

*La renovación institucional de la filosofía en España
después de Ortega*

Gerardo Bolado
Universidad de Cantabria

ABSTRACT:

Este trabajo pretende ilustrar el proceso de superposición de recepciones, que parece caracterizar nuestra modernidad filosófica, con la última de este género, sobrevenida sobre la obra y la herencia intelectual de Ortega, en el proceso de reforma institucional experimentado por nuestra filosofía durante la Transición. Para ello aplica el método de las generaciones, adopta el punto de vista institucional, y considera cuatro aspectos referentes a la obra y la herencia intelectual de Ortega: ante todo la actitud ante ellas de las distintas generaciones de autores en el período; en segundo lugar, el hecho de que quedaran fuera de la universidad española; también, el hecho de que no formaran parte de la literatura filosófica, de que se han nutrido las principales materias de las nuevas áreas de actividad filosófica; y, por último, el hecho de que Ortega se ha convertido en el gran clásico de la cultura filosófica española del siglo XX.

Una conocida tesis, de la que fue muy consciente Ortega, y que yo mismo he podido ilustrar tomando como ejemplo nuestra última filosofía, sostiene que la filosofía moderna en España es el resultado de la superposición de las sucesivas recepciones, que se han ido depositando, sobre un fondo tradicional escolástico, en nuestra filosofía académica, al mismo tiempo que levantaban ésta a la altura de los tiempos. Como si, tras arrancar nuestros propios tejidos renacentistas de modernidad, e incapaces de regenerarlos, hubiésemos estado injertando, en el cuerpo de la academia española, las creaciones y formas filosóficas vigentes en Occidente. Si tenemos presente, además, que las recepciones no son cosa de individuos, ni de grupos cualesquiera, sino que, más bien, constituyen una tarea propia de las generaciones decisivas, se comprende que su estudio ha de desarrollarse desde la generación o generaciones agentes de las mismas, y que el método de las generaciones ha de ser incorporado como un instrumento fundamental en el estudio de nuestra filosofía moderna.

Ortega pudo reflexionar de manera luminosa sobre esta peculiar condición de nuestra modernidad filosófica, porque él mismo, como epónimo de su generación, protagonizó la recepción de filosofía alemana que, no sólo normalizó la actividad científica y docente de la cátedra de metafísica de la Universidad Central de Madrid, sino que, más allá, logró irradiar una auténtica cultura intelectual en los decenios anteriores a la Guerra Civil. En efecto, siendo estudiante de filosofía en esta universidad, y en la cátedra de metafísica, se había encontrado al político y catedrático, viejo krausista e institucionista, Nicolás Salmerón (1837-1908). Precisamente, sus conocidas palabras del *Prólogo para alemanes* -"Ni siquiera sobre Kant o los románticos contemporáneos de Krause tenían ideas claras (...)"- parecen describir, ante todo, la penosa situación en que se encontraba esa cátedra de metafísica en los primeros

compases del siglo XX. Pues bien, en el espacio de tiempo correspondiente a una generación, Ortega, que había ganado en 1910 esa cátedra, vacante tras la muerte de Salmerón, logró convertirla en una floreciente escuela filosófica, que en modo alguno se deja interpretar como una mera sucursal¹ de fenomenología. Una renovación de nuestra academia filosófica, que lejos de constituir un fin en si misma, formaba parte de una empresa cultural más amplia, cuyo producto estrella era la filosofía, porque pretendía conseguir una radicalización filosófica de la cultura intelectual española, de la que, a su juicio, dependía la modernización de nuestra cultura.

Ortega buscó en todo momento superar el academicismo, y extender la influencia social de su filosofía. Para ello, tuvo el valor de adoptar el estilo y las formas, que requería la irradiación de una cultura filosófica² propia de la sociedad española, reduciendo los tecnicismos y, sobre todo, renunciando a las formas sistemáticas, escolares, de la filosofía académica. Esta renuncia, inherente a su estratégica voluntad de estilo, en modo alguno significaba el sacrificio del carácter sistemático de su filosofía, pero sí el abandono de la manera académica de entenderlo, lo que llenará de razones al rechazo neo-escolástico y escolar de su obra en la universidad española tras la Guerra Civil.

La obra de Ortega aparece hoy, ante todo, como la clave de una subida del nivel histórico de la modernidad filosófica en España, realizada mediante una recepción modélica de la mejor filosofía alemana anterior a la Segunda Guerra Mundial, pero, sobre la que ha sobrevenido, desde la segunda mitad de los años cincuenta, una compleja recepción, de la que ha resultado nuestra filosofía académica de fin de siglo. Precisamente, este trabajo pretende representar de alguna manera la superposición, sobre la obra de Ortega y Gasset, de esa recepción filosófica determinante de la institucionalización de nuestra filosofía, en el último tercio del siglo XX, al mismo

tiempo que reflexiona a propósito de la *recuperación* de aquella, sobre todo a partir de la celebración del centenario del nacimiento del filósofo.

Este trabajo adopta el punto de vista institucional, que permite poner de manifiesto algunos hechos clave, para explicar la insuficiente recuperación de la obra de Ortega en la Transición; pero no pretende agotar la cuestión de la presencia de Ortega en la última filosofía española³. La cultura filosófica española no se deja reducir a la actividad de la filosofía académica, aunque sea ésta uno de sus núcleos fundamentales, ni la transformación de nuestra filosofía en la Transición a la reforma de la misma en la universidad española.

Ortega y las generaciones filosóficas de la Transición

Entre otros procesos de transformación en el mundo de la cultura y de la educación, la democratización liberó e hizo efectivas una serie de rupturas y recepciones en la filosofía académica española, que, lanzadas en la segunda mitad de los años cincuenta, se consolidaron en los decretos de áreas de la LRU (1983), con una nueva implantación institucional, y nuevos campos de aplicación científica. La institución filosófica del tardo-franquismo se vio desbordada por este complejo proceso de normalización, en modo alguno planificado, que encontró entre sus principales agentes a los autores rupturistas, por un lado, y a los autores recuperadores, por el otro.

Al aplicar el método de las generaciones a este período de transición, encontramos la publicación de las obras de dos grandes maestros, procedentes de la Edad de Plata, Zubiri y García-Bacca, y, sobre todo, la actividad filosófica de tres generaciones distintas de autores. En primer lugar, la llamada *Generación del 36*, cuyos miembros nacieron en torno al año 1910, democrática, residuo último de la Edad de Plata, dispersa en el exilio exterior, o reducida en el nacional catolicismo interior. El segundo grupo de autores del período son los catedráticos autodidactas, el *Grupo de Posguerra*, que,

nacidos hacia el año 1925, se formaron en el período más angosto del nacional-catolicismo, si bien pudieron experimentar los intentos de apertura de Ruiz-Jiménez, así como completar sus estudios en fuentes francesas, inglesas o alemanas. Por último, la generación decisiva de los '*Filósofos Jóvenes*', escritores y ensayistas rupturistas, nacidos en torno al año 1940, que experimentaron el aperturismo de los años sesenta, en cuya segunda mitad empiezan a publicar, pasando a dominar la escena académica y científica de la filosofía a partir de los años ochenta con la reforma socialista.

Zubiri experimentó la filosofía de Ortega, que le introdujo en la fenomenología, pero desarrolló su propia filosofía cristiana, directamente desde Husserl y Heidegger, y en los cauces sistemáticos de una filosofía escolástica. No faltan resonancias del pensamiento de Ortega en la filosofía de Zubiri, pero no son centrales, ni fáciles de determinar. Aún menos relevancia, tiene la presencia de la obra de Ortega en la compleja evolución intelectual, que llevó a García-Bacca a desarrollar su propia filosofía en un contexto hispanoamericano. Ambos autores conocieron y respetaron la obra de Ortega, pero desarrollaron filosofías muy distintas de la de aquel, tanto por su concepción, como por su estilo.

La Generación del 36 ante Ortega

No se puede entender la última renovación filosófica en España, sin tener presente a la *Generación del 36*, que contribuyó a poner en marcha, tanto la recuperación crítica de nuestro pasado moderno anterior a la Guerra Civil, como también las posteriores recepciones de Filosofía analítica, marxismos, y otros desarrollos contemporáneos de las ciencias histórico sociales. Estos autores no mantuvieron una actitud unitaria ante la persona y la obra de Ortega y Gasset, ni siquiera coherente, en muchos casos, pues, en los vertiginosos años de Transición, la atención a los desarrollos filosóficos y científicos de la segunda mitad del siglo XX, y la sensibilidad con la tendencia rupturista de los

jóvenes, llevaron a algunos de ellos a optar entre la tendencia a dar continuidad a la cultura intelectual y filosófica, heredada de la Edad de Plata, por un lado, y la tendencia a normalizar nuestra institución filosófica, por el otro, recibiendo las nuevas corrientes mencionadas, que no llegaron a incorporarse de manera efectiva en aquel período.

