

Tema 74:

Ortega y Gasset y la filosofía del exilio español

Introducción

1. José Ortega y Gasset

1.1. Vida y proyecto

1.2. La filosofía de Ortega

1.2.1. La filosofía de la vida

1.2.2. La filosofía de la historia

1.2.3. La teoría del conocimiento

1.2.4. La filosofía de la técnica

1.2.5. La filosofía de la sociedad

2. La filosofía del exilio español

2.1. Escuela de Madrid

2.2. Filósofos del exilio

Conclusión

Bibliografía y webgrafía

Guión-resumen

Cuestionario

Introducción

José Ortega y Gasset fue la personalidad determinante de la filosofía española en los tiempos de la Dictadura de Miguel Primo de Rivera (1923-1930) y de la Segunda República (1931-1939). La Guerra Civil de 1936-1939, y el posterior establecimiento de la España nacional-católica del General Franco desde el final de la guerra hasta los tiempos de la Transición, interrumpieron bruscamente y condenaron al ostracismo interior o al exilio todos los desarrollos de esa filosofía oficial orteguiana, que no obstante se mantiene como la expresión más genuina y original del pensamiento español del siglo XX.

En este tema vamos a exponer dos bloques temáticos. En primer lugar, presentamos de manera general los principales aspectos de la filosofía de Ortega, que pasan por su filosofía de la vida, de la historia, del conocimiento, de la técnica y de la sociedad. En segundo lugar, comentamos brevemente el destino del Orteguismo desde la fundación de la Escuela de Madrid hasta la diáspora filosófica que siguió a la Guerra Civil. De aquellos filósofos del exilio rescataremos a José Gaos, María Zambrano, Juan David García Bacca y Julián Marías.

ENLACE: Este tema puede ser estudiado de forma independiente, aunque conviene haber leído antes el tema 71 acerca de las filosofías de la existencia. En la primera parte puede darse más o menos importancia al contexto socio-cultural del autor, pues Ortega fue especialmente sensible a dicho contexto. En la segunda parte hay cierta libertad a la hora de incluir o eliminar algunos autores.

1. José Ortega y Gasset

1.1. Vida y proyecto

Vida. José Ortega y Gasset nació en el Madrid de 1883, en el seno de una distinguida familia de intelectuales, periodistas y políticos monárquicos y liberales. La experiencia del 98 y de su propio entorno, la Generación del 14, marcó su temprana vocación intelectual, si bien el joven Ortega fue más allá de la literatura y del pesimismo, buscando en la cultura filosófico-científica europea una solución al problema intelectual de España. Tras doctorarse en Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid con un trabajo sobre el milenarismo, en 1904, completó su formación filosófica en Alemania. En su viaje a Marburgo de 1907, tomó contacto con el idealismo crítico de Hermann Cohen y la Pedagogía social de Natorp. Su tercer viaje a Alemania de 1911 supuso su encuentro con el grupo de Nicolai Hartmann en Marburgo, que intentaba servirse del idealismo post-kantiano y de la fenomenología, para superar el racionalismo neokantiano.

Ejerció como catedrático de Metafísica de la Universidad Central de Madrid desde 1910 hasta el inicio de la Guerra Civil. En este período, compatibilizó la docencia y el desarrollo de su filosofía raciovitalista con una labor cotidiana como periodista en diarios de gran tirada, con la publicación de hasta ocho volúmenes de su revista *El Espectador*, y con la *Revista de Occidente* y su Editorial (1923-1936). En momentos especialmente críticos de la Restauración, llegó a liderar importantes intervenciones intelectuales, como la Liga de Educación Política (1914) o la Agrupación al Servicio de la República (1931).

La Guerra Civil, el exilio en Francia, Argentina y Portugal, donde finalmente fijó su residencia, y el fracaso de sus intentos de proyectar de alguna manera su trabajo intelectual en la España franquista, no pusieron fin a la obra de Ortega. En este período, desarrolló sobre todo su metafilosofía y su concepto de la razón vital en escritos como *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y demiurgia, Origen y epílogo de la filosofía, La idea de principio en Leibniz*; etc. Por otro lado, expuso su filosofía de la sociedad en trabajos como *Concerning pacifism, Europa Meditatio quaedam*, y sobre todo *El hombre y la gente*.

