

# El estado de la cuestión

## Un centenario a debate ¿Qué ha aportado a la filosofía española la celebración del centenario de Ortega y Gasset?

Jorge M. Ayala

### *Introducción*

El año 1983 pasará a la historia de la cultura hispánica como el "año de Ortega y Gasset". El centenario del nacimiento del filósofo madrileño suscitó en España innumerables actos culturales en su honor; incluso llegó a oscurecer otras efemérides como la del centenario de la muerte de Marx. Pero las luminarias de aquellas celebraciones se fueron apagando paulatinamente para el gran público, quedando, sin embargo, para los estudiosos de nuestra cultura filosófica, un importante conjunto de publicaciones en forma de monografías, de artículos de revista, de Actas, etc., que están esperando aún una valoración crítica. Cuantitativamente hablando, el resultado ha sido espectacular, y de ello da fe la reciente bibliografía publicada por la revista *Aporía* (1), en la que se recoge la casi totalidad de los estudios publicados en torno al primer centenario. Por supuesto, tal bibliografía no recoge las últimas publicaciones.

Transcurridos, pues, tres años desde el inicio de aquellas celebraciones, considero llegado el momento de acometer una primera aproximación crítica al conjunto de dichas publicaciones. Arrastrados por el caudaloso río de la bibliografía orteguiana ocasionada con motivo del primer centenario, bajan revueltos gran cantidad de libros, ensayos, artículos cuyo destino inexorable será el de perderse en el fondo del olvido debido a su falta de originalidad o a su falta de sentido crítico. Pero, arrastradas por las mismas corrientes, bajan también algunas obras que en modo alguno conviene que se pierdan en el olvido o que puedan correr el riesgo de no ser valoradas como merecen. Tales obras están marcando en estos momentos el nivel máximo alcanzado por los estudios

---

(1) *Aporía*, Nº 21-24, 1983-4. Pág. 165-78.

orteguianos, y, sobre todo, están indicando certeramente al futuro investigador el camino a seguir.

Con este Estado de la cuestión, no trato de añadir un título más a la ya extensa bibliografía orteguiana sino ofrecer una valoración de lo publicado con motivo del centenario o en torno a los años inmediatos y posteriores al centenario, de manera que, al mismo tiempo que señalo el estado actual en que se encuentran las investigaciones sobre la obra orteguiana, sirva también para marcar las diferencias observadas respecto a celebraciones anteriores y, en general, respecto al nivel teórico de las investigaciones hasta el año 1985 inclusive.

### 1. *Visión retrospectiva*

Al margen del valor intrínseco de los estudios orteguianos, publicados con motivo de su primer centenario, empezamos destacando el talante intelectual con el que han sido tratados los distintos temas: con desapasionamiento y con objetividad; dos características que Ortega siempre había echado de menos en los hábitos mentales de los españoles de su tiempo. Afortunadamente, nuestra realidad cultural es tan distinta de la que él conoció que nos atrevemos a pronunciar las palabras que Ortega habría deseado decir en su tiempo: los españoles ¡por fin! han alcanzado "nivel": político, social, filosófico etc. El desapasionamiento es prueba fehaciente de que el rigor metódico ha entrado a formar parte de nuestras maneras de pensar, y de que antepone el deseo de objetividad a toda otra actitud que conlleve partidismo, extremosidad o fideísmo, incluso ante un pensador tan polémico como Ortega y Gasset. Por esto, la celebración de este centenario ha contribuido enormemente a clarificar la imagen intelectual y política de Ortega porque, ante todo, ha predominado el deseo de conocer el pensamiento de Ortega en su más pura objetividad, dejando atrás para siempre ese conjunto macabro de pseudo-imágenes, de caricaturas y de liturgias a través de las cuales se nos daba a conocer su pensamiento. "No sé si algunas interpretaciones de Ortega, muchos de los esquemas que sobre él se repiten, el entramado trivial que tanto sus defensores como algunos de sus viejos y absolutamente absurdos detractores manipulan, pueden haber contribuido a un cierto silencio que cayó sobre él en estos últimos decenios... Confieso que nuestros dioses intelectuales fueron otros. Pero lo que tuvo una justificación por la misma miseria cultural de los últimos tiempos, es hoy ya no sólo un anacronismo, sino una incomprensible torpeza intelectual" (2).

La historia de las actitudes ante Ortega nos muestra que aproximadamente hasta los años 1980, han predominado visiones coyunturales, sujetas a los vaivenes políticos. Ortega fue, ante todo, un pretexto para justificar actitudes políticas o inquisitoriales: unas veces, Ortega era encumbrado como baluarte de

---

(2) E. LLEDO, *El País*, 7 mayo 1983.

modernidad frente al arcaísmo cultural de la Universidad oficial; otras veces, convenía destacar en Ortega su veta liberal y antipopular; finalmente, tampoco faltaron quienes veían en Ortega más a un estilista que a un filósofo. Se trataba, pues, de posiciones personales, en el fondo indiferentes a su filosofía, y sólo excusables por la difícil situación político-cultural por la que atravesaba España. Con todo, hay que reconocer también la existencia de algunas meritorias excepciones que pusieron el contrapunto a esa larga sinfonía de reacciones entre hostiles y reverentes "Explícitamente, del artículo de Pedro Lain 'Los católicos y Ortega', modelo de prudencia y de espíritu de justicia, se desprende que las páginas del P. Ramírez distan mucho, por desgracia, de la crítica benévola y objetiva, que, según él nos dice, pretendía... Benevolencia también... pero sobre todo objetividad es lo que yo he querido traer aquí" (3).

Actualmente resulta ya intolerable el mantenimiento de actitudes acríicas, defensivas u ofensivas. Ortega está ahí para ser analizado: En cuanto filósofo, Ortega ofrece un nivel de originalidad que necesita ser contrastado con el de otros filósofos; en cuanto pensador español, el pensamiento de Ortega forma parte de nuestra cultura, y la mejor manera de superarlo no es desechándolo sino asimilándolo. "Antes de sobrevalorar o de desvalorar, lo primero que hay que hacer es valorar. Hacer con Ortega lo que se ha hecho, no se hace con Kant, con J.S. Mill, con Dilthey, con Husserl. Ninguno de los cuales, estoy seguro, se sentiría irritado porque alguien, más tarde y con distinta perspectiva histórica y filosófica, procediera a un examen y a una crítica de su pensamiento sin mengua de la diferencia a que cada uno y todos son acreedores" (4). Basta observar el nivel teórico que presentan las últimas publicaciones sobre Ortega para percatarse de que la bibliografía orteguiana ha cambiado de dirección con respecto a la que venían marcando sus discípulos y epígonos pertrechados en la idea del "orteguismo", es decir, radicalidad y originalidad absolutas del sistema filosófico de Ortega. "En Ortega, Circunstancia y Vocación, se presenta una filosofía original, rigurosa e inequívocamente formulada, coherente e irreductible a ninguna otra conocida" (5). Esta interpretación de Julián Marías choca evidentemente con las palabras de Ortega: "He continuado años y años sumergido en la ciencia alemana hasta casi ahogarme" (6). El mito de la originalidad ha bloqueado a muchos discípulos de Ortega el camino de una verdadera investigación. "A Julián Marías le pasa con el pensamiento orteguiano lo que, según el maestro, les pasaba a los neokantianos con Kant: que no exponían a Kant sino que lo fulminaban, lo suponían conocido e intocable" (7). J.L. Aranguren, en pleno fragor de la tormenta entre orteguianos y antiorteguianos señaló con

---

(3) J.L. ARANGUREN, *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid 1958. Pág. 7.

(4) J. FERRATER MORA, *El País*, 7 mayo 1983.

(5) J. MARIAS, *Ortega: Las trayectorias*. Alianza, Madrid 1983. Pág. 33.

(6) VIII, 20.

(7) C. MORON ARROYO. *El sistema de Ortega y Gasset*. E. Alcalá, Madrid 1968. Pág. 28.

magistral tino por dónde pasaba la trayectoria que podía poner fin a tantos desaguisados interpretativos: "Una obra filosófica no es nunca un orbe cerrado que pueda ser estudiado haciendo abstracción de la circunstancia histórica en que ha surgido, de los sistemas que en ella han influido positivamente y de aquellos otros frente a los cuales se ha levantado, así como de los esfuerzos filosóficos cumplidos paralelamente en el orden cronológico" (8). En otras palabras: Ortega no es comprensible sin la radicación de su pensamiento en sus fuentes y estímulos. Para comprender una filosofía no basta con ofrecer el término de ese largo recorrido que sigue todo filósofo; el final sólo es comprensible plenamente, incorporando su inicio, su lento emerger y desarrollarse en contacto con otros filósofos. Por eso, ofrecer el raciovitalismo como síntesis de la filosofía orteguiana equivale a ofrecer una bella fachada pero separada de sus pilares y cimientos sobre los que se apoya. No negamos que sus discípulos aciertan cuando expresan su pensamiento definitivo, pero no es posible hacerse cargo de la filosofía orteguiana sin tener en cuenta su evolución. La renovación bibliográfica sobre Ortega arranca precisamente de estos supuestos: Ortega no es un Robinson en el desierto cuya filiación se desconoce en absoluto, o cuando se conoce no se constata debidamente (9).

## 2. *Obras Completas de Ortega y Gasset*

En la actualidad, el investigador de Ortega tropieza con una lamentable dificultad por lo que supone de desidia cultural respecto de un pensador de la talla de Ortega: la falta de sus Obras Completas. Por más que sus legítimos herederos hayan completado en 1983 las "incompletas" obras de Ortega con un nuevo volumen, quedan aún muchos interrogantes que sólo a ellos toca responder: ¿con estos doce volúmenes, tenemos ya la totalidad de la obra de Ortega? ¿Cuál es, por ejemplo, la situación de la correspondencia de Ortega de la que se ha publicado solamente una parte? Pues bien, estos interrogantes necesitan inexcusablemente una aclaración, porque Ortega ha pasado a ser patrimonio común de la cultura española y, por tanto, ha dejado de ser propiedad de grupo alguno. Mientras no se resuelvan los interrogantes que giran en torno a los escritos de Ortega, nos veremos abocados a tener que tropezar con declaraciones tan inauditas como las que hace el prestigioso investigador de Ortega, el profesor Nelson R. Orringer: "No se han publicado todos los escritos de Ortega, y ¿quién sabe si una futura publicación suya no dará al traste con mi idea de él? Si en mi búsqueda de fuentes me he limitado a las encontrables en la biblioteca de Ortega, no se me escapa que en otros rincones y escondrijos del mundo hispánico y del germánico, esperan su turno para la comparación textos que Ortega ha podido consultar y yo no. Debo decir que la familia de Ortega ha puesto a mi disposición cuantos libros del filósofo yo pudiera desear ver, pero

---

(8) J. L. ARANGUREN, *ibid.*, pág. 8-9.

(9) C. MORON ARROYO, *ibid.*, pág. 8.

que otros muy próximos a la familia me han escamoteado nada menos que la edición de *Ser y tiempo* leída y probablemente acotada por Ortega. Nuestros conocimientos de este pensador no pueden avanzar si permanecemos ignorantes de sus reacciones más espontáneas a Heidegger” (10).

