianta a todas las clases sociales: «En la misma sociedad aristocrática acontece lo propio. No son las damas mejor dotadas de espiritualidad y elegancia quienes imponen sus gustos y maneras, sino, al revés, las damas más abur-

3. Plusvalía simbólica –la dinámica de extracción y explotación describe bien las exigencias de Ortega respecto a su público– pues, para crear, se necesita un público que confirme, una red intelectual con la que conectarse y un conjunto de problemas sobre los que definirse: sin ellos, un intelectual se aboca al bloqueo creativo. El trabajo del intelectual resulta de una donación colectiva (de confianza, reconocimiento –a veces en forma de polémicas–, fama, de medios materiales que permitan pensar y publicar...). Sobre la importancia de las redes de interacción ritual en la creación filosófica y en la energía emocional del productor intelectual, véase la discusión de la teoría de la obra maestra de Randall Collins en Moreno Pestaña (2007) y la nota de respuesta del propio Collins (2008).

guesadas, toscas e inelegantes, quienes aplastan con su necedad aquellas criaturas excepcionales». La chabacanería es el imperio de las masas; esto es, la falta de los hábitos adecuados a cada clase. Porque cada clase, cuando no cumple con el modo de ser que le reclama Ortega, se degrada en masa; no se encuentra al nivel de la herencia que recibe, se comporta como los «señoritos satisfechos» (Ortega, 1976: 130-131) que dilapidan la fortuna que les ha tocado en suerte –sería necesaria una economía de las descripciones concretas de Ortega y de la sublimación de dicha experiencia sociográfica, utilísima para comprender su universo social concreto, en ley sociológica–.⁴ Hábitos, de mandar, de obedecer; de conferenciar, de aplaudir al conferenciante; de escribir, de leer lo que se ha escrito; de saber qué mujer conviene, de elegirla por encima de los impulsos... La cultura media permite abrochar tales hábitos en conflicto, disciplinarlos y permitir que se reúnan, sin escisiones internas, en el conjunto social. La universidad debe inculcar dichos hábitos. Una universidad que Ortega considera –y es algo que debería hacer pensar a los profetas del Apocalipsis educativo que recorren las tribunas periódicas– poblada por estudiantes que no hacen «cuerpo» de las exigencias institucionales (116). Cuando se piensa qué alumnado tenía Ortega, se comprende que este discurso recurrente es síntoma más de profesores insatisfechos con su mercado de estudiantes, que de una degradación objetiva del sistema educativo y de las normas de comportamiento.⁵

UNA FACULTAD DE SÍNTESIS

La cultura, señala Ortega, aquella que proveerá de hábitos que permitan mandar y sostenerse ante la tentación de chabacanería, puede nacer de un trabajo sintético que coloque a los seres humanos a la altura de su tiempo. En cinco áreas del saber: Física, Biología, Historia, Sociología y Filosofía. Una

Facultad de Cultura constituiría el núcleo de toda la enseñanza superior. En ella, el estudiante obtendría las ideas apropiadas al tiempo de cada una de las materias y tan solo de modo que las pudiese aprender. La falta de pedantería de Ortega y la autenticidad con las que habla de los objetivos de la educación superior son, sin duda, una de las razones por las que partes de este ensayo sobreviven, y muy bien, a su tiempo y a las ideas de conjunto de su autor. Un estudiante, insiste, debe trabajar sobre una materia asimilable y ordenada. Los científicos –y los grandes creadores en general– suelen ser pésimos profesores porque, entretenidos en su trabajo y absorbidos por problemas esotéricos, «sienten la enseñanza como un robo de horas hecho a su labor de laboratorio o archivo» (136). Se convierten, explicó Ortega (2005c: 563) en *El tema de nuestro tiempo*, en hombres extravagantes, incapaces de adaptarse a la masa con la que se comunican, tan singulares que son estériles.