En efecto, a esta Generación pertenecen los autores, que forman el cuerpo discipular del orteguismo: Marías, Garagorri, Rodríguez Huescar, Granell, Recasens Siches, y, también, María Zambrano. Pero forman parte de ella, así mismo, autores que pasaron a interesarse más por la obra de Zubiri, como Laín Entralgo, o autores que se situaron “después de Ortega”, y que fueron adoptados como *estandartes de la renovación* por parte de la Generación de Filósofos Jóvenes, como Aranguren y Ferrater Mora; o autores, en fin, decididamente rupturistas, como Tierno Galván, que estuvo siempre situado en unas coordenadas intelectuales y filosóficas alejadas de la obra de Ortega, y orientado a la recepción de filosofía analítica y marxismo. Decisivos para entender la suerte de la obra de Ortega en la universidad española, son los miembros neotomistas de esta generación, como Ángel González Álvarez, Leopoldo Eulogio Palacios, José M^a de Alejandro, Guillermo Fraile, Teófilo Urdanoz, Jaime Bofill, José Todolí, etc., que volvieron en sus cátedras a la filosofía tradicional.

Los discípulos de Ortega, con Julián Marías a la cabeza, fueron los herederos de la palabra íntima de Ortega, los depositarios de su obra, y el punto de referencia de su interpretación, hasta mediados los años ochenta. Constituyeron el reducto del orteguismo en sus años más difíciles⁴, advirtieron de la suerte que estaba corriendo su obra en fechas tan significativas⁵ como 1955, 1965, o 1983, y establecieron a Ortega como figura señera de la cultura filosófica española contemporánea. Para ellos, la obra de su maestro era el destino de la cultura moderna en España, en especial de nuestra cultura filosófica. Nuestro pueblo y nuestra lengua habrían hecho “la experiencia plena

de la filosofía” en Ortega, con el cual se abriría “una esencial posibilidad hispánica: nuestro ingreso histórico en la filosofía”⁶. Una posibilidad percibida ciertamente como rival a reducir por el nacional-catolicismo, que la sustituyó en la universidad por su tradicional academicismo arcaico, el neotomismo, en los años cuarenta y cincuenta.

La suerte de la obra de Ortega en la Transición tiene mucho que ver con esta neutralización⁷ de su descendencia intelectual, que no tuvo acceso a la universidad española en esas dos décadas de posguerra, y se quedó definitivamente fuera de las dinámicas reformistas, acontecidas en la misma, durante los años sesenta y setenta. Cuando se le abrió alguna puerta, en los años ochenta, la reforma de la academia filosófica en España era ya un tren sin frenos, como también lo eran las dinámicas de la compleja recepción iniciada a finales de los años cincuenta.

Al recordar a los miembros neotomistas de esta generación, se comprende la parte de razón, que llevaba la advertencia de Julián Marías y los orteguianos: la exclusión de Ortega y su herencia intelectual de la universidad y de la vida pública supondrá pérdida de nivel histórico y arcaísmo. Tras la Guerra Civil, la cátedra de metafísica de la Universidad Central de Madrid volvió a la filosofía tradicional, encargándose oficialmente de ella, a partir de 1947, Juan Zargüeta. Tras la jubilación de Ortega, en 1953, y hasta finales de la década de los ochenta, ocupó esta cátedra Ángel González Álvarez, que publicó unos manuales de metafísica tomista, en los años sesenta, sencillamente arcaicos. Y las cosas no fueron mejor en otras facultades importantes. La *Historia de la Filosofía española* (1971-1972) de Guillermo Fraile, publicada por Urdanoz, trabaja con un concepto arcaico de filosofía, y expone de manera irreconocible el pensamiento de Ortega, cuyas obras fundamentales desconoce o no ha leído.

Aranguren perteneció al grupo de intelectuales formado en torno a la revista *Escorial*, y, tanto desde su cátedra, como con sus publicaciones, contribuyó al

aperturismo de los años sesenta, por ejemplo, con su interés por la analítica, o por el diálogo entre cristianismo y marxismo. Publicó un librito dedicado a la ética de la autenticidad de Ortega (1958), pero dentro de la polémica desatada contra la filosofía de éste por el neotomista Santiago Ramírez, y en orden a demostrar su compatibilidad con la ortodoxia católica. El pensamiento moral y jurídico-político de Ortega, como tal, sin embargo, no fue desarrollado por este autor, que, más bien, puso su *Ética* (1958) bajo la metafísica de Zubiri. La docencia universitaria entre 1955 y 1965, su contacto con la generación joven de los sesenta, y la experiencia del exilio norteamericano, hicieron evolucionar sus planteamientos hacia una posición sensible a la ruptura de la Generación joven con la cultura intelectual establecida y sus filosofías. El Aranguren, que volvió a su cátedra en 1976, se posicionó de manera consciente “*después de Ortega*”, y así lo hizo constar en su recopilación de artículos, *La cultura española y la cultura establecida*, donde matiza su posición rupturista, y presenta nuevos desarrollos de la analítica, del pragmatismo, del marxismo crítico, de las ciencias histórico-sociales, etc.

Los discípulos de Ortega defendieron siempre, que la presencia de Ortega en la filosofía española del siglo XX había sido “amplia, profunda y decisiva”⁸, y que su obra representaba “una de las posibilidades mayores para enfrentarse a los problemas de hoy y de mañana”. Con ello, no negaron la posibilidad de situarse “*después de Ortega*”, pero reclamaron, de quienes lo hacían, una auténtica superación de su pensamiento, que nada tiene que ver con ignorarlo, o ponerlo de lado, sin tan siquiera conocerlo, sino que, más bien, supone una asimilación del mismo, para desarrollarlo, o para situarse más allá, adoptando otras filosofías actuales. Ferrater Mora es, a juicio de Rodríguez Huescar⁹, un buen ejemplo de aquel tipo de autor, que sabe por qué y en qué medida sustituye la filosofía de Ortega por otra, que le parece más eficiente. Ferrater, que había

publicado un contrastado libro sobre Ortega (1973), pidió un *cambio de marcha* (1974) hacia la analítica en la filosofía española, e intentó articular su propuesta filosófica en clave analítica.

La Generación de Catedráticos de Posguerra y el silencio sobre Ortega

El Grupo de *Profesores de Posguerra* se formó en los años más difíciles del régimen franquista, los cuarenta y los cincuenta, en una Facultad de Filosofía privada de la herencia intelectual de Ortega, sustituida por un escolasticismo falaz e intransigente, dentro de una universidad entre «lo carcelario y lo cuartelero», en correspondencia a una sociedad devastada, aislada de Europa, y con una cultura nacional-católica presionando sobre las mentes. En este marco, se impusieron las formas filosóficas académicas, “sistemáticas”, y cayeron en descrédito las formas más literarias y retóricas.

Los profesores de este grupo, que eran de alguna manera académicos y rupturistas, buscaron una institución filosófica normalizada desde el punto de vista científico y docente, bien con la recepción de autores analíticos o continentales contemporáneos, como Carlos París, Manuel Garrido, o Emilio Lledó, etc., bien avanzando desde ésta al desarrollo de su propia filosofía, como Gustavo Bueno. Otros autores del grupo, más académicos, como Valls Plana, Sergio Rábade, Montero Moliner, etc., contribuyeron a incrementar el conocimiento de la Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea, y, en algunos casos, pusieron en marcha recepciones de filosofía contemporánea, como la recepción de fenomenología¹⁰, después de Ortega, de la que surgió la presente Sociedad Española de Fenomenología. Los autores con un planteamiento antiacadémico y rupturista, como Sacristán, marxistas y alejados de las coordenadas filosóficas de Ortega, intentarán normalizar nuestra cultura filosófica mediante la recepción de autores de la primera analítica y de las principales corrientes del marxismo contemporáneo.

Ninguno de estos Profesores de Posguerra había llegado a experimentar a Ortega, y sus “dioses intelectuales fueron otros”¹¹; sin embargo, todos ellos leyeron en mayor o menor medida su obra. Esta actitud general del grupo ante la obra de Ortega, y el olvido de la misma durante décadas en la universidad española, han sido interpretados de distinta manera por estos profesores en 1983, con motivo de la celebración del centenario¹² de su nacimiento. Algunos, como el profesor Lledó¹³, insistieron en el hecho de que Ortega se había convertido en un campo de batalla entre detractores y defensores de su obra. Otros, en cambio, como Cruz Hernandez¹⁴, apuntaron hacia el mal trato, a que fue sometida la herencia intelectual de Ortega, por parte de la escolástica neotomista, en los años cuarenta y cincuenta, y por parte de las nuevas escolásticas analíticas y dialécticas, en las dos décadas siguientes.