En vida de Ortega se inició la publicación de sus O.C. (1932). En el año 1946 aparecieron los seis primeros volúmenes, y en ellos se distribuían los escritos de Ortega según un criterio temático muy simple: filosofía, ciencia y literatura. La política quedaba excluida por razones de censura. Una vez fallecido Ortega (1955), se añadieron tres volúmenes más (1961-2), y en ellos se recogió la “obra póstuma” junto con una serie de textos referentes a los cursos universitarios. En el año 1969 se añadieron otros dos volúmenes en los que se incluían los textos políticos. El resultado que ofrecían estos once volúmenes era desconcertante para el investigador porque se reducían a una yuxtaposición de escritos sin ningún criterio ordenador. Incluso el índice de nombres y de conceptos publicado al final de la primera edición del noveno volumen, dejó pronto de ser utilizable debido a que los distintos volúmenes fueron reeditados por separado y con paginaciones diferentes de las que tenían en su primera edición. Así han permanecido los once volúmenes hasta el año 1983 en que se vuelve a añadir un volumen más. En total son doce volúmenes cuya única particularidad es la de haber recogido las mejoras introducidas en las ediciones de la Colección El Arquero y de Alianza, más la publicación de otras obras que con anterioridad habían sido publicadas por separado. Las esperanzas puestas en la publicación de unas O.C. en las que, a falta de una edición crítica en sentido riguroso, al menos estuviera hecha con criterios objetivos y explícitos se han visto defraudadas. El mejor homenaje que se podría haber tributado a Ortega en el año de su centenario hubiera sido la publicación de unas verdaderas O.C. “Sin embargo, todo se limitó a una reimpresión con todos los defectos de los once volúmenes ya conocidos, cuya azarosa dispersión quedaba así consagrada, y la edición de un nuevo volumen. Al final, lo que queda es idéntico embrollo, pero con un tomo más en la colección” (11). Mientras perdure esta anómala situación, el estudioso de Ortega se verá obligado a rastrear en las revistas la eventual publicación de escritos inéditos o escritos desconocidos que fueron publicados sin firma en los periódicos de su época (12).

---

(10) Teorema, XIII, 3-4, 1983. Pág. 572.

(11) A. PINTOR-RAMOS, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 1984. Pág. 650.

(12) R. SENABRE, “Textos desconocidos de Ortega y Gasset, Letras de Deusto, N<sup>o</sup> 26, 1983. Pág. 211-9.

F. DIAZ CERIO, “Dos ejercicios escolares inéditos de Ortega y Gasset”, *ibid.*, Pág. 221-9.

Revista de Occidente, “Joaquín Costa-Ortega y Gasset: Tres cartas inéditas de Ortega y Gasset”, N<sup>o</sup> 48-9, 1985.

V. ROMANO: *José Ortega y Gasset publicista*, Akal, Madrid 1976. Incluye un índice cronológico de la producción de Ortega, incluida su producción inédita.

A. ELORZA, *La razón y su sombra*, Anagrama, Barcelona 1984. Incluye gran parte de la correspondencia privada de Ortega.

### 3. Variedad temática y nivel crítico de las nuevas publicaciones

La producción bibliográfica en torno a la obra de Ortega alcanzaba ya en el año 1971 unas proporciones inusuales respecto a cualquier otro filósofo en el mismo período de tiempo (13). Muchas de esas publicaciones estaban escritas en tono venerativo, defensivo, o en tono vejatorio. Pero no vamos a detenernos aquí a recordar nombres y estériles polémicas definitivamente superadas a medida que el nivel del discurso filosófico en España se ha ido homologando con las otras corrientes del pensamiento europeo (14). Atrás han quedado también aquellos nefastos intentos por escolasticizar un pensamiento tan abierto y provocador como el de Ortega; un escolasticismo agotado en temas y en intereses teóricos para hacer atrayente a los jóvenes la figura filosófica de Ortega (15).

En la década de los años 70 se inició, aunque de forma muy esporádica, una nueva fase en la bibliografía orteguiana, centrada fundamentalmente en la investigación de las "fuentes" de su pensamiento. La lectura de la obra de Ortega en consonancia con la circunstancia intelectual y vital que le tocó vivir, supuso la vuelta al espíritu y al genuino sentido de su filosofía. Hasta esas fechas se tenían más bien "panoramas" de las corrientes filosóficas que habían podido influir en Ortega, pero no se había logrado un verdadero estudio filosófico y comparativo de Ortega con sus fuentes. Ciertamente que una filosofía no es nunca reducible a sus fuentes, porque sabemos bien que en toda filosofía existe un aspecto de creación, como sucede también en la obra de arte; pero es cierto que sin un conocimiento de las fuentes no es posible llegar a una valoración objetiva de un filósofo. Por esto, la investigación metódica, no sólo general, de las fuentes de la filosofía de Ortega ha sido y sigue siendo imprescindible para ir perfilando la imagen filosófica, política, antropológica, estética de Ortega y Gasset.

La primera monografía que con carácter metódico ofreció la investigación de una fuente de la filosofía orteguiana se debe a Gonzalo Sobejano (16). La empresa era espinosa porque, como se sabe, Ortega cita poco y con escasa precisión. Sin embargo, Sobejano fue siguiendo la presencia de Nietzsche en los escritos de Ortega y señalando las similitudes y desemejanzas entre ambos. Por su parte, Ciriaco Morón Arroyo, profesor de Literatura Española y de Historia de la Filosofía en la Universidad norteamericana de Pennsylvania, planteó de forma metódica y con suficiente amplitud la cuestión de las fuentes orteguianas

---

(13) U. RUKSER, *Bibliografía de Ortega*, Rev. de Occidente, Madrid 1971.

(14) D. ESTEBANEZ CALDERON. *Pensamiento español contemporáneo*. Los Ensayistas, 8-9 (Marzo 1983).

J. L. ABELLAN, *Filosofía española en América (1936-66)*. Ed. Guadarrama 1966.

E. NICOL, *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos 1961.

J. MARIAS, *La Escuela de Madrid*. Rev. de Occidente, 1959.

(15) A. RODRIGUEZ-HUESCAR, *La innovación metafísica de Ortega*. M.E.C. Madrid 1982. Es un intento de ofrecer la filosofía de Ortega "sub specie aeternitatis". Ello no quita mérito a su obra anterior: *Perspectiva y Verdad*.

(16) G. SOBEJANO, *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid 1967.

(17). "Del profundo libro de Morón tiene que partir toda investigación de las fuentes de Ortega. Por desgracia este libro no ha recibido la atención que merece", escribe N. Orringer (18). La poca atención que en su día dedicaron los estudiosos de Ortega al libro de Morón Arroyo no se debe a una falta de valor intrínseco, sino a que en España se estaba acostumbrado a un ensayismo ligero y de poco esfuerzo especulativo. Más grave fue el silencio que sobre esta obra, la más metódica y analítica de las publicadas hasta entonces, guardaron los clásicos del orteguismo, como si tratasen de que pasara desapercibida. "Los que no saben qué es filosofía, comenta Julián Marías, se esfuerzan por buscar de dónde sacó Ortega la suya (se entiende, de Alemania); y buscan en ella todo lo que guarda alguna semejanza con el pensamiento orteguiano. Algunos, más cómodos, no se molestan en estudiar la filosofía alemana, sino que se limitan a buscar, en la biblioteca personal de Ortega, a ver si encuentran en algún libro algo que "suenen" a alguna idea que previamente habían leído en Ortega, y se apresuran a considerarlo como su "fuente", sin pensar en que todas esas fuentes habían estado manando en Alemania libremente, sin que de ellas saliera nada semejante a la filosofía de Ortega" (19). Evidentemente no es éste el sentir de Morón Arroyo, mucho más en consonancia con las palabras de Ortega: "Debo enormemente a la filosofía alemana..."; "No se olvide, para entender lo aquí insinuado, que va dicho por quien debe a Alemania las cuatro quintas partes de su haber intelectual y que siente hoy con más consciencia que nunca la superioridad indiscutible y gigantesca de la ciencia alemana sobre las demás" (20). Tomando por hilo conductor de su discurso el análisis del lenguaje usado por Ortega, Morón va marcando la evolución de la filosofía orteguiana en torno a cuatro fechas que se corresponden con el predominio de una determinada corriente filosófica en cada una de ellas: neokantiana o de Cohen-Simmel (1908-14), fusión del formalismo neokantiano con la teoría de los valores de Scheler (1914-20), fusión del culturalismo con la filosofía de la vida en sentido biológico por influencia de Spengler (1920-7), influencia de Heidegger con el correspondiente cambio del concepto biológico de vida por el de biografía o existencia. Con todo, esta excelente obra de Morón Arroyo queda deslucida debido a su rígido esquematismo, que deja fuera, por ejemplo, a filósofos como Unamuno, Husserl y Nietzsche cuyo influjo e importancia supera al de Spengler. Por otra parte, no se puede olvidar que los influjos son sólo estímulos externos que ayudan a comprender la maduración interna de un pensamiento, pero en modo alguno lo sustituyen.

De Norteamérica llegó también otra obra importante: *Fenomenología y Razón Vital*, del profesor Philip W. Silver (21). Esta obra está centrada en el

---

(17) C. MORÓN ARROYO. *El sistema de Ortega y Gasset*. Ed. Alcalá, Madrid 1968. Pág. 469.

Ibid., *Nivel para una introducción a Ortega*. Cuad. Sal. Fil. 1984. Pág. 541-55

(18) N. R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid 1979. Pág. 18-19.

(19) J. MARIAS, *Ortega: Las trayectorias*, pág. 32-33.

(20) IV, 347.

análisis de la génesis filosófica de *Las Meditaciones del Quijote* (1914), una obra temprana de Ortega pero llena de madurez filosófica. Silver investiga el influjo de la Fenomenología como factor dominante en esta obra orteguiana. Según él, Ortega se despega del neokantismo en el período 1909-14, y de esta forma asume el reto de la fenomenología husserliana. Sin embargo, por influjo de Scheler, Ortega evitó instalarse definitivamente en la conciencia como realidad fundante; de esta manera se anticipó a la dirección que posteriormente tomaron Heidegger, la "fenomenología mundana" del Husserl de "Krisis", y el mismo Merleau-Ponty. La obra de Silver tiene un aspecto positivo: ayuda a contextualizar un período de la vida intelectual de Ortega, aunque, como él mismo reconoce, su obra adolece de rigor metódico: "El presente trabajo es un ensayo de historia "intencional" más que de filosofía" (22). Silver justifica el tono "conjetural" de su obra en la carencia de suficiente documentación para poder enlazar con pruebas textuales el despegue y evolución del joven Ortega durante esos cinco años. Una excusa por la que ha recibido duros reproches de parte de su compatriota y ejemplo de rigor metódico, N. Orringer: "Silver no se sirve de las fuentes alemanas sino de traducciones o de estudios críticos de los mismos. No encontramos las comparaciones sistemáticas que apreciamos en Sobejanø y en Morón Arroyo. A pesar del título de su obra, Silver no toma en cuenta las aportaciones de Geiger y de Schapp. No conoce *Kants Begründung der Aesthetik* de Cohen, ni estudia la psicología de Natorp. Arguye la influencia en Ortega ya en el 1914 de la eidética de Jaensch, no formulada hasta los años 20. No ha hecho el estudio de las fuentes inmediatas de *Las Meditaciones del Quijote*" (23).

Por fin llegamos al año 1979 en que aparece la ya varias veces citada obra de Nelson R. Orringer: *Ortega y sus fuentes germánicas* (24), y que supuso un auténtico aldabonazo para los estudiosos de Ortega. Su argumentación hizo tambalear tanto a los defensores a ultranza de la originalidad absoluta de Ortega como a los todavía reacios en reconocer valor intrínseco a la filosofía de Ortega. Orringer evita en su obra caer en el apriorismo esquemático de Morón Arroyo: "En rigor, al reaccionar contra el entusiasmo de Marías por la originalidad de su maestro, Morón le supone casi siempre menos innovador de lo que indican nuestros propios análisis comparativos"; "Cuando Morón se aproximó a los filósofos alemanes, se puede sospechar que los veía de antemano agrupados

---

(21) PH. W. SILVER, *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Alianza, Madrid 1978. Pág. 177.

(22) N. R. ORRINGER, *ibid.*, pág. 12.

(23) *Ibid.*, pág. 45-46.