Ortega considera que con tales síntesis los seres humanos quedarían a la altura de su tiempo. Por un lado, esta idea supone que existe una cultura común a un tiempo, cuando más bien cabe pensar que esa homogeneización de calendario (solidaria en el pensamiento de Ortega de conceptos epocales insuficientemente definidos como el de «generación») es profundamente artificiosa. Por otro lado, como señala Jacobo Muñoz en su excelente introducción, el nivel de complejidad de las ciencias vuelve el oficio de sintetizador en empeño vano y, como diría Ortega, utópico. Las diferentes culturas científicas, especializadas, pero también los distintos modos de concebir el mundo, no se dejan ordenar en un tejido común. Las distintas subculturas, insiste Jacobo Muñoz, están aquí para quedarse, «sencillamente porque no tenemos otra cosa que una acumulación discontinua de subculturas, cuyos contornos se desdibujan una y otra vez, sin sutura posible, y cuyo desarrollo futuro queda fuera de toda previsión

4. Sobre la extendida tendencia –común a la literatura y al ensayismo pretencioso– a adquirir con algunas «monedillas sociográficas» un verdadero «botín sociológico» véase Passeron (2006: 344).

5. Sobre la pérdida de nivel educativo, es de lectura obligada –su promoción, entre tantísima demagogia extremosa, se convierte en una obligación ciudadana– el excelente texto de José Saturnino Martínez (2005: 66-73).

razonable» (41). Por fin, y sería la tercera razón, aún acordándose –con entusiasmo, en mi caso– con Ortega en que la jerga científica entorpece la transmisión del conocimiento y que una buena deflación terminológica puede venir acompañada de enriquecimiento semántico, parece sumamente difícil conceder que el buen entendimiento de un resultado, o de una síntesis, pueda realizarse sin comprender los procedimientos por los que se ha concluido aquello que se sintetiza. Una cultura científica sin comprensión de las operaciones que justifican sus resultados, quedando éstas operaciones abrigadas en una incomprendible caja negra, sólo puede fomentar la superstición cultivada y constituir un pobre freno a la tendencia, constante en las ciencias humanas, a meter de matute mala ideología con apariencia técnica.

José Luis Moreno Pestaña es profesor de Filosofía en la Universidad de Cádiz.

Referencias bibliográficas

- COLLINS, R. (2008): «Comentario sobre la vida personal y la enfermedad mental de los filósofos», *Revista Española de Sociología*, nº 9.
- MARTÍNEZ, J. S. (2005): «Dos reflexiones sobre el sistema educativo español: el nivel educativo no cae, y las clases sociales sí existen», *El Viejo Topo*, nº 213, noviembre.
- MORENO PESTAÑA (2007): «Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía», *Revista Española de Sociología*, nº 8.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1976): *La rebelión de las masas*, Madrid, Austral.
- (2005a): «España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos», *Obras completas. Tomo III. 1917-1925*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset.
- (2005b): «Con Einstein en Toledo», *Obras completas. Tomo III. 1917-1925*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset.
- (2005c): «El tema de nuestro tiempo», *Obras completas. Tomo III. 1917-1925*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset.
- (2006): «En torno a Galileo», *Obras completas. Tomo VI. 1917-1925*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset.
- PASSERON, J.-C. (2006): *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, París, Albin Michel.
- SACRISTÁN, M. (1984a): «Homenaje a Ortega», *Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria.
- (1984b): «Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores», *Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria.
- (1985): «La universidad y la división del trabajo», *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelona, Icaria.

Para el libro blanco del comunismo en el siglo XX

José Luis Moreno Pestaña

Fuera de Italia el nombre de Rossana Rossanda empezó a ser conocido en 1969 a raíz de la expulsión del partido comunista italiano del grupo *Il Manifesto*. Desde entonces, y a lo largo de cuarenta años, su nombre ha quedado asociado a esta publicación, sin duda la más singular de las aventuras político-culturales del comunismo crítico en la segunda mitad del siglo XX. Singular porque, sin llegar a constituir



Rossana Rossanda
La muchacha del siglo pasado
Traducción de Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Foca, 2008,
446 págs.

propriadamente un partido político comunista, Rossanda y sus compañeros de *Il Manifesto* han estado constantemente presentes, con sus análisis e intervenciones, en todos los acontecimientos políticos, socio-económicos y político-culturales de importancia para la izquierda revolucionaria en el mundo.

Para valorar en sus justos términos lo que ha sido esta aventura hay que tener en cuenta que hacia 1968 los comunistas se dividían por así decirlo en dos: los que pensaban que fuera del partido no había «salvación» (en términos cuasi religiosos) y los que estaban convencidos de que fuera del partido no había acción posible, al menos eficaz, para cambiar el mundo en un sentido socialista de acuerdo con los intereses de aquellos que se suponía que habían de ser sujeto de la revolución, los proletarios, los obreros de la industria. Hoy esto suena raro, pero sólo prestando atención a aquellas convicciones se puede entender bien el impac-