Desde la segunda mitad de los años cincuenta, fue especialmente importante la presencia de estos catedráticos en las universidades españolas, donde dieron entrada en muchos casos a la generación joven, e impulsaron las recepciones de analítica, marxismo, fenomenología, hermenéutica, y ciencias sociales; como también fue importante, en este sentido, su labor como directores de colecciones y revistas de filosofía. Así, contribuyeron de manera notable a la subida de nivel histórico de nuestra academia filosófica, a su normalización. Con todo, su discontinuidad con la cultura filosófica de la Edad de Plata, en especial, con la obra y la herencia intelectual de Ortega, explica su orfandad, y la de la Generación Joven, así como la tardía renovación de las materias del área de filosofía, en la que los miembros neo-tomistas del grupo mantuvieron las formas arcaizantes de la filosofía tradicional.

Los representantes de la filosofía tradicional fueron conscientes de la transformación, que se estaba gestando en nuestra institución filosófica. La revista *Pensamiento* dedicó el volumen 29 del año 1973 a *las tendencias actuales de la*

filosofía, que no eran otras sino los autores y las corrientes que se venían traduciendo y estudiando desde los años sesenta. En el artículo de este número, titulado *Filosofía española actual*, el padre jesuita Luis Martínez Gómez informaba sobre los agentes y las recepciones, que estaban entrando en la universidad española, y constataba la ausencia de los “intelectuales de la ante-guerra”, en el caso de Ortega debida, a su juicio, al “apagamiento de su influjo social”.

Parafraseando a Klaus Held¹⁵, yo diría que, para la cultura española, en general, pero, de manera especial, para nuestra cultura filosófica, el silencio en torno a la obra de Ortega significó un triunfo póstumo y vergonzoso del nacional-catolicismo y su escolástica.

Mención aparte merece un subgrupo característico de autores o profesores, nacidos entre 1930 y 1935, que completan su formación universitaria en la primera mitad de los años cincuenta, durante la tímida apertura del Ministro Ruiz Jiménez, y para los que la muerte de Ortega constituyó, tal vez, un momento de toma de conciencia¹⁶ intelectual y democrática. Sin negar la importancia de su contribución a las mencionadas recepciones, o a la subida del nivel de conocimientos históricos de filosofía moderna y contemporánea, su aportación a la recuperación de nuestra modernidad filosófica, en general, y de la obra de Ortega, en particular, ha sido especialmente relevante. Me refiero a autores como José Luis Abellán, autor de *Ortega y Gasset en la filosofía española* (1966), o Pedro Cerezo, que han desarrollado su obra “con Ortega, y después de Ortega”.

En 1984, Pedro Cerezo publicó *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, uno de los libros más significativos, de los que vieron la luz con motivo del Centenario, entre otras cosas, porque consagraba el tipo de interpretación de Ortega, que investiga, y toma en consideración, las fuentes de su

obra¹⁷. Se ponía luz verde a un tipo de investigación, que ya no era la del Ortega vivo y siempre original, defendido a ultranza en la interpretación canónica del cuerpo discipular, sino que recuperaba aspectos vigentes de su pensamiento desde una revisión crítica de su obra.

La producción filosófica en los años setenta, y la institucionalización de la Filosofía en la LRU, ponen de manifiesto, que el grupo de Filósofos Jóvenes fue la generación decisiva en la Transición. Julián Marías había pronosticado, que el olvido de Ortega traería consigo la involución filosófica de esta generación. Sin embargo, desde los años sesenta, este grupo venía desarrollándose con el apoyo de los autores aperturistas y de los catedráticos de otros grupos, que les llevaron por los caminos de la ruptura y la recepción normalizadora.

La generación de Filósofos Jóvenes “después de Ortega”

Aranguren clasificó a los Jóvenes Filósofos en analíticos, dialécticos y post-estructuralistas o neo-nietzscheanos. Los autores analíticos o dialécticos fueron más académicos, de tal manera que, la especialización en el área de actividad filosófica, que pusieron en marcha, o que contribuyeron a desarrollar, fue lo verdaderamente determinante de su producción. El aperturismo de los años sesenta, la crisis universitaria de 1965, de la que resultó la expulsión de Aranguren, García Calvo y Tierno Galván, con la consiguiente dimisión de Valverde, y que afectó directamente a la carrera universitaria de algunos de ellos, supuso, tal vez, un momento de toma de conciencia para estos autores.

Los Filósofos Jóvenes se situaron de entrada “después de Ortega”, cuya obra nunca llegó a despertar su interés¹⁸, pero sí su rechazo en no pocos casos. Entre la filosofía tradicional y los catedráticos rupturistas, la generación joven creyó carecer de tradición filosófica propia, y fue orientada a incorporar las mejores filosofías disponibles, a cuya

recepción se entregó. Los autores más representativos del grupo trajeron de las universidades europeas y americanas los autores y corrientes filosóficas, que les propusieron sus mentores en la universidad española, o que ellos mismos descubrieron. Incluso, en algunos casos, ejercieron de moderadores de la recepción en su área de actividad filosófica.

La generación de Ortega también fue decisiva y rupturista, pero estuvo dotada de una sensibilidad histórica y filosófica, que no encontramos en este grupo de Jóvenes Filósofos. En efecto, Ortega había tenido un sentido para la historia y la cultura propia, que le llevó a creer en España como nación. La utopía de Ortega fue *España*, hasta que la Guerra Civil y el Franquismo le llevaron a convertir a *Europa* en la utopía de España¹⁹. En cambio, la versión franquista de nuestra historia, de nuestra cultura, y de nuestra nación, llevó a la Generación Joven a un utopismo revolucionario y dogmático, alimentado por lo general con distintas versiones del historicismo marxista. Ortega les parecía, en el mejor de los casos, “uno de los grandes teóricos del liberalismo europeo no democrático”²⁰. Este radicalismo anarquista o marxista se fue moderando en los años ochenta, y derivó en posiciones libertarias, socialdemócratas, o pragmáticas; pero no sucedió lo mismo con su irreductible tendencia utópica, ni con su tendencia a identificar democracia con “socialismo”.

El acceso al poder de la Generación joven, y su correspondiente moderación, explican en buena medida la suerte del marxismo, que se redujo de manera abrupta en torno a 1983, como si la celebración del centenario de la muerte de Marx hubiera representado la traca final de unos fuegos de artificio. Todo lo contrario aconteció, en esa misma fecha, con la celebración del centenario del nacimiento de Ortega²¹, que superó en magnitud a aquella otra, y sentó las dinámicas, que convirtieron a Ortega en patrimonio²² de todos. Aunque muchos intelectuales²³ de esta generación, inclinada a la

izquierda, siguieron dudando del carácter democrático del liberalismo de Ortega, y no fueron receptivos a las palabras, que su obra había empezado a decir, desde su proceso constituyente, a la joven democracia española.

En los años ochenta y noventa, sin embargo, la revisión filosófica²⁴ de la obra de Ortega ha puesto de manifiesto, que sus textos representan un liberalismo democrático, a la vez que ha ido corrigiendo errores manifiestos en la apreciación de su obra.

Ortega perteneció a una generación europea, que pugnó con el positivismo de la segunda mitad del siglo XIX, y replanteó la pregunta por la identidad de la filosofía, a la que dio nueva vida de distintas formas. La generación de Ortega fue filosófica, desarrolló filosofías sustantivas, y logró, al menos en cierta medida, la irradiación de una cultura filosófica. Muy otro es el caso de la generación de Filósofos Jóvenes, perteneciente a la versión española de la generación europea del 68. Esta generación, que ha sido deficitaria, por no decir escéptica, desde el punto de vista filosófico, embarrancó en los procesos de la tecnocultura, y contribuyó al establecimiento en España de una cultura, una universidad y un sistema educativo, refractarios a cualquier intento de radicalización filosófica.

En los años posteriores a la muerte de Ortega, cuando algunos miembros de la Generación del 36 discutían la compatibilidad del pensamiento de Ortega con la ortodoxia católica, o la vigencia de su teoría del arte²⁵, y García Vela publicaba su *Ortega y los existencialismos* (1961), los Filósofos Jóvenes habían enterrado ya estas filosofías, y buscaban formas filosóficas más afines con los saberes técnicos y eficientes, o con las ciencias histórico-sociales, o con formas intelectuales, que permitieran desarrollar actitudes radicalmente críticas con el 'sistema'. En el mejor de los casos, disponían de un sentido mínimo y adjetivo de la filosofía, como una actividad

de segundo orden, que se especializa en la racionalidad de las otras actividades y productos de la cultura.