(24) N. R. ORRINGER: además de la obra citada, conviene tener presentes estos estudios: "Sobre la historia de la razón histórica en Ortega", *Aporía*, 21-24, 1983-4. Pág. 59-81. "Ortega, discípulo rebelde: Hacia una nueva historia de sus ideas", *Teorema*, XIII, 3-4, 1983. Pág. 543-74. "El Unamuno casticista en *Meditaciones del Quijote*", *Cuad. Sal, Fil.*, 1983. Pág. 37-54. "Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega", C.S.I.C. 1984. "La rebelión de las masas como antropología", *Aporía*, 12, 1981. Pág. 5-22.



alrededor de los cuatro núcleos que él había encontrado en el pensamiento de Ortega. Esta visión acarrea el peligro de recaer en un fácil esquematismo, donde era posible forzar de vez en cuando el sentido de los textos" (25). Los quince años de trabajo escudriñando la biblioteca personal de Ortega y analizando los libros manejados y anotados por Ortega dieron como resultado esta obra en la que su autor sigue la pista de once fuentes alemanas que, según él, influyeron en Ortega durante el período 1910-1930. Estas once fuentes son divididas, a su vez, en cuatro grupos: a) antes de su estancia en Marburgo: Simmel y el filólogo clásico Immisch; b) en Marburgo: Cohen y Natorp; c) el puente con la "fenomenología psicológica" lo constituyen Pfander, Geiger, Schapp, Jaensch; d) relacionados con estos últimos señala a Friedmann, Lucka y Verweyen, fundamental para entender los principales conceptos de *La rebelión de las masas*. Orringer extrema cuanto puede las posibilidades de su método comparativo y filológico, dando ejemplo de rigor metódico y de esfuerzo intelectual. "Cuando sentados en la biblioteca de Ortega nos ponemos a leer sus obras, no escuchamos el monótono "ritornello" de las cuatro etapas aisladas de Morón... de cuatro sistemas en miniatura, unidas con el tenue hilo de un estilo literario. Antes bien, intuimos un proceso continuo, que pasa por cuatro orientaciones filosóficas sin abandonar ninguna por completo" (26). A pesar del carácter definitivo que tienen algunos de sus resultados, Orringer reconoce modestamente la provisionalidad de los mismos: "Con frecuencia hemos descubierto libros más modestamente influyentes en Ortega que los señalados por Morón. Pero no dudamos y hasta esperamos con fervor, que un interlocutor nuestro, al visitar en el futuro la biblioteca de Ortega, revele fuentes de mayor importancia aún" (27). Por nuestra parte, creemos que la provisionalidad no afecta a lo investigado por Orringer, sino a lo que aún queda por investigar, se trate o no de fuentes alemanas. No se olvide que Ortega era un pensador que siempre estaba en la cresta de la ola del saber de su tiempo, lo cual hace suponer que en Ortega existen otras muchas fuentes de inspiración además de los filósofos alemanes contemporáneos. Filósofos como Aristóteles, Kant, Hegel, Leibniz son ciertamente fuentes aún por explorar (28).

La publicación de estas tres obras unos años antes de la celebración del centenario de Ortega, ha contribuido sin duda a elevar el nivel discursivo de los estudios orteguianos a lo largo de estos últimos años. Morón Arroyo, Silver y

---

(25) N. R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, pág. 19-20.

(26) *Ibid.*, pág. 21.

(27) *Ibid.*, pág. 20.

(28) R. FLOREZ "El Hegel de Ortega". *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca 1983. Pág. 253-74. J ECHEVERRÍA, "Ortega como estudioso de Aristóteles y Leibniz", *Teorema*, XIII, 3-4, 1983. Pág. 431-444. A. PEREZ LABORDA, "Ortega: el lugar de las ciencias", *Cuad. Sal. Fil.*, X, 1983, pág. 7-106. M. FARTOS MARTINEZ, "Analogía entre Kant y Ortega y sentido de la filosofía", *Arbor*, 1983. Pág. 69-75. A. GUY. *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles*, Espasa-Calpe, Madrid 1968. N.R. ORRINGER, "La crítica de Ortega a Aristóteles y sus fuentes", *Cu. S.F.* 1984. Pág. 557-98.

Orringer no sólo han planteado a los estudiosos de Ortega una problemática llena de interés y que merece ser continuada, sino que también se han convertido en punto obligado de discusión. Con ello no queremos decir que la búsqueda de las fuentes sea la última manera actual de acceder al estudio de Ortega, sino que la determinación de las fuentes era una cuestión pendiente dentro de la abundante bibliografía orteguiana; más aún, en tanto no se aclare este punto careceremos de la genuina fisonomía mental de Ortega. Afortunadamente constatamos también en España cómo el tradicional trabajo ensayístico, lleno de generalidades y de fórmulas vacías ha sido sustituido por otro tipo de discurso más analítico y más contextualizado filosófica y socialmente. "Establecer relaciones intelectuales donde antes no se veían: he aquí la misión más elevada del historiador de la filosofía" (29). Dejando, pues, aparte aquellas publicaciones en las que ha predominado una lectura plana de sus textos, insípidas glosas sin relieve contextual, vamos a ir comentando o enumerando aquellas otras publicaciones cuyo punto de vista merece ser tenido en cuenta. Dentro del ámbito específico de la filosofía comenzamos destacando la obra del profesor salmantino J.L. Molinuevo: *El idealismo de Ortega* (30). A partir de la idea orteguiana de "¿Cómo salvar a un clásico?", es decir, preguntando si Ortega es o no es una "circunstancia" nuestra y cómo actúa en nuestra vida cultural, Molinuevo analiza la oposición de Ortega al idealismo, oposición que califica de ambigua: primero, porque reduce el idealismo a ciertos rasgos del racionalismo subjetivista; y, segundo, porque Ortega no se libera de ciertos rasgos idealistas tanto en su primera época (idealismo estético, ético y gnoseológico) como en su segunda época (idealismo metafísico), ya que lo que aparece como la salvación del naufragio en las cosas es una interpretación de las cosas a partir del ensimismamiento. Por último, la historia parece disolver incluso la filosofía y sólo queda la salida del heroísmo. Molinuevo se inclina a pensar que en la obra de Ortega, como en la de otros contemporáneos, pervive una herencia idealista. Sin embargo, creo que a pesar de la persistencia de rasgos idealistas, la aplicación de la palabra idealista a Ortega parece excesiva. Pero, se esté o no de acuerdo con la tesis de Molinuevo, no se puede negar que su obra resulta sugerente en bastantes de los aspectos analizados. Otra obra reciente sobre Ortega, pero escrita desde una perspectiva gnoseológica, es la de Sergio Rábade: *Ortega y Gasset, filósofo* (31). Este autor viene ocupándose desde hace bastante tiempo del tema de la razón. Así lo demuestran sus estudios sobre Descartes, Spinoza y Kant. De ahí que en esta obra acerca de la razón vital e histórica de Ortega confluyan los intereses del autor y del filósofo estudiado. Rábade confiesa que se trata de una "introducción" pero que no se queda en un discurso periférico sino que va al meollo. Este libro tiene carácter exclusivamente "expositivo", y en él las únicas

---

(29) Teorema, XIII, 3-4, 1983. Pág. 564.

(30) J. L. MOLINUEVO. *El idealismo de Ortega*, Ed. Bitácora, Madrid 1984.

(31) S. RABADE. *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*. Ed. Humanitas, Barcelona 1983.

citas que aparecen son las palabras de Ortega, para que así, dice Rábade, sea Ortega quien se exponga a sí mismo. No se puede negar a esta obra valor expositivo, pero en cuanto tal, creo que no aporta nada a lo expuesto por otras muchas obras del mismo género. Finalmente, merece una mención el reciente libro de P.J. Chamizo Domínguez: *Ortega y la cultura española* (Ed. Cincel, Madrid 1985). Un ejemplo de cómo un simple libro de divulgación puede convertirse en manos de un experto en un libro "interesante". En él aparece Ortega en diálogo con la actual problemática filosófica.

Los estudios publicados a través de las Revistas han sido variados y desiguales. Las mejores contribuciones pueden ser agrupadas en torno a tres ejes temáticos: filosóficos, ético-políticos y estéticos. Entre las primeras, las filosóficas, destacan los estudios de A. Pintor Ramos, M. Garrido, A. Pérez Festugueres, J.J. Acero, J.L. Pinillos, R. Rodríguez García, V. Muñoz Delgado, M. Alvarez, C. Gurméndez, A.M. López Molina. (32). En el campo ético-político sobresalen los estudios: J.M. Vázquez, Cirilo Flórez, A. Benítez López, M.S. González Gardón, H. Carpintero, F. Alluntis (33). Finalmente, en el campo estético, encontramos algunas aportaciones importantes como las de: J. Caminero, M.L. Amigó, F. Lázaro Carreter, G. Sobejano, M. Maceiras, N. Rodríguez Rial (34).

---

(32) M. GARRIDO, "El yo y la circunstancia", *Teorema*, XIII, 3-4, 1983. Pág. 309-43. A. PINTOR RAMOS, "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri", *Cuad. Sal. Fil.*, 1983. Pág. 55-78. *Ibid.*, "Maz Scheler en el pensamiento hispánico", *Rev. de Occidente*, Agosto 1974. Pág. 42. *Ibid.* "La antropología filosófica, disciplina problemática. Heidegger y Ortega frente a la posibilidad de la antropología". *Estudios*, 1973. Pág. 204. A. PEREZ FESTUGUERES. "El tema de la orientación radical en *Unas lecciones de metafísica*", *Teorema*, *ibid.*, Pág. 385-405. J. J. ACERO. "La doctrina del conocimiento simbólico en Ortega". *Teorema*, *ibid.*, Pág. 445-93. J. L. PINILLOS. "Las investigaciones psicológicas de Ortega". *Teorema*, *ibid.*, Pág. 495-503. R. RODRIGUEZ GARCIA. "Ortega y la noción de ser", *Anales del Seminario de Metafísica*, 1983. Pág. 35-49. V. MUÑOZ DELGADO. "Ortega y Gasset y el proyecto de una lógica de la razón vital", *Actas del III Seminario*. *Ibid.* Pág. 321-53. M. ALVAREZ. "La verdad como contemplación en Ortega". *Actas del III Seminario*. *Ibid.* Pág. 275-97. C. GURMENDEZ. "Ortega y la antropología", *Teorema*, *Ibid.* Pág. 407-10. A. M. LOPEZ MOLINA. "La experiencia filosófica en Ortega y Gasset". *Anales del Seminario de Metafísica*, *Ibid.* Pág. 11-34. D. SANCHEZ MECA. "Una hermenéutica del destino humano: El pensamiento antropológico de Ortega", *La Ciudad de Dios*, 1983. Pág. 435-78.

(33) J. M. VAZQUEZ. "La sociología de Ortega". *Actas del III Seminario*. *Ibid.* Pág. 315-20. C. FLOREZ. "Fenomenología y Ciencias sociales: Schütz y Ortega. Filosofía, Sociedad e Incomunicación. Univ. de Murcia, 1983. Pág. 109-30. A. BENITEZ LOPEZ. "El concepto de acción social según Ortega". *Teorema*. *Ibid.* Pág. 502-22. M. S. GONZALEZ-GARDON. "Notas sobre agentes sociales e históricos en Ortega y Gasset". *Cuad. Sal. Fil.*, 1984. Pág. 596-616. *Ibid.* "La filosofía política del joven Ortega desde el neokantismo de Marburgo". *Cuad. Sal. Fil.*, 1981. Pág. 207-30. *Ibid.* "Presencia de algunos temas neokantianos en el joven Ortega". *Cuad. Sal. Fil.*, 1979. Pág. 359-77. H. CARPINTERO. "Ortega y su psicología del hombre-masa", en *Un siglo de Ortega y Gasset*. Madrid 1984. Pág. 117-34. F. AALLUNTIS, "Origen y naturaleza de la sociedad política en Ortega". *Letras de Deusto*, Mayo-Agosto 1983. Pág. 5-17.

(34) J. CAMINERO. "Un orteguiano modo de hacer poesía: Jorge Guillén o la razón poética", *Letras de Deusto*. *Ibid.*, Pág. 79-110. M. L. AMIGO, "Tres vertientes estéticas de "Adán en el Paraíso" de Ortega y Gasset y su influencia en el pensamiento poético de J. Ramón Jiménez". *Letras de Deusto*. *Ibid.* Pág. 61-77. F. LAZARO CARRETER. "Ortega y la metáfora". *Un siglo de Ortega y Gasset*. *Ibid.* Pág. 45-58. *Ibid.*, "Esbozo de una poética de Ortega y Gasset". *Rev. de Occidente*, 48-9, 1985. Pág. 189-209. G. SOBEJANO, "Ortega, narrador", *REv. de Occidente*. *Ibid.* Pág. 161-88. M. MACEIRAS. "Aproximaciones orteguianas al tema del Arte". *Aporía*, 21-24, 1983-4. Pág. 83-107. N. RODRIGUEZ RIAL. "Novas aportacions ao estudo da teoría estética de Ortega y Gasset", *Agora*. Univ. de Santiago de Compostela, 1981. Pág. 283-9.

#### 4. *La Voluntad de Aventura*

Nos queda aún por comentar la obra que, desde mi punto de vista, ha brillado con luz propia y ha puesto el nivel de la exégesis orteguiana en el punto más elevado de toda su extensa bibliografía, de la pasada y de la actual. Me estoy refiriendo a la obra de Pedro Cerezo Galán: *La Voluntad de Aventura* (35). He evitado positivamente mencionar su nombre hasta este momento porque su libro merece una consideración aparte. Una obra de esta naturaleza infunde respeto incluso a los más avezados en el tema de Ortega.

Pedro Cerezo Galán es un filósofo en plena posesión de los registros del saber filosófico. La seguridad que le confiere el saberse conocedor de la historia de la filosofía, sobre todo de la filosofía moderna y contemporánea, le permite declararse sin titubeo ni complejo alguno un "post-orteguiano" en el sentido en que él lo entiende, es decir, como un filósofo español que ha asumido la obra de Ortega y la significación que ella tiene en la filosofía española del siglo XX. La auténtica innovación, escribe Cerezo, vive siempre de lo verdaderamente superado. Y nada puede ser superado si no ha sido críticamente asumido. Los españoles, grandes desmemoriados, corremos el riesgo de estar de vuelta, de puro no haber ido a ninguna parte; de ensayar una existencia "adánica", que cree estar siempre a punto de comenzar, y, sin embargo, se encuentra condenada a repetir lo que ignora. Triste situación de una cultura rapsódica e impresionista, hecha a retazos, vestida andrajosamente a la moda, por no atreverse a llevar un sobrio traje de propia hechura. Decía Ortega que la incapacidad de mantener vivo el pasado es el rasgo verdaderamente reaccionario (36). La razón de tantas fobias y olvidos injustificados ha estribado precisamente en no querer reconocer que Ortega forma parte de nuestra circunstancia cultural, sobre todo de la filosófica. Ortega es un clásico nuestro porque ya no podemos dejar de contar con él. Ahora bien, tan necesario es afirmar su clasicidad como nuestra circunstancialidad desde la que ha de ser asumida la filosofía de Ortega. Por esto, añade Cerezo, "la relectura de Ortega no debe llevarse a cabo con los registros de ayer. Nuestro tiempo tiene su propio nivel intelectual, en el que por fortuna se encuentra ya instalada la conciencia española" (37). En consecuencia, se trata de releer a Ortega para descubrir sus posibilidades teóricas. Nada, pues, de repetir lo que dice Ortega. Y menos aún pretender ser orteguiano. Una relectura sólo es posible cuando un autor es capaz de iluminar situaciones presentes entablando

---

(35) P. CEREZO GALÁN. *La Voluntad de aventura*. Ed. Ariel. Barcelona 1984. No es propiamente un libro sino un conjunto de nueve estudios y un epílogo que tiempo atrás fueron publicados por separado. Sin embargo, la obra guarda unidad interna, pues uno de los objetivos básicos de este libro es mostrar el desarrollo evolutivo del pensamiento orteguiano. Se trata de una obra temática y cronológica. Una apretada síntesis de estas ideas acaba de ser publicada por el mismo Cerezo en la obra colectiva: "Historia del pensamiento filosófico y científico". (Siglo XX. T. III). Dirigida por L. Geymonat, Ariel, Barcelona 1985. Pág. 455-516.

(36) *Ibid.* Pág. 337.

(37) *Ibid.* Pág. 377.

un diálogo fecundo con los actuales métodos de filosofar. Esto es lo que significa asumir críticamente a Ortega. Sus mismas palabras son la mejor invitación a hacer con Ortega lo que él hizo con los demás y lo que hubiera querido que hiciéramos con él: "No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra propia salvación, es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son nuestras pasiones... y nuestros problemas. En vez de hacernos centenarios en el centenario, intentar la resurrección del clásico resumergiéndolo en la existencia" (38).

#### 4.1. Nueva periodización

La nueva lectura que presenta Pedro Cerezo de la filosofía de Ortega comienza estableciendo una nueva periodización de la misma. Para ello, Cerezo se sumerge en el pensamiento orteguiano y desde dentro va detectando el movimiento mismo que lo arrastra. Tras rechazar la división epistemológica propuesta por Ferrater Mora y Morón Arroyo, porque a su juicio tales divisiones no permiten apreciar la evolución interna del pensamiento orteguiano, Cerezo expone una de las tesis básicas de su libro: el pensamiento de Ortega evoluciona al filo del problema de España. Es decir Ortega reflexiona sobre el problema español y esa reflexión es, a la vez, la que hace evolucionar su pensamiento filosófico, al verse impelido a buscar aquellas soluciones teóricas que permitan a España alcanzar el nivel histórico de Europa. Esta evolución la explica Cerezo a través de la dialéctica vida-cultura: España es el problema y Europa es la solución. Se trata de una reflexión sobre la cultura española en la que Cerezo va señalando las cuatro etapas o programas que vertebran el pensamiento y la acción de Ortega, su filosofía y el compromiso político.

El primer programa, que dura hasta 1911, es netamente pedagógico: enseñar al hombre español a conducirse por la disciplina de lo universal y a producir valores sociales en un régimen de solidaridad. El segundo programa se inicia con su obra programática *Meditaciones del Quijote* (1914), y Ortega lo denomina "ideal de salud", en sustitución del anterior "ideal de culturización", puesto que no es posible aplicar aquel ideal universal sin tener en cuenta el alma individual del español. Ortega ha percibido que España no podía salvarse sin contar con ella misma, sin contar con sus posibilidades. De esta forma, la cultura adquiere el sentido de salud o de plenitud vital, de energía propia pero que necesita ser reactivada. Desde el punto de vista filosófico el método fenomenológico sirve en esta segunda etapa de conjunción entre vida espontánea y reflexión. Si el neokantismo (primera etapa) implicaba subjetivismo transcendental, la fenomenología (segunda etapa) se ocupa del "mundo de la vida", lugar donde se esconde el sentido de las cosas cotidianas, y que ha de ser salvado por medio de la

---

(38) IV, 419.

reflexión. Por esto, la europeización cultural (primera etapa) cede su puesto a la circunstancia española y a su pasado cultural (primera etapa). Cervantes es nuestro modelo humanista porque en él se dio la serena armonía entre los dos extremos: espontaneidad, típica del español, y reflexión, típica de Europa. La cultura es concebida ahora como plénitud de vida, y la vida como principio de cultura. La tercera etapa coincide con los años 1917-9, los años de la guerra europea, que para España fueron favorables en lo económico pero desastrosos en lo político. Ortega concede ahora la primacía a la vida respecto a la cultura, y a la sociedad respecto al Estado. La solución política de España la ve Ortega en la nacionalización de la política (*España invertebrada*), en la vigorización y culturización de las diversas esferas de la vida social, política, científica, técnica, etc. Finalmente, hacia el año 1926 Europa es la que se vuelve problemática, por eso, Ortega dirige su atención hacia la crisis cultural de la sociedad moderna y propugna para Europa un nuevo ideal: la reforma de la inteligencia (*La Rebelión de las masas*). Su filosofía se vuelve entonces predominantemente metafísica bajo el influjo de Heidegger (*¿Qué es filosofía?*).

Si, tal como vamos viendo, las soluciones vislumbradas al problema de España van marcando las etapas por las que pasa Ortega, de igual modo podemos ir siguiendo esas mismas etapas desde la consideración de las soluciones teóricas que mueven su acción. Así, la primera etapa del joven Ortega corresponde a su época neokantiana o de claro influjo kantiano-fichteano: transformar la realidad según leyes objetivas de la libertad. Comunmente se denomina: "idealismo moral", porque trata de transformar el yo individual en un yo genérico y moral. Pero este idealismo de la hazaña moral fracasa ante los problemas inmediatos de España puesto que es incapaz de motivar al hombre español. En contra de lo que piensa Unamuno, defensor del quijotismo y de la moral heroica como lo específico del alma española, de hecho, el esfuerzo puro fracasa siempre en la vida cotidiana. Esta consideración le da pie a Cerezo para intercalar en su libro un brillante capítulo acerca de la polémica Unamuno-Ortega. Al final, acaba señalando cómo es la fenomenología la que le presta a Ortega los recursos necesarios para superar el antagonismo unamuniano entre la razón y la vida. Mientras el racionalismo fenomenológico, dice Cerezo, permanece ligado a la carne del mundo y en continuidad con los temas de la vida natural a la que pretende guiar y confirmar desde la claridad reflexiva, el concepto unamuniano de razón, por el contrario, es técnico, analítico, y su concepto de vida está limitado a la vida biológica y espiritual. El capítulo titulado "La Voluntad de Aventura", que presta su título al libro entero, desarrolla la concepción orteguiana de la vida, de raíces goethianas y cervantinas, en diálogo con el sentimiento trágico de la vida de Unamuno, con el aventureísmo de Baroja y con el quietismo melancólico de Azorín. La voluntad de aventura suplanta a la hazaña moral, con un nuevo modelo de héroe que ya no necesita apelar a la excelsitud del deber contra el curso del mundo, sino a la fidelidad a sí mismo en cada circunstancia para hacer en cada caso lo que hay que hacer. Aventura significa invención, experimentación de sí mismo, nunca reacción,

satisfacción o adaptación. Bajo claro influjo nietzscheano Ortega propugna un modelo lúdico-deportivo de la existencia. "La actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, de intención supérflua, es libre expansión de una energía preexistente" (39). En torno a 1929, Ortega por influjo de Scheler, reitera la crítica al utilitarismo y al idealismo moral. Y por influjo de Heidegger, reelabora y profundiza en la voluntad de aventura.

#### 4.2. La deuda de Ortega con la Fenomenología

Antes de entrar en la analítica orteguiana de la vida como realidad radical, Cerezo aborda en otro brillante capítulo la deuda de Ortega con la Fenomenología y con Husserl, "el filósofo que, sin comparación posible, ha ejercido mayor influencia en las investigaciones filosóficas de todo el mundo durante lo que va de siglo" (40). Las palabras de Ortega: "abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla" (41), escritas con motivo de la visión retrospectiva que Ortega hizo de su propio pensamiento en "Prólogo para Alemanes" (1934) y en *La idea de principio de Leibniz* (1947) se han convertido en piedra de confusión para cuantos las han tomado literalmente y sin contextualización. Los defensores de la originalidad absoluta de Ortega ven en esas palabras el propio testimonio de Ortega en favor de la pretendida originalidad. Por otra parte, de ser ciertas las palabras de Ortega cuando afirma que comenzó a conocer la fenomenología en 1912, ¿cómo pudo llegar a superar la fenomenología en 1913, es decir, al poco de publicarse el primer número del "Jahrbuch" de los fenomenólogos? ¿Quién puso a Ortega en la pista de la nueva dirección y cuál es la fuente de su exposición de 1913? Además, ¿dónde estudió Ortega la fenomenología en 1912, ya que parece prácticamente imposible que fuese en las obras de Husserl? Con razón declara Pedro Cerezo: "todavía no ha sido reconocida la deuda de Ortega con la fenomenología con la amplitud y la profundidad que el tema se merece. Resulta increíble, añade, que, por lo general, y salvo muy escasas excepciones, la bibliografía se haya limitado en este asunto a juicios sumarísimos, faltos de rigor, saltándose "a la torera" la abrumadora herencia de Husserl en el pensamiento orteguiano" (42). Desechada la falsa imagen de un Ortega adánico, ya que la "originalidad no puede tomarse en un sentido absoluto y la de Ortega no iba a ser una excepción a esta regla" (43), Pedro Cerezo inicia el análisis de la deuda intelectual de Ortega con la fenomenología revisando las tesis que mantienen al respecto Silver, Morón y Orringer. Silver sostiene la tesis de que Ortega se anticipó a la Fenomenología, y aun cuando siempre permaneció fiel a la misma, sin embargo no cayó en el transcendentalismo de la conciencia.