Algunos ensayistas y profesores jóvenes escribieron²⁶ también sobre Ortega en 1983, con motivo del centenario de su nacimiento, pero su generación ya estaba protagonizando la reforma de la institución filosófica en un sentido contrario al pensamiento de aquel; además, sus recepciones de autores y corrientes filosóficas contemporáneas, realizadas de manera diferenciada por áreas de especialización, habían dejado su obra nuevamente fuera de la universidad. Ortega fue uno de los filósofos más editados²⁷ entre 1975 y 1985 en España, teniendo en cuenta tanto las reediciones de sus obras, como los estudios sobre las mismas, pero sus escritos no formaron parte de la literatura filosófica, de la que se nutrieron las nuevas áreas de actividad y conocimiento filosófico.

Esta última filosofía española se ha expresado con tanta frecuencia mediante el ensayo, que se ha llegado a considerar a éste como el género literario propio de aquella. Cabría esperar una extensa influencia del ensayo orteguiano, cuando menos desde el punto de vista estilístico, en nuestro ensayo filosófico del período, si es verdad, como afirmó Aranguren en su *El Ortega de 1914*, que Ortega y Gasset es el padre del ensayo filosófico español del siglo XX, y que, como afirman otros, no se puede hacer filosofía en español sin seguir, consciente o inconscientemente, sus pasos. Sin embargo, las cosas no parecen haber sido así²⁸, y esperan un estudio²⁹ más detenido.

Esto sucedía en la universidad española, cuando los estudiosos americanos y europeos de nuestra cultura habían convertido a Ortega en el activo principal del patrimonio filosófico español contemporáneo, y la *Fundación José Ortega y Gasset* recuperaba el influjo social, que nunca se había apagado del todo. El triunfo de la

herencia intelectual de Ortega consistió precisamente en esta consagración de su maestro como el gran clásico del pensamiento español contemporáneo.

La suerte de la obra de Ortega en el establecimiento

de las nuevas áreas de conocimiento filosófico

La creciente especialización y orientación técnica de los saberes formaba parte de los signos de los tiempos, y se impuso en la reforma universitaria de los años ochenta, en España, como parte del imperativo general de modernización. En consonancia con los tiempos, los Jóvenes Filósofos habían heredado de los autores rupturistas y antiacadémicos, como Manuel Sacristán, la convicción de que la filosofía universitaria era un problema, cuya solución pasaba, o por establecer formas adjetivas y técnicas de especialización filosófica, o por cerrar la Facultad de Filosofía. Muy otro había sido el sentir de Ortega en su tiempo, partidario de una reforma filosófica y humanista de la universidad. A su juicio, la universidad era el problema, y la filosofía disponía de la solución, de manera que esbozó las líneas maestras de una reforma humanística de la universidad.

En 1983, la *barbarie del especialismo* alcanzó de pleno a la universidad española, y los Jóvenes Filósofos, que formaban parte de ella, se encargaron de hacerla efectiva en la Facultad de Filosofía. Pues el desarrollo natural de su especialización filosófica, y su crecimiento académico, les impulsaba a transformar las antiguas cátedras en nuevas áreas de actividad filosófica. Esta tendencia generacional recibió cauce institucional en la LRU³⁰, que dividió la Facultad de Filosofía en cuatro áreas heterogéneas de actividad filosófica: las cátedras de *Lógica*, de *Estética*, y de *Ética y Sociología*, se transformaron respectivamente en las nuevas áreas de especialización filosófica, '*Lógica y filosofía de la ciencia*', '*Filosofía del Derecho, Moral y Política*', y '*Estética y teoría de las artes*',

mientras el resto de las cátedras quedaron depositadas en una cuarta y macro área, que recibió el nombre genérico de '*Filosofía*'.

En efecto, entre las aportaciones más decisivas de los autores jóvenes, realizada desde las cátedras de lógica, encontramos la construcción y desarrollo, desde una amplia recepción de autores analíticos, de materias por entonces de nueva implantación, como la filosofía del lenguaje, la lógica y las filosofías de la lógica, y la historia y la filosofía de la ciencia, que constituyeron el núcleo de lo que la LRU institucionalizará en el año 1983 como el área '*Lógica y filosofía de la ciencia*³¹'. Las formas literarias y retóricas de la filosofía de Ortega, a la que éste buscó más del lado de la filología, no podían interesar en esta área de lógicos, historiadores de la ciencia, y filósofos analíticos del lenguaje, que establecerán el predominio institucional de la interpretación analítica de las relaciones entre la filosofía y las ciencias. La recuperación de su obra en este área dependerá del avance de la tardía recepción de teoría de la argumentación³², y de la suerte de su meditación de la técnica.

En la evolución científica y docente del área de '*Filosofía del Derecho, Moral y Política*', que se formó con profesores de la antigua cátedra de '*Ética y Sociología*' de la facultad de filosofía, y con profesores de '*Derecho Natural*' de la Facultad de Derecho, fue decisiva la compleja recepción realizada por estos filósofos morales y profesores de derecho natural, que se integraron en ella³³. En general, estos Filósofos Jóvenes se limitaron a hacer mera moral, con proyección de algunos hacia las éticas cívicas en la década de los noventa, mientras la Filosofía del Derecho estaba en manos de los autores procedentes de la Facultad de Derecho. La teoría política quedó como una especie de tierra de nadie, si bien, mediada la década de los ochenta, sus protagonistas tenderán a reivindicar su autonomía como ciencia histórico-social. La ruptura de este área de filosofía práctica en '*Filosofía del Derecho*' y '*Filosofía moral y política*', que se hizo

efectiva en 1996, estuvo presente desde su misma constitución, y por razones que, más allá de lo meramente gremial, hunden sus raíces en la mismísima formación académica de los filósofos, y en el carácter meramente moral de sus concepciones de la razón práctica.

No se puede hablar de una recuperación de la obra de Ortega en la nueva filosofía moral y política. Los escasos trabajos, dedicados al pensamiento moral y jurídico político de Ortega, se deben más bien al interés particular de algunos autores, que, por cierto, estudian por separado su ética³⁴, su filosofía del derecho³⁵, y su filosofía política³⁶. Y, sin embargo, lo más relevante del pensamiento moral y jurídico político de Ortega está, tal vez, en el desarrollo de la posible articulación de su moral de la autenticidad, de su concepción sociológica del derecho, y de su concepción liberal de la democracia.

La vuelta de José María Valverde, la actividad y la producción de algunos autores jóvenes, entre los que se cuentan algunos de los ensayistas más destacados de su generación, están detrás de la constitución del área de *Estética y teoría de las artes*, que también se nutrió de una compleja recepción³⁷. La obra de Ortega y Gasset no fue tampoco una de las fuentes de esta nueva *Estética y teoría de las artes*, que, sin embargo, con motivo del 70 aniversario de *La deshumanización del arte. Ideas sobre la novela*, mediados los años noventa, le reconoció también como un “clásico”, un “referente central de la teoría estética contemporánea en nuestro país”³⁸. Poco después, se integró en el área el profesor José Luis Molinuevo³⁹, que ha sido uno de los autores, que más ha contribuido a la recuperación de la obra de Ortega en los años noventa.

La revisión de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*⁴⁰, verdadera instantánea del aspecto, que presentan esas nuevas áreas de actividad filosófica en los

albores del siglo XXI, pone de manifiesto, que la obra de Ortega no formó parte de la literatura corriente de sus materias troncales, ni se ha incorporado en sus programas,.

En el área de '*Filosofía*', constituida por las restantes cátedras de la anterior facultad de filosofía, se podría haber esperado una mejor suerte para la obra de Ortega. Sin embargo, la preponderancia en la misma de los representantes de la filosofía tradicional, y de los profesores académicos del Grupo de Posguerra, que retardó su renovación, explica en buena medida el abandono de los textos de Ortega en materias centrales, a las que habían contribuido, como la 'Ontología', la 'Antropología filosófica', la 'Filosofía de la Historia', etc. La renovación de estas materias troncales, protagonizada por los autores jóvenes del área, no se hizo efectiva hasta los años noventa, y encontró su principal fuente en la recepción de la filosofía continental de la segunda mitad del siglo XX. De ella formó parte precisamente una cierta recuperación de los textos de Ortega.