---

(39) II, 609.

(40) CEREZO, *Ibid.* Pág. 190.

(41) VIII, 373.

(42) CEREZO, *Ibid.* Pág. 191.

(43) *Ibid.* Pág. 193.

"Estando de acuerdo con la calificación de "fenomenología mundana", comenta Cerezo, no puedo aceptar la hipótesis interpretativa de Silver, quien comienza... su trabajo reproduciendo la reconstrucción tardía que él mismo Ortega hizo en 1934 y 1946... sin sospechar siquiera la ambigüedad de los textos" (44). Respecto a la tesis de Orringer, Cerezo reconoce que "ha mostrado de un modo riguroso el contexto europeo que hizo posible la superación orteguiana del idealismo, pero elegir un esquema hermenéutico de la génesis del pensamiento de Ortega como rebelión frente al neokantismo, vuelve la influencia de Husserl totalmente irrelevante" (45). Así, pues, ni Silver ni Orringer reconocen la influencia directa y primitiva de Husserl sobre Ortega. Sin embargo, la reciente publicación de "Las investigaciones psicológicas" de Ortega han ofrecido la oportunidad de poder evaluar documentalmente el enorme peso de la presencia de Husserl en el punto de partida de la filosofía original de Ortega (46).

Hay que reconocer que las tesis de Silver y de Orringer "constituyen dos intentos notables por dar cuenta desde el contexto europeo, de la génesis de la filosofía orteguiana" (47), a pesar de que ambas tesis son unilaterales. Según Silver, Ortega se anticipó genialmente a la "fenomenología mundana" superando de esta forma el idealismo fenomenológico como por obra de generación espontánea. Por su parte, Orringer indica que Ortega reaccionó exclusivamente frente al idealismo neokantiano cayendo así en una metafísica ingenua en la que se resuelve la correlación sujeto-objeto del criticismo de Natorp una vez que ha caído la hipótesis de la conciencia. En ambos casos, la superación del idealismo es meramente accidental. Contra esta interpretación reacciona Cerezo señalando cómo la superación del idealismo por parte de Ortega es fruto de una evolución conscientemente buscada y propiciada por una maduración interior. "Para mediar entre estas hipótesis encontradas, comenta Cerezo, propongo una nueva hipótesis interpretativa sobre la base de una neutralización recíproca de ambos idealismos, en una coyuntura en que cada uno imponía la negación de un supuesto de la otra parte. Al menos en Ortega, la recepción tan próxima en el tiempo de ambas filosofías le produjo un efecto de neutralización, favorecido por la tendencia, o más bien, exigencia de lo concreto, derivada de la irrenunciable dimensión política, o mejor, cívico-educadora de su vocación intelectual. Creo que éste es el factor decisivo que actúa de transfondo. Antes que tesis explícita, la resistencia orteguiana fue una actitud vital muy profunda, abonada por su larga lectura nietzscheana de mocedad y por un cierto instinto de realidad" (48). La neutralización recíproca de ambos idealismos que se dio en

---

(44) Ibid. Pág. 193.

(45) Ibid. Pág. 192.

(46) J. ORTEGA y GASSET. *Investigaciones psicológicas*. Alianza, Madrid 1981. Paulino Garagorri escribe en el Prólogo: "Su relación con Husserl es un dato capital para el estudio de Ortega". Pág. 10. Garagorri ve en el título un remedo de las Investigaciones lógicas de Husserl, ya que durante algún tiempo la propia fenomenología fue tomada por una disciplina de psicología descriptiva. Pág. 157.

(47) CEREZO. Ibid. Pág. 201.

(48) Ibid. Pág. 201-2.



tan poco trecho de tiempo fue debida a su "replanteamiento de los problemas filosóficos de su tiempo" (49). Ortega escapó primero de la cárcel neokantiana saturada de culturalismo y de subjetivismo por obra de la fenomenología. Posteriormente, dice Ortega, "abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla" (50), es decir, Ortega abandonó pronto el idealismo fenomenológico en virtud de la crítica de Natorp, pero no así otros saludables efectos que encierra la fenomenología. Debió ser un período especialmente fecundo para Ortega, pues logró atravesar casi simultáneamente los dos idealismos, e iniciar su propia andadura pero tan repentina y breve, y con tan escasa maduración de las cuestiones de fondo, que esto basta para explicar la persistencia de préstamos confusos y el largo camino de tanteo y búsqueda, de ensayo mental, en suma, que emprende Ortega en 1914, para lograr estabilizarse en 1929, cuando obtiene una acuñación fenomenológica precisa de la vida y se consuma la herencia husserliana para dejar paso, en lo sucesivo, a una mayor presencia de la analítica existencial de Heidegger.

Ortega reconoce explícitamente que el surgimiento de su idea de la vida estuvo vinculado a la "interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo" (51); pero interpretación no significa abandono de la fenomenología pues es sabido que la fenomenología da lugar a una doble dirección según sea vista la conciencia arraigada en la experiencia o como autoconciencia. En el primer caso la conciencia es compromiso ejecutivo con el mundo, vida natural; en el segundo, la conciencia aspira a ser posesión plena, autoconsciente o vida en libertad. El idealismo transcendental no afirma el carácter constituyente de la conciencia; la fenomenología realista afirma, por el contrario, el carácter de vida constituida en el mundo que posee la conciencia. Así es como Ortega encontró su propia posición como efecto de la neutralización del doble idealismo: del neokantiano y del fenomenológico. En cierto sentido se puede decir que Ortega se adelantó a la ulterior orientación del movimiento fenomenológico hacia el mundo de la vida, "pero viniendo de Husserl y permaneciendo en su órbita" (52). Con la interpretación ontológica del ser ejecutivo o mundo de la vida, Ortega convierte la tesis natural de la conciencia en una tesis metafísica. Así es como inicia Ortega su nueva andadura filosófica centrada en la vida: "lo que hace del Cogito una vida es, pues, esta su intencionalidad operativa, que no se limita a representar el mundo, como un teatro sino a experimentarlo... en la acepción pregnante de "experiencia" como realidad efectivamente vivida" (53). La primacía que Ortega concede a la realidad vivida depende de su condición de punto fontanal de la experiencia. Y esta realidad vivida es "la" realidad por excelencia. Es un error, por tanto, sospechar de ella, tal como hace Husserl. A la luz del

---

(49) VIII, 43.

(50) VIII, 273.

(51) VIII, 53 y 273.

(52) CEREZO. Ibid. Pág. 217.

(53) Ibid. Pág. 219-20.

reconocimiento del compromiso ontológico, prerreflexivo de la conciencia natural, resulta comprensible la fórmula orteguiana: "yo soy yo y mi circunstancia" (54), viene a traducir la correlación sujeto-objeto, pero no meramente intencional sino práctica y operativamente intencional, es decir, vital. Yo y circunstancia son como "Dii consentes", dioses unidos, inseparables en la vida y en la muerte. A pesar de todo, esa conciencia ejecutiva no acaba en el hecho bruto de afirmar la realidad natural, sino que también puede prolongarse hasta convertirse en una reflexión desveladora del sentido de la realidad. Así es como las circunstancias quedan "salvadas". De ahí también que Ortega viera en la fenomenología el movimiento reformador y adecuado a las necesidades de España cuyas circunstancias exigían a gritos su salvación.

#### 4.3. La confrontación Ortega-Heidegger

La crítica venerativa ha venido interpretando la relación Ortega-Heidegger en los mismos términos en que lo hizo Ortega: prioridad cronológica y originalidad en el tema de la existencia. Es indudable que en 1914 Ortega se plantó en el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) o experiencia originaria a cuya dilucidación dedicó posteriormente Heidegger su *Sein und Zeit* (1927). El adelantamiento de Ortega resulta innegable. Pero además de esta prioridad cronológica, comenta Cerezo, cabe también una lectura ontológica que no afecta tanto a la originalidad cuanto a la originariedad de los planteamientos, es decir, al nivel del radicalismo, donde sí es posible señalar alguna diferenciación proveniente del distinto espíritu que anima a ambos filósofos.

Ortega emparenta con Scheler y Heidegger porque los tres desembocan en la experiencia originaria del "mundo de la vida" y en la consideración de la vida ejecutiva como posición absoluta. Sin embargo, las distancias van a venir marcadas por el distinto nivel conferido al radicalismo de la experiencia originaria. Ortega alcanza hacia 1929, y por claro influjo de Heidegger, el nivel máximo de radicalismo conferido a su filosofía, al convertir la vida en sentido existencial en metafísica fundamental. La vida, según Ortega, trasciende el ámbito naturalista-biologista y aparece como lugar de presencia, lo mismo que la conciencia, según Heidegger, desempeña la función transcendental de ser luz del ser. Pero la presencia de Heidegger, tan notoria en la obra orteguiana *¿Qué es Filosofía?*, adquiere otro rumbo en su siguiente obra: *Unas lecciones de metafísica* (1932-3); en ella busca Ortega reorganizar sus propios planteamientos. Y así, "sobre la base de un doble motivo en su obra: el fenomenológico de la vida humana y el ontológico de la realidad radical, Ortega intentó desarrollar la obra incompleta de Heidegger en la dirección de una metafísica de la vida, en la creencia de que ésta era la intención genuina de su autor. Me inclino a pensar, sin embargo, que la existencia de este doble motivo es fruto de la doble herencia

---

(54) I, 322

—hartmanniana y heideggeriana— en *Unas lecciones de metafísica*, y que, en todo caso, prueba que Ortega leyó la analítica existencial de Heidegger en un sentido metafísico” (55). Tres temas componen la analítica orteguiana centrada en el carácter problemático y abierto de la vida humana: la vida como realidad radical; justificación y fundamentación de la metafísica; reforma de la cuestión ontológica.

#### 4.3.1. La vida como realidad radical

La vida o existencia tiene carácter de fenómeno originario y omnicomprendido; por ello es fundamento en su sentido transcendental: ese dato se impone como cierto y se presupone como condición de posibilidad de los demás. Dado que la vida humana es constitutivamente problema, todo otro problema lo será siempre de y para la vida, aparecerá en la vida. Tener un problema no es un simple andar perdido, sino un saberse perdido, y de ahí que la resolución equivalga siempre a una reorientación. La vida no es un misterio sino el dato más patente que poseemos porque se nos impone por sí mismo, aunque de puro evidente corre el peligro de que lleguemos a desconocerlo o a falsearlo. La radicalidad de esa realidad es la condición de todas las demás realidades. Todo, en cuanto vivido, pertenece a esa experiencia originaria, a un sujeto que no es ya el yo pienso sino el yo ejecutivo y viviente. Por tanto, no puedo entregarme a ninguna evidencia, interesarme por ningún problema, ocuparme con ninguna cosa, sin que en todo esto componga necesariamente como su presupuesto, como su condición de posibilidad, la condición de mi propio ser como preocupación. Esta inclusión es fenomenológica porque se trata del “ámbito donde todo lo demás se da” (56). La radicalidad no tiene aquí carácter metafísico, pues no se refiere a un *primun ens*, sino a una *prima veritas*. La vida, en cuanto es verdad raíz o realidad radical, es el ámbito donde transcurre el diálogo del yo y la circunstancia, transformándose en “mundo”.

#### 4.3.2. Justificación y fundamentación de la metafísica

Al tomar la vida como realidad radical, Ortega se ve obligado a reformar la idea de ser y filosofía. Por lo que respecta a ésta última, la reforma orteguiana es tanto una superación de la metafísica como una reformulación de su proyecto. La alternativa naturalismo-espiritualismo o realismo-idealismo queda desplazada porque la vida ni es una sustancia ni es un ser subjetivo. Tienen, pues, razón Ortega y Heidegger cuando afirman que la metafísica pertenece a la historia del nihilismo como ocultación de la verdad del ser, pues la metafísica occidental ha desconocido el status ontológico de la vida. La nueva tarea consiste en convertir la filosofía en una tarea vital, en un quehacer humano en que el hombre pueda

---

(55) CEREZO. Ibid. Pág. 308.

(56) VII, 101.

reconocerse. Y nada hay más humano y concreto que la vida, de la que se alimentan todas las ideas. De ahí que tanto Ortega como Heidegger concluyan señalando cómo la metafísica responde a una necesidad radical de la existencia. Esta necesidad no es tanto necesidad de conocer algo absoluto (contemplación) cuanto necesidad de orientación, de resolución del problema que es el encontrarse viviendo. "La necesidad metafísica se confunde con el mismo destino de la existencia" (57).

Este paso del interés teórico puro a un interés soteriológico es el cambio que sufre la filosofía de Ortega, que deja de ser una teoría para convertirse en una hermenéutica o comprensión del sentido de la vida "sabiendo a qué atenernos". Ese sentido es la interpretación que damos a las circunstancias. "La metafísica no es una ciencia: es construcción del mundo, y eso, construir mundo con la circunstancia, es la vida humana. El mundo, el universo, no es dado al hombre, le es dada la circunstancia con su innumerable contenido. Pero la circunstancia y toda ella es en sí puro problema. Ahora bien, no se puede estar en un puro problema... El puro problema es la absoluta inseguridad que nos obliga a fabricarnos una seguridad. La interpretación que damos a la circunstancia en la medida que nos convence, que la creemos, nos hace estar seguros, nos salva. Y como el mundo o universo no es sino esa interpretación, tendremos que el mundo es la seguridad en que el hombre logra estar. Mundo es aquello de que estamos seguros" (58)..

#### 4.3.3. Reformulación de la cuestión ontológica

El hallazgo de un nuevo radicalismo conlleva no sólo una reforma de la filosofía sino también una reformulación de la cuestión ontológica. El proceso seguido por Ortega hasta la formulación definitiva del ser como interpretación fue bastante lento. Desde 1914 venía Ortega dedicándose a la tarea de buscar nuevas categorías con las que pensar el fenómeno de la vida. La reflexión que hizo Ortega sobre Kant con motivo de su segundo centenario (1924), le ayudó a superar el concepto sustancialista de ser por el ser como relación. "Kant ha modificado el sentido de la pregunta ontológica y en consecuencia la significación de la respuesta" (59), escribe, al hacer consistir el ser-en-sí de la cosa en su relación con la conciencia; al mismo tiempo, continúa Ortega, la conciencia se funcionaliza en pura referencia al mundo. Lo mismo que en el sujeto kantiano, gracias al alcance estructural de sus funciones significativas, se esconde el secreto del mundo, de igual modo la vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo. Siguiendo el camino a través de Kant, Hegel y con la ayuda de Hartmann, es como Ortega desemboca hacia el año 1929 en la idea de vida como relación del fundamento. De esta forma, Ortega escapa

---

(57) CEREZO. *Ibid.* Pág. 318.

(58) J. ORTEGA y GASSET. *Unas lecciones de metafísica*. Pág. 124.

(59) *IV*, 55.

del tradicional dilema de la metafísica occidental anclado en el ser-en-sí y ser-para-sí, realismo o idealismo, y ofrece una alternativa a la disyunción mediante un concepto relacional del ser. Y como quiera que esta relación acontece en un orden previo a la conciencia, se trata de una interpretación dinámica entre sujeto y mundo.

La realidad radical es el "haber" originario donde todo lo demás se me da o lo hay; equivale a un orden último, es decir, al acontecimiento absoluto donde ya no es posible una pregunta ulterior. No tiene sentido, por tanto, preguntar por qué hay lo que hay, sino ¿qué es lo que hay?, cuál es el ser de lo que hay. Y lo que hay es una relación absoluta del yo con las cosas y las cosas conmigo. Así, pues, el haber actúa como el acontecer transcendental de dos poderes o existencias que se ejercen solidariamente. No es que en el "haber" las cosas sean o permanezcan sino que son en cuanto actúan y se hacen presentes o se hacen valer en la presencia. Por tanto, las cosas no son algo estático sino que son poder, porque existen en cuanto lo ejercen. "Su ser es funcionante: su función en mi vida es un "ser para", para que yo haga esto o lo otro con él" (60). Ahora bien, no hay que confundir la función con la posibilidad, que es lo propio del ser de las cosas: éstas son potencia respecto al yo ejecutivo, porque teniendo éste que habérselas con las cosas, son éstas las que posibilitan o imposibilitan su ejecución. "El hombre no encuentra cosas sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras facticidades o puras dificultades para existir" (61).

Tenemos, pues, que lo propio de la vida humana es tener que "habérselas" con las cosas, pero éstas pueden responder o no a nuestras expectativas. Cuando sucede lo último, las cosas se me vuelven cuestionables y me obligan entonces a preguntar por su ser. "Las cosas, cuando faltan, empiezan a tener un ser. Por lo visto, el ser es lo que falta en nuestra vida, el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento en su esfuerzo incesante se afana en llenar" (62). Por tanto, el ser es una interpretación que el hombre da a lo que hay, cuando le ha dejado de ser fiable. Si el hombre no encuentra cosas sino que las pone o supone, ello es debido a que las va constituyendo a lo largo de la faena hermenéutica. No es una creación subjetiva, arbitraria, sino una invención que consiste en manifestar aspectos de las cosas a lo largo de un proceso interpretativo ilimitado. En definitiva, para Ortega la pregunta por el ser surge cuando fallan las seguridades individuales o colectivas y me veo obligado a buscar nuevas seguridades en forma de interpretaciones de las cosas.

Los elogios de Ortega hacia Heidegger se tornaron en lanzas a partir de 1929, tachando de vía muerta al proyecto ontológico de *Ser y Tiempo*, al menos en la perspectiva metafísica que él esperaba. A medida que arrecian sus críticas a Heidegger, Ortega busca trazar la frontera de su radicalismo, y que, a decir de Cerezo, tal frontera está instalada en el nivel metafísico-humanista. En efecto, la

---

(60) VII, 428.

(61) VI, 32.

(62) *Ibid.*, *Unas lecciones de metafísica*. Pág. 89.

analítica existencial heideggeriana puede ser entendida de dos maneras: como analítica del ser, que juega como fundamento, o como analítica del ente en que se juega o se pone en obra el fundamento. La primera es antropologista (Ortega), y la segunda es ontológica (Heidegger). En el primer caso, el radicalismo orteguiano está en línea con la concepción cartesiano-husserliana de la filosofía, porque se trata del ser como sentido en cuanto sentido proyectado por el yo en su circunstancia. La fundamentación la da el mundo de la vida como primera verdad. Ortega, al convertir el ser en vivir, supera el radicalismo naturalista y subjetivista pero sin salir de la tradición ontológica, porque la vida es, en definitiva, una forma o modo de ser. En el caso de Heidegger, la cuestión cambia radicalmente, porque el hombre en cuanto que es "pregunta por el ser", "comprensión del ser", no es representación del ser sino lugar de fundamento, pero no el acto de la fundamentación. Por eso, los sentidos no son del Da-sein sino del ser y le pertenecen como expresiones del Origen que los trasciende. El ser no es ente sino que el ente es propiedad del ser. Heidegger no va tras otra metafísica más radical sino que va tras aquello que toda metafísica, por ser tal (una determinación del ser), deja sin pensar. En este sentido, Heidegger representa la destrucción de la metafísica occidental. "Aquí está la cara y cruz de sus filosofías respectivas. No era sólo una cuestión de pensamiento, sino de talante" (63). Se trata de dos posturas bien divergentes: lúdico-heróica en Ortega y trágico-heróica en Heidegger. Son dos modos distintos de sentir la existencia. Ortega siguió siempre fiel a su raíz humanista, a la búsqueda de claridades, y fiel a las necesidades inmediatas: ciencia, arte, técnica, derecho, política haciendo luz sobre ellas. Heidegger, concluye Cerezo, volcado sobre lo que siempre da que pensar al hombre prefirió la gravedad de lo pensado a la interpretación de los signos de los tiempos.

### *5. Filosofía social y política*

Sobre la idea regeneracionista de "España como problema", Ortega fue modulando su pensamiento social y político. Ante sus ojos España aparecía como un pueblo desmoralizado: bregaba pero sin encontrar un rumbo. Y lo que es mucho peor aún, la realidad española se hallaba falsificada por obra de los políticos de turno que eludían los problemas reales que no les convenían. Ante tal situación Ortega se sintió apremiado por la urgencia de aportar claridad a la realidad española en todas sus dimensiones. De ahí que en su obra, empresas políticas y vida teórica aparezcan inextricablemente unidas. Ahora bien, ¿cuál es el grado de esta unión y dependencia mutuas? Sabemos bien que este tema es uno de los puntos cardinales de la obra orteguiana y también uno de sus temas más polémicos. Habitualmente la bibliografía orteguiana ha basculado entre dos extremos o reduccionismos interpretativos: politicismo o aislamiento filosófico. Vamos, pues, a detenernos en el análisis de las dos obras más representati-

(63) CEREZO. *Ibid.* Pág. 336-7.

vas que sobre la ética y política de Ortega se han publicado últimamente, y así poder constatar el grado de objetividad con el que actualmente se aborda esta temática.

### 5.1. La razón y su sombra

La obra de Antonio Elorza: *La razón y su sombra* (64) es fundamentalmente una lectura política de Ortega. Ello quiere decir que a su autor le interesa ante todo, sacar a luz el entresijo político de Ortega, cuyo "status" no fue explicitado por Ortega. Parece mentira, dice Elorza, pero Ortega no ha merecido aún una lectura política comparable a la que se ha prestado a la proyección política de Azaña, Unamuno, Araquistain; y cuando ha tenido lugar en un ensayo de lectura cronológica riguroso, buscando el contexto y la referencia histórica de cada plano ideal, como sucede con el libro de V. Romano, la tendencia final a ajustar las cuentas con el sentido global, supuestamente reaccionario de Ortega acaba imponiendo su ley reduccionista a la reconstrucción de la trayectoria política del pensador (65). Otras aportaciones, como las de G. Morón y Gonzalo Redondo (66) carecen de la debida sistematicidad. "De ahí, concluye Elorza, que la lectura cronológica y una atención estricta a la dialéctica pensador-contexto en cada momento nos parezca indispensable para seguir su evolución política. A veces, y contra lo que su propio discurso puede sugerir, Ortega es un pensador pegado al acontecimiento. Y, aunque pueda parecer irreverente, pegado a la base económica del cambio social. Nos atreveríamos a decir que Ortega ofrece la imagen de aspirante a intelectual orgánico de un capitalismo nacional" (67).

#### 5.1.1. Regeneracionismo sansimoniano

La conciencia de la situación -98 determinó en España la gran protesta cultural y política de 1898. Si en el plano estético-literario se dio la generación -98, en el plano político se produjo un grupo doctrinario llamado "los sociólogos del 98". A partir de 1900 el pensamiento político español se inscribe dentro de la temática que puso en circulación su máximo exponente Joaquín Costa. La expresión "problema de España" adquiere, de nuevo, características parecidas a las que tuvo en la literatura barroca y austracista: reflexión sobre la decadencia de España e intento de superación. De aquí parten los diversos tipos de regeneracionismo y neoregeneracionismo: un regeneracionismo inicial, es decir, Costa y el costismo; la revisión liberal-conservadora del regeneracionismo: pensamiento político de Ortega; la revisión democrático-radical y mora-

---

(64) A. ELORZA. *La razón y su sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Ed. Anagrama, Barcelona 1984.