En la renovación de la ontología, frente los intentos de reformularla en los cauces del tomismo trascendental, predominaron los intentos de reconstruirla desde planteamientos dialécticos, y, sobre todo, desde radicalizaciones de la Fenomenología, de la Hermenéutica, y de sus críticos post-estructuralistas. Fue a finales de los años ochenta, por ejemplo, cuando Juan Manuel Navarro Cerdón⁴¹ sustituyó a Ángel González Álvarez en su cátedra de Metafísica, en la que enseñó ontología hermenéutica, desde autores como Heidegger o Ricoeur, y siempre en el contexto de la Tradición Metafísica Occidental. También en los años noventa, la Teología natural o Teodicea, se convirtió en una filosofía mínima de la religión, desarrollada desde la Fenomenología (Frajó, García-Baró, etc.), o desde la Analítica (Sádaba). Por entonces, se hace efectiva también la recuperación de los textos de Ortega, desde el punto de vista de la fenomenología, por parte de Javier San Martín⁴², quien publicó *La situación de la antropología filosófica y la teoría de la cultura en España* (Revista *Anthropos*, Especial

Frankfurt 1991), donde denuncia el abandono de Ortega, autor fundamental en estos dos campos, y, sobre todo, el déficit filosófico de esta generación, que sustituyó la antropología filosófica por la antropología cultural, y la teoría de la cultura por la sociología.

En la década de los noventa, predominaba ya la opinión favorable a la recuperación de la obra de Ortega⁴³ dentro del área de Filosofía, desde donde se establecieron algunos núcleos institucionales, propicios para la revisión de su obra, como *El Seminario de Historia de la Filosofía Española*⁴⁴, la *Asociación de Hispanismo Filosófico*⁴⁵, o la *Sociedad Española de Fenomenología*⁴⁶. Además, se desarrollaron proyectos de investigación⁴⁷, y se incrementó el número de tesis doctorales⁴⁸ dedicadas a su obra. Con todo, ha permanecido la escisión entre la Historia de la Filosofía y la Historia de la Filosofía española, y los historiadores de la filosofía contemporánea⁴⁹ tienden todavía a situar a Ortega y Gasset en el capítulo de Historia de la Filosofía Española, es decir, en aquel apéndice de la Historia de la Filosofía en cuanto tal, en el que se exponen los esfuerzos por normalizar a ésta en España.

La demanda de calidad y sentido se ha impuesto en la revisión de la obra de Ortega, cuyo futuro viene auspiciado por el *Centro de Estudios Orteguianos* y, su órgano, la *Revista de Estudios Orteguianos*. Pero esto representa otro capítulo de esta historia, que se ocupe de la presencia del pensamiento de Ortega en el movimiento de ideas constitutivo de nuestra cultura intelectual durante la transición.

¹ El pensamiento de Ortega mereció el reconocimiento de los principales representantes de la Fenomenología en Alemania: Husserl, Scheler, Heidegger, Fink. Más aún, la obra de Ortega tuvo una sorprendente repercusión en Alemania: "Que el entusiasmo por un filosofar viviente nos fuera devuelto por un español fue una de las sorpresas en que fue tan pródigo el mundo espiritual de los años veinte (...) Hasta 1900 no empezó a despertar el espíritu de España. El renovador de la pintura moderna es el español Picasso: este nació en 1881, Ortega en 1883.

El despertar cultural de España es uno de los pocos sucesos agradables del siglo XX (...)" (Ernst Robert Curtius, *Ortega*, Revista de Estudios Orteguianos, nº 5, 2002, pp. 191-203) (Escrito en mayo 1949)

² (Obras de Julián Marías, *Ensayos. Retracción a España del europeo Ortega*. Revista de Occidente, Madrid 1982, vol. IX, p. 630). (José Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2003, p. 94-97).

³ En su artículo *Pensar en compañía de Ortega* (Revista de Occidente, mayo 2001, pp. 72-86), Eugenio Trías confiesa: "Hemos, pues, pensado en compañía de nuestro embozado, al que hemos dado vida en nuestra pequeña travesía; para el caso, el clásico de nuestras letras conceptuales o filosóficas, que se nos adelantó en el oficio de pensar en nuestra lengua, Ortega y Gasset. En su compañía, no contra él; tampoco desde él, ni sobre él."

⁴ "Durante cosa de medio siglo, por motivos político-eclesiásticos dominados por la ignorancia, se ha intentado convencer a los españoles de que Ortega "no vale la pena" (...) La exclusión de Ortega y de cuanto tuviera que ver con él de la vida pública, y en particular de la Universidad, durante casi cuarenta años, algún día parecerá un escándalo intelectual inconcebible. Pero, desde 1960, poco más o menos, se generaliza en los medios intelectuales una curiosa decisión cuya génesis y desarrollo deberá estudiarse algún día: *la de no enterarse* de Ortega ni de nada

que manase de esa fuente (...) Y una generación entera de españoles (los nacidos entre 1939 y 1953) ha sido *disuadida* de leer a Ortega, y ha resultado, en plena juventud, preorteguiana; es decir, arcaica (...) El que posee a Ortega se instala en español, *desde si mismo*, en el nivel de la filosofía, y puede hacer lo que quiera (hasta ser antiorteguiano); los demás están por debajo de si mismos, en una época que no es la suya, y, por supuesto, colonizados." (Obras de Julián Marías, *Ensayos. Retracción a España del europeo Ortega*. Revista de Occidente, Madrid 1982, vol. IX, (1980), p. 652-653).

⁵ En la recopilación de artículos de los años cincuenta, sesenta y ochenta, escritos por Antonio Rodríguez Huescar, *Semblanza de Ortega*, (Anthropos, Barcelona 1994), se puede seguir la evolución de las preocupaciones del grupo discipular del orteguismo en las distintas décadas del período que nos ocupa. En efecto, en *Relato personal. (En la muerte de Ortega (1956))*, se trataba de hacer valer la filosofía "más importante de las enunciadas hasta hoy en la lengua española, y la de más amplias perspectivas de la hora mundial" (p. 129). En *Carta abierta a José Antonio Maraval. En el decenario de la muerte de Ortega, (1963)*, se advierte a quienes pretenden recuperar a Ortega al margen de su descendencia intelectual, lo que equivale a separarlo del suelo, en el que sigue estando vivo, y dejarlo sin futuro y al albur de las interpretaciones (p.147). En este mismo artículo, denuncia cierta estrategia seguida contra la obra de Ortega: "Estamos ahora en un tercer acto, cuyo argumento parece ser la neutralización de Ortega mediante su confinamiento en el limbo glorioso del pretérito perfecto."(p.139-140). En *Ortega, clásico prematuro, (1983)* se vuelve a denunciar este intento de convertir a Ortega en un "clásico prematuro", una filosofía a estudiar, pero superada.

⁶ Obras de Julián Marías, *Ensayos. El futuro de Ortega* (escrito en 1956). Revista de Occidente, Madrid 1982, vol., IX, (1956), p. 604-605.

⁷ A. Rodríguez Huescar, *Presencia y latencia de Ortega*, conferencia pronunciada en el Centro Ortega y Gasset el 25 de mayo de 1983, (Revista de Occidente, nº 48-49, mayo 1985).

⁸ Gregorio Gómez Cambrés, *La presencia de Ortega en la filosofía española*, Aporia IX, 33/36 (1987), p.37-76. Expresa la visión de los discípulos. Revisa la relación de Ortega con Husserl, con Zubiri (siguiendo a Pintor Ramos), y con Heidegger.

⁹ A. Rodríguez Huescar, *Ortega, clásico prematuro*, de 1983, p.159-160. La tesis de M. Paz Quesada Molina, *José Ferrater Mora: del raciovitalismo a la filosofía analítica*. (Dtor. Josep Ignasi Saranyana Closa, Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía, 1995), estudia la influencia del raciovitalismo en la constitución del programa integracionista de Ferrater.

¹⁰ La revitalización del movimiento fenomenológico en España, en los años ochenta,, fue obra de alumnos de Millán Puelles, Montero Moliner y Rábade Romeo. El impulso y las contribuciones de Montero fueron decisivas. (San Martín (Hrsg.), *Phänomenologie in Spanien*, Königshausen & Neumann, p. 7-8).. Ver también el artículo de Javier Lerín, *Aufnahme und Entwicklung der Phänomenologie in Spanien*, (Ibidem, p. 24-25). Agradezco al profesor San Martín, que me facilitó estos dos artículos antes de su publicación efectiva.

¹¹ Emilio Lledó, *Ortega: la vida y las palabras*, en Revista de Occidente, nº 48-49, Mayo 1985, p. 57-58.

¹² M. Garrido convirtió el nº XIII de la revista Teorema, 3-4, 1983, en la edición de las actas del homenaje de la Facultad de Filosofía de la Complutense a Ortega, en la que incluyó su trabajo *El yo y la circunstancia*, pp. 309-343. El ya había escrito *Un nuevo ensayo sobre Ortega* (Punta Europa, nº 65 (1961), p. 136 y ss.). Sergio Rábade Romeo publicó *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón* (Editorial Humanistas, Madrid 1983). También en el año 1983, y en la revista *Ágora* [3, (1983), pp. 5-29], publicó Montero Moliner su trabajo *La teoría del yo de*

Ortega y Gasset, y en *Ortega y la fenomenología* (Ed. J. Sanmartín, Madrid 1992, pp. 147-167) se publicó su otro artículo *El mundo en el sistema de Ortega*.