(65) V. ROMANO GARCIA. *José Ortega y Gasset. publicista*. Ed. Akal, Madrid 1976.

(66) G. REDONDO. *Las empresas políticas de Ortega y Gasset*. Dos vol., Madrid 1970. G. MORON. *Historia política de Ortega y Gasset*. México 1960. Pedro Cerezo enumera algunas obras más que también merecen ser tenidas en cuenta. Pág. 23-nota 10.

(67) ELORZA. *Ibid.* Pág. 12.

lizante de Azaña; la revisión socialista, premarxista de Araquistain; finalmente, la expresión política autoritaria del regeneracionismo: Ramiro Ledesma y J.A. Primo de Rivera. Así, pues, hace Ortega su presentación en la vida política española como un neo-costista o neoregeneracionista liberal-conservador. "Su obra Reconstitución y europeización, escribe Ortega a Costa, ha orientado durante doce años nuestra voluntad a la vez que en él aprendíamos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano" (68).

A pesar de este explícito reconocimiento de su deuda con Costa, no hay que confundir influencia y estima con identificación, puesto que el enlace entre pedagogía y política tiene contenidos distintos en ambos pensadores. Ortega desplaza el problema regeneracionista de la escuela a la Universidad por ser ésta el lugar de confluencia de los "mejores", tanto en el plano social como en el científico. Ambos coinciden en el objetivo final: la creación de un proyecto superclasista de ámbito nacional y superador de todo particularismo, corporativismo, regional o de clase; pero con medios distintos. Costa confiaba en la capacidad impulsora de las clases medias; Ortega, en cambio, vio en las minorías técnicas e intelectuales la revitalización de España. El pueblo es para Ortega un menor y, por tanto, subordinado al liderazgo de los mejores, mientras que para Costa el pueblo sólo necesita un guía tutelar. Por esto, Ortega asumió tempranamente de Nietzsche (1901) el carácter heróico, aislado de la propia empresa, cuyas únicas posibilidades residen en la lucidez y en la energía individuales. Los primeros años del joven Ortega están marcados también por el objetivismo racionalista neokantiano, que viene a ser una actualización de la vieja imagen sansimoniana, sólo que en vez de una tecnocracia dirigida por una teocracia, es más bien una tecnocracia puesta en marcha y dirigida por intelectuales conscientes de los deberes hacia la propia nación. Este es el motivo por el que Elorza prefiere calificar a Ortega de "regeneracionista sansimoniano": síntesis de objetivismo ético kantiano y noción sansimoniana de "poder espiritual". El objetivismo ético implica conocimiento de la realidad y voluntad de modificarla conforme a principios objetivos, racionales, de "organización"; el "poder espiritual" indica que la modernización progresiva de España vendrá de las minorías intelectuales. Para llevar a cabo esta renovación conservadora, Ortega apela al PSOE y le recuerda el papel histórico que le toca desempeñar en España al estilo de lo que hizo "aquel gigante socializador que comenzó la organización del pueblo alemán" (69), Fernando Lassalle. De la misma manera, Ortega pide al PSOE que renuncie a su planteamiento antiburgués y se convierta en un partido nacional por encima de la solidaridad de clase.

### 5.1.2. Carácter burgués de su filosofía política

La imposibilidad de traducir a la política su programa de pedagogía social,

---

(68) I, 521.

(69) X, 118.



sumió a Ortega en una crisis de desesperanza, una situación que se irá repitiendo en distintos momentos de su vida, siempre marcada por fases de compromiso y de desaliento. Al fracasar la función del socialismo consistente en incorporar el componente activo que representaban los trabajadores a la construcción nacional, Ortega se dirige a los nuevos hombres privilegiados de la injusta sociedad: médicos, ingenieros, comerciantes, técnicos... y les pide su colaboración. Ortega deposita la modernización de España en manos de esa minoría de profesionales e intelectuales, buscando más la eficacia que los resultados políticos. Pero la inoperancia de la Liga de Educación Política, heredera de las aspiraciones de esta filosofía social, volvió de nuevo a sumir a Ortega en un período de retraimiento político. El filósofo de la burguesía, como lo llama Elorza, inició un proceso de explicitación ideológica netamente burguesa. Así, su ensayo "Democracia morbosa" marca una continuidad con el rechazo nietzscheano de todo orden igualitario. La democracia es "pura forma jurídica" y nunca "principio integral de existencia". Hasta tal punto llega el paralelismo entre Nietzsche y Ortega, según Elorza, que "Ortega se hace acreedor a la situación crítica que sobre los representantes del vitalismo hiciera G. Lukàcs en *El asalto a la razón*: "... lo que sirve de base a la filosofía de la vida es una teoría aristocrática del conocimiento" (70).

La interpretación de los efectos económicos que produjo la guerra europea en España, marcó el definitivo distanciamiento con algunos compañeros con los que anteriormente había mantenido afinidades ideológicas, como el socialista Araquistain. La guerra, desde una perspectiva populista, había favorecido la formación de capitales en España, pero también había agudizado la situación laboral y la desigualdad social. Pero vista desde la perspectiva burguesa de Ortega, el desarrollo de un capitalismo era señal de vitalización nacional, ya que por vez primera se veía como factible nuestro alejamiento del hambre, una lacra en la historia de España. Por esto, Ortega veía normal que fuera el Estado el que se acomodara a las necesidades de la fracción dinámica de la sociedad civil. Se aceptan todos los cambios precisos pero sin relegar a clases o grupos detectores del poder por otros grupos. "La palabra revolución no suena bien en los medios indicados. Evolución, renovación, regeneración, expresan mejor nuestras ideas" (71).

Elorza comenta al respecto que "el filósofo Ortega recusa la revolución, no cree en el protagonismo popular, ve en la reforma de la democracia parlamentaria un fin y no un medio. Sólo queda abierto el portillo de la movilización de los mejores. De nuevo la pedagogía social, carente de estrategia política" (72).

La modernidad propugnada por Ortega para España consistía en la formación de un capitalismo nacional sustentado en la integración de todos los estratos

---

(70) ELORZA, *Ibid.* Pág. 90.

(71) *Ibid.* Pág. 100.

(72) *Ibid.* Pág. 109.

productores: capitalistas y trabajadores. "Es inútil esperar que España salga de ese proceso negativo y de descomposición en que ha entrado si no se empieza por multiplicar el número de hogares donde se llega a fin de mes sin deudas" (73). Como se ve, el pensamiento político de Ortega sigue fiel al concepto sansimoniano de "sociedad de productores": correspondencia entre productividad y remuneración, porque capital, ahorro y trabajo son los agentes de la producción. A los obreros les son reconocidos todos sus derechos incluso la participación en los beneficios, pero no se reconoce el protagonismo popular.

Acabó la guerra y con ella la mejor ocasión de crear un capitalismo nacional. Los problemas de siempre quedaron al descubierto, incluso agravados por los aires de revolución que llegaban de Europa. Ortega, al verse a sí mismo como un miembro más de "una generación fracasada", buscó desde su aislamiento una salida social, no política, a los problemas de España. Una vez que ha negado todo protagonismo a las masas y ha declarado la subalternidad de toda política, a Ortega no le queda otra salida, dice Elorza, que la sustitución de la política por la "domesticación". "Es muy posible, escribía Ortega, que se imponga en alguna hora la necesidad de una dictadura" (74). De esta forma, se llega al fracaso de la razón como factor de dinamización de la política española.

### 5.1.3. Reflexión conservadora

Y llegamos al punto más vidrioso de la interpretación de A. Elorza acerca de la filosofía de Ortega: declara el perspectivismo epistemológico de Ortega como sinónimo de pensamiento burgués. Según él, Ortega no sólo es un filósofo burgués por la defensa que hace del reformismo antirrevolucionario, sino también por el viraje que imprime a su filosofía a raíz de *El Espectador* (1916). Esta obra marca, por primera vez, el triunfo del perspectivismo, la definición de la realidad desde el sujeto del conocimiento, radicalmente individualizado. El objetivismo de la etapa kantiana queda borrado: "la verdad, lo real, el universo, la vida se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo" (75). La centralidad del sujeto, la indisoluble relación con el objeto y la mutua proyección dinámica es lo que se recoge en la noción de vida. El perspectivismo comporta individualización y reconocimiento de la especificidad de ese sujeto, que sólo es tal a través de su relación con el mundo. Elorza relaciona este viraje filosófico con el retroceso en las esperanzas de impulsar el cambio político, y viene a recortar tanto los componentes nietzscheanos encubiertos temporalmente por Kant como el aristocratismo en la visión de las relaciones sociales y en las posibilidades consiguientes de suscitar una dinámica transformadora (76).

---

(73) X, 421.

(74) XI, 23.

(75) ELORZA. *Ibid.* Pág. 87.

(76) *Ibid.* Pág. 89.

Los sucesivos momentos de retraimiento político por los que pasa Ortega coinciden, según el esquema propuesto por Elorza, con los momentos de agudización del subjetivismo filosófico y de huida al plano metafísico "como si Ortega se empeñara en trasladar a ese nivel de la generalidad irracionalista el sistema de limitaciones para el cambio" (77). Este es el caso, por ejemplo, de su libro *La España invertebrada*, con su evasión de tipo ideológico-cultural hacia el pasado y de carácter filosófico social para saltar por encima de las dificultades del presente (78). Es una manera de profundizar en las explicaciones metahistóricas de la crisis y de achacar nuestros males a vicios étnicos (79). El repliegue ideológico que sufre Ortega hacia los años 20, se trasluce en *El tema de nuestro tiempo* (1923), una obra en la que, además del regreso a Nietzsche, aparece por primera vez sistematizado el racionalismo y el método de las generaciones. En la perspectiva orteguiana, una generación no es un colectivo sino una anatomía jerarquizada, cuya expresión supera el tradicional juego "minorías-masas" y se transforma en la interacción individualidades egregias - masa de hombres vulgares: una articulación inseparable de relaciones de dominación entre héroes y masa. Extrapolado al plano filosófico significa que el objetivismo cede paso definitivamente a un enfoque perspectivista donde la verdad se alcanza a partir del punto de vista de cada uno, pero en la construcción final de la verdad cuentan sobre todo las perspectivas de la minoría selecta. Es el intuicionismo de las individualidades egregias el que forja las categorías, las hipótesis y las interpretaciones de las que ha de resultar el conocimiento. La vida se libera de las abstracciones de la razón pura no para sumirse en el estricto irracionalismo, pero sí para elaborar las reglas de su propio funcionamiento racional. El elitismo desemboca con el perspectivismo en el ámbito del conocimiento científico de la realidad social. El objeto se construye desde nuestra capacidad de estimar.

La vida, en el sentido nietzscheano, recupera la primacía perdida, aunque su funcionamiento haya de reconocer el papel coadyuvante de una razón hecha a su propia medida. El núcleo de la interpretación de Elorza consiste en mostrar cómo ideas filosóficas y actitud política siguen un mismo proceso vital en Ortega. El cambio del objetivismo kantiano por el racionalismo y el perspectivismo conlleva una toma de posición abiertamente antirrevolucionaria. La teoría kantiana implica un intelectualismo moral en que la razón tiene que convertirse en forja de un orden racional, tanto natural como social y humano, regido por normas objetivas. Ortega es consciente de las consecuencias políticas que se derivan de esta posición teórica heredada de la Ilustración y de la Revolución, y por eso no está dispuesto a aceptar que las normas objetivas que han de regir el universo social y político puedan trazarse desde la razón pura. El viraje copernicano que entonces intenta acometer Ortega en el sentido del

---

(77) Ibid. Pág. 110.

(78) Ibid. Pág. 124.