¹³ Emilio Lledó, *Ortega: la vida y las palabras*, op. cit., p. 57. Parece referirse Lledó a la polémica desatada, tras la muerte de Ortega, por el dominico Santiago Ramírez, y a la que respondieron, entre otros, Aranguren y Marías.

¹⁴ Miguel Cruz Hernández, *Pidiendo un Ortega desde dentro*, en Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca 1983, p. 251-252.

¹⁵ Parfraseamos, salvando lo que hay que salvar, a Klaus Held, en su *Introducción a Edmund Husserl, Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, (p. 7, Reclam, Stuttgart 1985), donde considera, que el olvido de Husserl desde el fin de la Gran Guerra hasta los años ochenta, como consecuencia del predominio de la Teoría Crítica, de la Analítica y del Estructuralismo francés, representó un triunfo vergonzoso del Nacional-socialismo para la escena cultural alemana

¹⁶ En su libro *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición Democrática*, José Luis Abellán describe el malestar estudiantil producido por la muerte de Ortega en la infame circunstancia del Régimen, que, a su juicio, constituyó la conciencia generacional de su grupo. No pensaron lo mismo los participantes en la encuesta de Cuadernos de Ruedo Ibérico, octubre-noviembre, nº3 (1965), pp. 35-44.

¹⁷ En la revisión crítica de la obra de Ortega ha jugado un papel importante el estudio de las fuentes de su obra, de manera especial las fuentes germánicas: el *Neokantismo* y la *Fenomenología*. El hispanismo norteamericano (Ph, Silver, C. Morón Arroyo, N. Orringer) contribuyó de manera decisiva a poner en marcha este tipo de investigación, que, por desgracia, en ocasiones se ha orientado más a reducir el río orteguiano a sus fuentes, que a utilizar estas como notas a pie de página, para una interpretación más rica y esclarecedora del discurso de Ortega. Se han desarrollado dos tendencias al estudiar las fuentes fenomenológicas de los textos de Ortega: la de los que interpretan los textos de Ortega desde la fenomenología de Husserl (Javier San Martín, y la SEFE), y la de los que lo hacen

sobre todo desde la fenomenología hermenéutica de Heidegger (González Caminero, Morón Arroyo, P. Cerezo, García Casanova, A. Regalado, etc.).

¹⁸ “A la exaltación ministerial de nuestro gran pensador Ortega [tras su muerte en 1955] había de seguir una lentamente decreciente estimación de su obra entre los jóvenes”. (Elías Díaz, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Madrid 1992, p. 85).

¹⁹ En la discusión en torno a, sí la Guerra Civil supuso el punto y final de la obra de Ortega, que ya no evolucionó, creo que hay que hacer muchas matizaciones. Pero me parece innegable, que hay importantes escritos de Ortega en los años cuarenta y cincuenta, como han puesto de manifiesto Molinuevo, J. Salas, J. Lasaga, y muchos otros.

²⁰ Expresión tomada de la entrada *Ortega y Gasset* en el *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, coordinado por Miguel Ángel Quintanilla (Sigueme, Salamanca 1979, p. 363). En *José Ortega y Gasset publicista* (Akal Editor, Madrid 1976), Vicente Romano García minusvalora al Ortega publicista, a la vez que descalifica su labor intelectual, porque no acierta a situar su obra en la realidad histórica de la España del momento, y no logra librarse del precipitado dogmático de materialismo histórico, típico de su generación. En *Sociedad masa: Crítica del pensamiento conservador* (Península, Barcelona 1979), Salvador Giner, siguiendo a Mannheim, coloca a Ortega junto a Gustave le Bon, como un filósofo social conservador que responde a “(...) los temores sobre los efectos nocivos de la extensión del igualitarismo y la democracia a la vida política y cívica.”(p. 101-102). Representa, a su juicio, a las elites, y sus “(...) temores ante el socialismo, el colectivismo y las nuevas masas industriales” (p. 102). En *El idealismo político de Ortega y Gasset*, (Cuadernos para el Diálogo, Edicusa, Madrid 1974), Javier F. Lalcona se revolvió contra el prejuicio de la generación joven, analítica y marxista, del lado de la España republicana en el exilio, que condenó a Ortega, y del lado de la beatería obrerista y del historicismo marxista. La lectura de este libro podría haber corregido

el error de apreciación de esta generación, que consideró el pensamiento político Ortega como irrelevante, por no democrático, para la construcción de nuestra democracia. En especial, les habría venido bien leer el epígrafe "La idea democrática en Ortega" (pp.189-198, pero no fue tenido en cuenta ni por Giner, ni por Elorza, ni por esta generación.

²¹ En *Un centenario a debate. ¿Qué ha aportado a la filosofía española la celebración del centenario de Ortega y Gasset?*, (Diálogo Filosófico, nº 4, (1986), pp.53-83), Jorge M. Ayala considera que "El año 1983 pasará a la historia de la cultura hispánica como el "año de Ortega y Gasset". A su juicio, la conmemoración del centenario fue espectacular desde el punto de vista cuantitativo [ver el nº 21-24 de la revista Aporía (1983-1984), pp. 165-178], y supuso el despegar de una revisión más objetiva y crítica de su obra. Sin embargo, no se logró poner en marcha un proyecto serio de edición crítica de su obra. La edición de las obras completas fue una reedición de las obras ya editadas, con el añadido de un nuevo volumen: "Al final lo que queda es idéntico embrollo, pero con un tomo más en la colección" (A. Pintor Ramos, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 1984, p. 650).

²² Enrique Múgica Herzog, *Los socialistas, el socialismo y Ortega*, (Julián Marías y otros, *Un siglo de Ortega*, Editorial Mezquita, México 1984, p.116). Elías Díaz *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, (Tecnos, Madrid 1992, p. 93). J. A. Maraval, *La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación*, en Cuadernos H. Americanos (nº 135, (1984), pp. 493-510).

²³ Me parece significativa, a este respecto, la posición de Antonio Elorza en *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset* (Editorial Anagrama, Barcelona 1984), que recibió el XII Premio Anagrama de Ensayo. Un libro a la medida de la generación rupturista, que le premia, pero incapaz todavía de hacer justicia a Ortega y Gasset. Desarrollando poco más o menos la tesis-hipótesis de Semprún (Cuadernos de Ruedo Ibérico, octubre-noviembre, nº3 (1965), pp. 35-44), cuestiona en todo momento la actitud democrática de Ortega. A pesar de su déficit

de textualidad filosófica, y de la inevitable presencia de algunos tópicos del historicismo marxista, este libro representó un avance y una mayor comprensión, sobre todo si lo comparamos con la descalificación, desde la dogmática marxista, representada por Ariel del Val en su *Historia e ilegitimidad. La quiebra del estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder* (Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1984).

²⁴ Al contrario de aquellos que, como Elorza, tienden a interpretar las posiciones políticas de Ortega, como derivando de las coyunturas sociopolíticas de la sociedad española, en la revisión filosófica de su obra predomina la tendencia a interpretar sus posicionamientos intelectuales de manera circunstanciada, pero desde sus textos políticos, y éstos, a su vez, desde los textos filosóficos, que son los determinantes de su lógica. Se ha defendido que la actitud democrática de Ortega es impecable en todos sus textos, en especial, el sentido democrático de su elitismo o aristocratismo, y se ha discutido la actualidad de sus textos políticos. En esta línea, se han sucedido desde los años ochenta las publicaciones de autores con enfoques tan distintos como F. López Frías, Ignacio Sánchez Cámara, José Luis Molinuevo, Vicente Cacho Viu, Elías Díaz, Pedro Cerezo, Javier San Martín, M. Teresa López de la Vieja, etc.

²⁵ En *Para una literatura nacional popular* (Ínsula, nº 146, 15 enero 1959), Juan Goytisolo consideró que la teoría del arte orteguiana correspondía a una "literatura esteticista y egocéntrica, ajena por completo a la realidad contemporánea", en la que "se consuma el divorcio entre el escritor y la sociedad", y que nada tenía que ofrecer en la posguerra española, a lo que respondió, entre otros, Garagorri.

²⁶ Estos escritos de ocasión se encuentran en números especiales de revistas, publicados con motivo del centenario: En Cuadernos. Hispano-americanos, nº 135 (1984), escribieron Mugerza, Trías, Rubert de Ventos, Subirats, J. A. Maravall. Mugerza se mostró partidario de una "lectura abierta" de la obra de Ortega, y "después de Ortega", poniéndose en línea con Aranguren y con Ferrater., En la

revista Teorema XIII, 3-4, 1983, *Ortega en Perspectiva*, se publicaron las actas del homenaje a Ortega en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la U. Complutense de Madrid, coordinadas por J. L. Abellán, donde aparecen trabajos de J. J. Acero, J. Echeverría, J. Mosterín, C. García Trevijano. Maceiras en Aporía, nº 21-24, 1983-1984. Múgica Herzog en Cuenta y razón, 11 (1983). Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española, 1983; Anales del Seminario de Metafísica, 1983; Ciudad de Dios, 1983; etc.

²⁷ La consulta de cualquier bibliografía filosófica española del período, por ejemplo la bibliografía hispánica de Santos Escudero desde 1965 hasta 1983²⁷, que se publicaba una vez al año en la revista "Pensamiento", pone esto de manifiesto.

²⁸ Fernando Rodríguez Genovés, *Cara y cruz del ensayo español: las trazas del Ortega y 'el Mairena'*, Revista de Estudios Orteguianos, 5, 2002, pp. 141-158, p. 145. A juicio de este autor, el ensayo de Ortega no ha tenido continuadores entre los ensayistas españoles, que han preferido seguir la traza de *el Mairena* (p. 158).

Otro botón de muestra, de la mala suerte del ensayo de Ortega en la última filosofía española, puede ser el número de Anthropos, *El ensayo filosófico español. Estancias vitales de la razón y el pensamiento*, (Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura. Especial Frankfurt 1991), hecho con fragmentos de otros números de la revista, y sin otra justificación pensable, que los intereses comerciales. El editorial no cita a Unamuno, ni a Ortega, pero sí a María Zambrano, a la que se atribuyen, sin saberlo, ideas de Ortega. El lugar que debería ocupar un estudio serio de los derroteros del ensayo español en el siglo XX, lo ocupa la singular visión de Andrés Ortiz-Osés. La ausencia de Ortega se llena con Zambrano, Aranguren, y una mezcla de las tres generaciones de autores del período.

²⁹ Dos tesis, de las que he visto, se han dedicado a este tema: Hernández González, Belén, *El ensayo literario en Ortega y Gasset y Pirandello*, (Dtor. José Antonio Trigueros Cano, Universidad de Murcia. Facultad de Letras); Pardo

Cifuentes, Belén, *Aproximación al ritmo sintáctico en el ensayo español*, (Universidad de Murcia. Facultad de Letras).

³⁰ En su artículo *La misión y el gobierno de la universidad abierta* (Revista de Occidente, mayo 1999, pp. 117-145), M. A. Quintanilla confirma a Vicente Ortega, en su prólogo a su edición de *Misión de la Universidad*, donde afirma que algunos mentores y redactores de la LRU conocían esa obra: "Y puedo confirmar, como recientemente se ha conjeturado, que las ideas de Ortega inspiraban de hecho a los autores de la LRU de 1983" (pp. 125-126). Estas palabras, amables con el contexto orteguiano, en que fueron pronunciadas, no resisten el más superficial análisis y contraste con los hechos, que están mas cerca de esta otra confesión del autor en el mismo artículo: "(...) hemos tardado años en percibir la verdadera dimensión de los cambios que se estaban operando y todavía hoy tenemos que hacer esfuerzos para percibir el verdadero alcance histórico de la nueva *Misión de la Universidad* y sus implicaciones no sólo en el orden académico, sino también en el plano social, económico y organizativo."(p.130)

³¹ El capítulo cuarto de mi libro *Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*, (UNED-SMP, Santander 2002), estudia las recepciones propias del área de Lógica y Filosofía de la Ciencia, así como a sus protagonistas.

³² No cabe hablar de una lógica de la razón vital desde el punto de vista de la lógica científica (Vicente Muñoz Delgado, *Ortega y Gasset y la lógica de la razón vital*, en Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca 1983; ver también *Ortega y Gasset y las disciplinas formales*, Actas de las 1ª jornadas culturales de Aller, Aller, I.N.B. Príncipe de Asturias, 1983). Tampoco acertó Ortega en su interpretación de los teoremas de limitación de los formalismos, ni en su apreciación del lugar de la lógica científica en el conjunto del saber, como ha subrayado Luis Vega Reñón en *La lógica en España (1890-1930): desencuentros*, (Teorema, vol. XX/1-2, 2001). Pero Ortega no fue catedrático de lógica, como Julián Besteiro, sino de metafísica, y optó por unas formas filosóficas más literarias

y retóricas, con el fin de proyectar una cultura intelectual moderna. Creo que tiene más sentido acercarse al punto de vista "lógico y metodológico" de Ortega desde la teoría de la argumentación. Th. Mermal ha estudiado desde el punto de vista retórico el discurso argumentativo de Ortega. En *El discurso argumentativo de José Ortega y Gasset en Tres cuadros del Vino*, (Universidad de Córdoba, Córdoba 2002), Salvador López Queró aplica las teorías de J. C. Ascombe y O. Ducrot. Ver Encarnación Olías Galbarro, *Razón y narración: la centralidad retórica de la filosofía de Ortega y Gasset*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2002. Hay interesantes estudios sobre la metáfora en Ortega, por ejemplo el de Fernando Lázaro Carreter, o como el reciente de Pablo Galindo Ablés, *La metáfora en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Universidad de Valencia, Valencia 2002.

³³ El capítulo quinto de mi libro antes citado *Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*, estudia las recepciones que han nutrido nuestra última filosofía moral, así como sus protagonistas.

³⁴ Mencionaré a López Frías: *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset* (Universidad de Barcelona, 1984); *La recepción del utilitarismo en el mundo hispánico. El caso de Ortega y Gasset* (Telos, 1 (1992) pp. 111-144). En el capítulo quinto de mi libro antes citado, *Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*, estudio la mera moral practicada por la Jóvenes Filósofos.

³⁵ En 1963, Jesús López Médel publicó *Ortega en el pensamiento jurídico contemporáneo*, donde se ve el raciovitalismo orteguiano "en la línea de las preocupaciones de la moderna filosofía, en su expresión existencialista, quizás como sistema y doctrina aún en mantillas."(p.39) A su juicio, "la presencia de Ortega en la filosofía jurídica actual es un hecho, no sólo por los hombres a los que influye en posiciones doctrinales distintas, sino por la temática antropológica y social en que aquellas se mueven."(pp.116-117). Resulta significativa la reimpresión textual de este libro en 1986, y su tercera edición (Dykinson, Madrid

2003), que mantiene el cuerpo del texto original, algo enriquecido, y con algunas modificaciones. Sostiene que no se ha estudiado suficientemente el pensamiento jurídico de Ortega, como para comprenderlo, y que son pocos, o casi ninguno, los filósofos del derecho, que prestan atención a su pensamiento. Resalta la influencia del pensamiento sobre Europa de Ortega entre los padres de la Unión Europea, y su influencia en el título VIII de la Constitución del 78.

José Hierro Sánchez-Pescador publicó su tesis *El derecho de Ortega* en 1965 (Revista de Occidente, Madrid 1965).

Gregorio Robles Morchón, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Mallorca, escribió su tesis doctoral sobre *Historia, sociedad y derecho en la obra de Ortega y Gasset*, y publicó *EL sociovitalismo como ideología* [Revista de Estudios Políticos, 215 (1977) pp. 109-206]. En su obra *Epistemología y derecho* (Pirámide, Madrid 1982, p. 181-182), sólo alude a Ortega al comentar su crítica a Kelsen, y considera que Ortega tenía una insuficiente formación jurídica y una concepción demasiado sociológica del derecho. Ortega desaparece de su obra posterior, incluidos sus manuales de filosofía y de sociología del derecho.

A comienzos de la década de los ochenta, en *La filosofía del derecho en España, hoy*, (apéndice en Guido Fassó, *Historia de la Filosofía del Derecho, 3, Siglos XIX-XX*, Pirámide, Madrid 1988, pp. 289-387), José F. Lorca Navarrete describe la situación de la filosofía del derecho en España, sin registrar para nada la presencia de Ortega en el área. Por lo que yo he visto, Ortega queda, si acaso, en algunos manuales de filosofía del derecho, al tratar del derecho y los usos sociales, como en la *Introducción al derecho* (Fragua, Madrid, 1976, p. 95-96) del mencionado López Medel, o en la *Introducción a la ciencia del derecho* (en *El derecho y los usos*, pp. 57-68) de M. Rodríguez Molinero, o en las *Lecciones de Derecho Natural como introducción al derecho*, (F. de Derecho de la U. Complutense, Madrid 1983, pp.48-52) de José María Rodríguez Paniagua. Este último tiene otras contribuciones al pensamiento de Ortega, como su trabajo *Spinoza y las Meditaciones del Quijote de*

Ortega y Gasset (en *Spinoza y España*, U. Castilla la Mancha, Toledo 1994). Ignacio Sánchez Cámara, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Santiago, es autor de reconocidos trabajos sobre el pensamiento político de Ortega, y sucedió a José Luis Molinuevo en la dirección del Centro de Estudios Orteguianos. Ma Isabel Ferrero Lavedán defendió en la U. Complutense su tesis doctoral *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*, publicada en Santiago de Compostela en el 2002.