(79) Ibid. Pág. 145.

racionvitalismo, concluye Elorza, tiene sus raíces, no en desacuerdos teóricos de naturaleza filosófica, sino en el rechazo radical de las implicaciones revolucionarias del pensamiento kantiano, en estrecho enlace con el presente. El hombre egregio puede definir una perspectiva de reconversión del orden social en sentido progresivo, y nunca asumirá el riesgo de la revolución (80). Para Ortega, la salida de la cárcel kantiana implica el fin de la era revolucionaria en Europa. Con ello, se cierra un ciclo para dar lugar al surgimiento de otro nuevo: la contrarrevolución, pues la Historia no es una secuencia lineal, articulada sino la sucesión de ciclos. Así es como Ortega elabora un tipo de discurso superior a las realidades concretas mediante una filosofía de la historia.

Esta tesis de Elorza ofrece un indiscutible lado de interés al mostrarnos cómo la tarea política de Ortega iba encaminada hacia la consecución de una racionalización u organización de España de claro signo capitalista y tecnocrático, es decir, supeditada a la voluntad de minorías rectoras, con el inherente peligro de acabar convirtiéndose en un poder autoritario. Distinta valoración merecen, en cambio, sus extrapolaciones filosóficas. Partiendo del problema de España como origen del pensamiento político y filosófico de Ortega, A. Elorza y Pedro Cerezo han llegado a distintas conclusiones en sus respectivos libros. Según el primero, no son las ideas filosóficas las que determinan la política a seguir, sino que son los cambios de actitud política los que configuran las ideas filosóficas de Ortega. El origen de la doctrina perspectivística no sería otra cosa que mero reflejo de la actitud adoptada por Ortega frente a la política: aislacionismo, individualismo y aristocratismo. Pero cualquier conocedor de la filosofía orteguiana sabe de sobras que el perspectivismo orteguiano entraña demasiadas connotaciones teóricas como para poder ser reducido a una elemental teoría del reflejo. Así se deduce, al menos, de la rica exégesis que hace Cerezo del perspectivismo orteguiano y, en general, de la interdependencia filosofía-política. Por ejemplo, Elorza explica el viraje copernicano que da Ortega a su filosofía en 1914 como una reacción a las consecuencias revolucionarias que implicaba el aceptar el carácter legislador de la razón práctica. Pedro Cerezo, en cambio, explica el cambio del idealismo neokantiano por el realismo fenomenológico, como una consecuencia de fidelidad política a las necesidades de España, que más que ideales éticos o doctrinarios necesitaba activar su propia vida social. El ideal no puede sustituir el conocimiento de la realidad. La política que, como sabemos, es un fenómeno de superficie que expresa la realidad social subyacente ha de fundarse, por tanto, en el conocimiento lo más exacto posible de la realidad. Otro tanto puede decirse de la explicación que da Elorza del perspectivismo orteguiano. Identificar sin más perspectivismo e individualismo es un reduccionismo carente de fundamento, al menos en la forma como lo entiende Ortega. Elorza no tiene en cuenta el contexto fenomenológico que subyace a la teoría orteguiana de la verdad y de la perspectiva, de claro signo antisubjetivista: "La perspectiva es verdadera porque es un modo de participación en la verdad,

---

(80) Ibid. Pág. 142.

pero ésta a su vez, sólo acontece temporalmente en la plenitud de sus manifestaciones. No existe, pues, una verdad unívoca y absoluta... El pluralismo perspectivístico, lejos de ser una objeción contra la verdad, se convierte en el medio intersubjetivo y dialógico de su surgimiento" (81).

## 5.2. Ética y Política

La obra de López Frías: *Ética y Política en Ortega y Gasset* (82), no resulta tan original en su planteamiento como la obra de Elorza, pero no por ello carece de interés. En este libro se describen una gran cantidad de problemas de filosofía política incardinados en los hechos de la historia de España y analizados por Ortega, un Espectador de excepción que se movió en el terreno de la política esencialmente impulsado por una exigencia filosófica. Porque, y ésta es la tesis central que expone López Frías, Ortega entiende la política en su más íntima radicalidad, es decir, como una ética o quehacer de la vida humana. "El que no se ocupa de la política, escribe Ortega, es un animal, pero el que sólo se ocupa de la política, y todo lo ve políticamente es un majadero" (83). Según esto, Ortega da por supuesto que la política no trasciende de la superficie de la vida, y que sólo es un medio de transformación de la realidad, contra lo postulado por progresistas y revolucionarios que todo lo reducen a una cuestión política. Por el contrario, la vida humana tiene sus propias exigencias naturales, y la ética consiste en desvelarlas y desarrollarlas. A la política le resbalan las grandes cuestiones sobre el hombre, la naturaleza, la historia; ni siquiera es capaz de aportar al hombre la felicidad, objetivo inseparable de la ética. "La moral vale más que la vida, es cierto; pero la moral no es sino la vida buena, el buen orden de la vida. Destruye usted la vida y destruye usted con el mismo gesto la posibilidad de la moral" (84).

La distinción entre problemas de superficie o políticos y problemas profundos o sociales responde al planteamiento fenomenológico de la filosofía orteguiana fundada en el "mundo de la vida". No es que a Ortega no le interese la política, sino que la pone entre paréntesis para verter su luz de filósofo sobre la realidad radical: el individuo y la vida social. En esto consiste la vocación ética de Ortega: en pensar la realidad desde su máxima radicalidad, pues "aunque resulte escandaloso advertirlo, la vida humana es una realidad sobre la cual se ha pensado todavía muy poco en forma deliberada y no es posible, como hoy intentamos, plantear los últimos problemas filosóficos a que ella incita sin que hayamos antes dominado un poco más los caracteres de su vida concreta" (85). Entre este planteamiento orteguiano y la postura de Platón respecto a los reyes filósofos existe un claro paralelismo: cuando las cosas políticas no funcionan no

---

(81) CEREZO. *Ibid.* Pág. 236.

(82) F. LOPEZ FRIAS, *Ética y Política en Ortega y Gasset*. Univ. de Barcelona 1984.

(83) *Ibid.* Pág. 186 (X, 209).

(84) *Ibid.* Pág. 245 (X, 357).

(85) *Ibid.* Pág. 175 (V, 484).

queda más remedio que tratar de ponerlas en claro desde su radicalidad, que eso es precisamente filosofar. "Yo sólo ofrezco modi res considerandi, posibles maneras nuevas de mirar las cosas" (86). Este es el imperativo ético de Ortega que mueve todo su quehacer filosófico y político: clarificar la realidad como vía para su transformación, porque teoría y práctica son inseparables. Mientras Elorza ofrece un tratamiento eminentemente político de la obra orteguiana, López Frías declara en el Prólogo de su libro que "una de las aportaciones es mostrar la necesidad de que los escritos políticos de Ortega deban ser leídos filosóficamente" (87).

### *Conclusión*

La política, el exilio y el silencio que el propio Ortega se impuso a sí mismo contribuyeron sin duda a aumentar la desfiguración de su imagen filosófica. Su nombre solía venir adjetivado con expresiones como: filósofo, literato, pedagogo, maestro, intelectual, ideólogo, divulgador. Para unos, ello era signo de la indefinición de su obra; para otros, un recurso para tratar de Ortega según las conveniencias. En definitiva: Ortega resultaba un enigma para los españoles. Entre tanto, no faltaron voces que, como la de Julián Marías y de la llamada "Escuela de Madrid", trataron de objetivar el pensamiento de Ortega para hacer frente al irracionalismo adoptado por sus adversarios de signo político o filosófico. Pero las posturas defensivas, a la larga acaban escolastizando el pensamiento e imposibilitando progresar en su investigación. Así se explica que los discípulos de Ortega para defender al Maestro de la acusación de plagio respecto de la filosofía alemana, acudieran al mito de su originalidad absoluta. "¿Quién podrá decirme, pregunta Orringer, que Scheler o Heidegger supera a Ortega en originalidad? Los tres muestran el patente influjo de N. Hartmann sin que sepamos cuál más ni cuál menos... La originalidad como tal no es un absoluto, sino un atributo relativo" (88). Reconocidas, pues, las dificultades y los muchos méritos de los clásicos expositores del pensamiento orteguiano, hemos de confesar igualmente con Orringer que: "una nueva fase se ha abierto en la historia de las ideas orteguianas" (89), y con ella se ha iniciado, tal vez, la recuperación del genuino Ortega. Ningún pensador parte de cero ni es reducible a una sola teoría suya, aunque sea la más significativa. Por el contrario, el conocimiento de un pensador y de su obra requiere ir siguiendo las relaciones de ese pensador frente a los estímulos de su circunstancia intelectual. Normalmente, la dialéctica: estímulo, reacción, rebelión, profundización abarca toda la vida de un pensador. De ahí, la importancia del estudio cronológico y filosófico para un cabal conocimiento de Ortega; o dicho de otra manera: el conocimiento de las fuentes se ha convertido en una cuestión ineludible en cualquier investiga-

---

(86) Ibid. Pág. 174 (I. 318).

(87) Ibid. Pág. XIV.

(88) Teorema. Ibid. Pág. 573-4

(89) Ibid, Pág. 546

ción de altura sobre la filosofía orteguiana.

Pero el conocimiento de las fuentes es sólo un paso previo, aunque necesario para el conocimiento de un filósofo. Tan importante como esto último es el saber cómo y por qué reacciona de una u otra manera frente a otras filosofías. Lo que llamamos "originalidad" de un filósofo equivale al uso personal, más o menos creador, que hace de las filosofías al aplicarlas a una circunstancia intelectual: repitiendo, seleccionando, prolongando, sintetizando, etc. También en este aspecto carecíamos de estudios en profundidad. Abundaban los estudios expositivos, pero ello no era suficiente para llegar al conocimiento de Ortega. En un filósofo, tan importante es lo que dice como lo que sugiere; ahora bien, difícilmente puede un expositor traducir lo sugerido por un filósofo, si aquél carece del nivel filosófico suficiente para dialogar con el contexto filosófico en que éste se mueve. Por eso, entre los muchos méritos que encierra la obra de Cerezo destaca su soltura para entablar un diálogo ágil con las filosofías contemporáneas. Pedro Cerezo no se queda en la montaña para ofrecer desde allí una perspectiva del conjunto de la ciudad por la que se mueve Ortega, sino que desciende a la ciudad, y de la mano de Ortega dialoga con todos los filósofos que salen a su encuentro. Su diálogo con Husserl y Heidegger llega hasta los aspectos más recónditos; con Fichte y Nietzsche su diálogo resulta más parco. La capacidad de Cerezo para prolongar las ideas filosóficas de Ortega en dirección del contexto más actual de la filosofía contemporánea queda plasmada, por ejemplo, en dos bellos capítulos de su libro: "Sobre hablar, decir y callar" y "Pragmática del significado y razón vital", en los que Cerezo expone una posible filosofía del lenguaje en términos orteguianos.

Por último, la confusión terminológica acerca de Ortega como filósofo, pedagogo, intelectual, ideólogo, etc. ha perdido todo el sentido restrictivo que encerraba. Las obras comentadas en este Estado de la cuestión han dejado en claro la vena filosófica de Ortega. Ortega es un filósofo en el más riguroso sentido de la palabra. Además, Ortega elevó la lengua española y el discurso filosófico español al mismo nivel del que gozaban los idiomas y universidades europeas. Pero la obra cultural de Ortega no acabó ahí, porque Ortega además de ser un filósofo con dominio perfecto de la técnica filosófica, es un filósofo radical que toma el pensar, el filosofar en sus manos y se pregunta por el sentido del mismo. Por esto, además de filósofo, Ortega es un intelectual: su pensamiento es vivo, comprometido. No piensa encerrado en sí mismo, sino que piensa para llevar claridad a la circunstancia, a la cual se ve obligado a salvar para poder salvarse a sí mismo. Al ser España su circunstancia vital, Ortega se vio en la necesidad de ser a la vez filósofo, literato, pedagogo, intelectual. Todo, menos ideólogo: pensador por encargo y por interés. También en este punto la aportación de Cerezo es iluminadora: "Su obra no es, pues, de legitimaciones, como la del ideólogo, ni tampoco de construcciones de mera razón, sino de salvaciones; una empresa humanística de descubrir el sentido inmanente de cada situación y de recuperarla así en su valor cultural específico" (90).

---

(90) CEREZO, *Ibid* Pág. 432