³⁶ Ver cita 24.

³⁷ En el capítulo sexto de mi libro antes citado, *Transición y recepción. La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*, se estudia la constitución del área de *Estética y Filosofía de las Artes*

³⁸ José Jiménez, *El arco de la estética*, en *A los 70 años de "La deshumanización del arte": Ortega y las vanguardias* (Revista de Occidente, mayo 1995, pp. 5-22)

³⁹ Editor de obras y papeles de trabajo de Ortega, y autor de dos libros contrastados *El idealismo de Ortega* (1984) y *Para leer a Ortega* (2002), así como de algunos artículos *Literatura y filosofía en Ortega y Gasset* [Rev. Occ., 132 (1992), p. 69-94], *La deshumanización del arte en clave de futuro pasado* [Rev. Occ., 168 (1995), pp.43-60] etc. Fue director del Centro de Estudios Orteguianos, donde puso en marcha la Revista de Estudios Orteguianos en el año 2000. Desde su cátedra de estética en la universidad de Salamanca ha dirigido tesis doctorales en el campo de la estética, como *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset* de Domingo Hernández, quien ha preparado el *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, y ha editado, con introducción y notas, *El tema de nuestro tiempo*, y *Prólogo para alemanes*.

⁴⁰ Esta colección, dirigida desde el Instituto de Filosofía (CSIC), ha sido publicada por la editorial Trotta.

⁴¹ En los años noventa, Navarro Cordón ha dirigido dos tesis doctorales sobre el pensamiento de Ortega y Gasset, y, que yo sepa, ha publicado *Meditación del arte* [Rev. Occ., 154 (1994), pp. 87-101]. En las últimas ediciones de su libro de texto

para Segundo de Bachiller, *Historia de la Filosofía*, el raciovitalismo de Ortega ha ido ganando protagonismo en la filosofía contemporánea.

⁴² El olvido de la filosofía de Ortega en nuestra última institución filosófica ha sido, a juicio de San Martín, una "grave responsabilidad histórica" frente a nuestro contemporáneos (Tecnos, Madrid 1998, pp.244-245). Este autor editó *Ortega y la fenomenología*, (UNED, Madrid 1992), que son las actas del primer congreso de la Sociedad Española de Fenomenología, y ha publicado dos libros, *Ensayos sobre Ortega*. (UNED, Madrid 1994), y *Fenomenología y Cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, (Tecnos, Madrid 1998). La filosofía de Ortega representa, a su juicio, una cima del pensamiento filosófico dentro del continente de la fenomenología, que ha contribuido a clarificar en múltiples facetas, de manera especial en lo referente a las posibilidades de desarrollar una filosofía práctica de carácter fenomenológico. Si bien, ha insistido en que la peculiar posición de Ortega ante la fenomenología es deudora de una deficiente comprensión del método fenomenológico y de la vida de la conciencia, limitada a las publicaciones de Husserl, de que dispuso.

⁴³ En su prólogo a La tesis doctoral de Serafín M. Tabernero del Río, *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, (Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993), Mariano Álvarez Gómez escribe: "En todo caso, en este país se podrá filosofar con Ortega o contra Ortega, pero no sin Ortega (...) Quienes, por el contrario, han venido reiterando que el camino a seguir no es el trazado por Ortega, no se distinguen precisamente por un estudio a fondo de su obra (...) Y, por otra parte, no deja de llamar también la atención que vuelvan a Ortega quienes se han movido en otras latitudes del pensamiento, incluso quienes por esta o aquella razón habían considerado como irrelevante su concepción filosófica:"

⁴⁴ En el año setenta y ocho, nació en Salamanca este Congreso de historiadores de la filosofía española que, coordinado por el profesor Antonio Heredia Soriano, e impulsado por algunos profesores del grupo de posguerra (Abellán, Cruz Hernández, Ventosa), y de hispanistas de Toulouse (Alain Guy), se mantiene hasta

el presente, ahora dirigido por Albares. El Seminario tiene lugar en Salamanca cada dos años, en septiembre, y publica sus actas.

⁴⁵ La AHF aglutina desde 1988 a este grupo significativo y heterogéneo de hispanistas, historiadores e intérpretes de la filosofía española. Sus presidentes han sido José Luis Abellán, Diego Núñez, Antonio Jiménez, y, en la actualidad, Pedro Ribas. Esta asociación celebra unas jornadas anuales, y tiene en la Revista de Hispanismo Filosófico RHF.

⁴⁶ Estos autores consideran que la primera recepción de la fenomenología fue la obra de Ortega. Se trató de una recepción temprana y con gran nivel, si bien, a su juicio, no exenta de limitaciones en la comprensión de la vida, de la conciencia intencional, y del método fenomenológico. La Escuela de Madrid, establecida por Ortega en la Universidad Complutense de Madrid, constituida por sus seguidores y alumnos, representa un segundo momento en nuestra recepción de fenomenología. La Guerra Civil y la interpretación de Ortega, por parte de Marías y Rodríguez Huescar, serían causantes de una ruptura en el desarrollo de la fenomenología en España. La tercera generación de receptores de fenomenología, Rábade, Montero, y Millán Puelles, ya no parten del primer impulso dado por Ortega. De estos, tal vez Montero represente la atención más específica a la fenomenología. El cuarto impulso, lo dan discípulos de estos tres autores, entre los que destacan García Baró (Millán Puelles), San Martín (Rabade), Conill (Montero), y, de este impulso surge la Sociedad Española de Fenomenología. Esta sociedad se puso en marcha con unas jornadas dedicadas a recuperar la figura de Ortega y Gasset como fenomenólogo (Javier San Martín, *Ortega y la fenomenología*, UNED, Madrid 1992). Ver la introducción de Javier San Martín (p. 7), y el trabajo de Javier Lerín, *Aufnahme und Entwicklung der Phänomenologie in Spanien* en *Phänomenologie in Spanien* (Königshausen & Neumann, Edición de Javier San Martín),

⁴⁷ Atilano Domínguez, Jacobo Muñoz, Jaime Salas, *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset* (Colección Estudios, Ediciones Universidad de

Castilla La Mancha, Cuenca 1997), antes citado, reúne los trabajos presentados y discutidos en el Encuentro celebrado en Mayo en San Juan de la Penitencia en Toledo, financiado por la Fundación Ortega y Gasset, y organizado por el MEC y la Universidad de Castilla la Mancha. El origen está en la colaboración entre tres proyectos de investigación "La idea de España en la filosofía española actual", dirigido por Atilano Domínguez (financiado por la Universidad de Castilla la Mancha), "Estética y teoría de la cultura en Ortega", dirigido por Jacobo Muñoz (PS93-0022) y financiado por la DGICYT (Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento), y "La creencia en Ortega", dirigida por Jaime Salas en la Fundación Ortega y Gasset. Etc.

⁴⁸ En <http://www.e-torredebabel.com/OrtegayGasset/Bibliografia/TesisDoctoralesSobreOrtega.htm>, se recoge un listado utilizable de las tesis sobre Ortega, presentadas en universidades españolas hasta Julio del 2002, basado en *Teseo*. El número de tesis por materia es el siguiente: 6 se dedican a Ontología, 5 a Antropología filosófica; 4 a Teoría del conocimiento, a Historia de la Filosofía, a Filosofía política, a Filosofía social, y a Estética; 2 a Filosofía de la Historia, y a Filosofía de la religión; 1 a Filosofía del derecho. En cuanto a la evolución del número de tesis por décadas desde el curso 1976-1977, siempre según la fuente citada, se registra lo siguiente: en la segunda mitad de los años setenta, se leyeron 3 tesis; en los años ochenta, se leyeron 12 tesis, destacando los cursos 84-85, 86-87, 88-89, en cada uno de los cuales se leyeron 3 tesis; en la década de los noventa, se leyeron 27 tesis, destacando el curso 93-94 con 5, el 95-96 con 6, y el 98-99 con 4.

⁴⁹ Antonio Pintor Ramos, *Historia de la filosofía contemporánea*, BAC, Madrid 2002, pp. 361-375. En el apéndice dedicado a la filosofía en España, tiene un lugar la filosofía de Ortega ("una dirección propia en el conjunto del movimiento fenomenológico"), cuya labor de pedagogía filosófica, y de normalización de la escena filosófica española, se considera colosal (p. 370).