Ortega murió en Madrid el 18 de octubre de 1955. Su muerte contribuyó a despertar la conciencia política de la primera generación intelectual de la Democracia, pero los

profesores jóvenes de filosofía buscaban ya por entonces formas filosóficas más científicas y críticas, que aquél había dejado de lado, como la filosofía analítica y su discusión de los métodos lógicos y científicos, o el pensamiento crítico de tradición marxista.

Proyecto. La actividad filosófica, tal como la entendió y practicó Ortega, tiene un sentido práctico. “El sistema de las acciones está encajado, a su juicio, en el sistema de las ideas y por estas orientado”. De hecho, la filosofía constituye la verdadera fuente de su actividad intelectual, por lo que en sus intervenciones intelectuales solía acompañar su escrito de interés práctico, con la publicación del libro de interés filosófico, que está detrás de aquellas arrojando luz. La hiperestesia intelectual de la España culta del período explica la proyección de su filosofía en las distintas manifestaciones del problema intelectual de España desde su vuelta de Alemania en 1912 hasta su silencio público en 1933. Es un error, sin embargo, confundir esta cuestión intelectual con su problema filosófico, es decir el establecimiento y la determinación de un nuevo principio filosófico y de su correspondiente modo de pensar. Dedicamos este punto a exponer el trasfondo de su cuestión intelectual, que no es otro sino la problemática relación entre la elite intelectual y las masas,

El primer proyecto intelectual de reforma, que emprendió Ortega al regresar de su último viaje a Alemania, fue la pedagogía social. Este liberalismo socialdemócrata aspiraba a dignificar el trabajo en todas sus formas, pero no era una afirmación obrerista de clase frente a la explotación burguesa. Pretendía liberar a los trabajadores mediante la educación y la cultura; El desarrollo de este proyecto suponía, ante todo, la constitución del núcleo intelectual de su generación, un grupo de prestigio, formado por catedráticos universitarios e intelectuales, capaces de ir haciendo “la ciencia del fenómeno España”. Estos, en una labor a largo plazo, tenían que extender su influencia a una elite culta, que hiciera efectiva la reforma social. Ortega cifraba entonces el mal de España, como la Generación del 98, en la incompetencia, la inmoralidad y la incultura y creía que la labor de su generación debía consistir en la constitución de una elite ilustrada con las ideas de una nueva España. Este platonismo débil de Ortega, como ha escrito Zamora Bonilla, “no pretende que la masa deje de ejercer su función política, sino que, más bien, incita a la inteligencia a trabajar y a ejercer la suya”. Y no descarta la intervención política de los intelectuales en momentos de agotamiento institucional.

La fe de Ortega en su pedagogía social parece quebrantada al inicio de los años veinte, al constatar la inexistencia de elites cultas. La expresión más notoria de su pesimismo ante la misión del intelectual es la serie de artículos *Particularismo y acción directa*, y *Patología nacional*, que había empezado a publicar *El Sol* en diciembre de 1920, y que la editorial Calpe publicó bajo el título *España invertebrada* (1922). En ese escrito atribuye el mal de España al particularismo, en el que cada grupo social deja de sentirse parte del todo y de compartir y de solidarizarse con los demás. Esta enfermedad no es sólo política, sino que descompone todo el cuerpo social: instituciones, clases, profesiones, asociaciones, etc. Los movimientos nacionalistas y regionalistas son vistos en este escrito como manifestaciones del particularismo.

En los años veinte, Ortega experimentó el dominio de las masas en los espacios públicos, la desertión de la elite intelectual y el triunfo de los movimientos de masas en el bolchevismo y en el fascismo. Pensó que el ascenso de las masas y su rebelión generalizada contra la excelencia era el fenómeno más significativo de las sociedades occidentales en el primer tercio del siglo XX. Ortega expuso esta convicción en una serie de artículos en *El Sol*, que se publicó bajo el título *La rebelión de las masas* (1930). El libro advertía a los europeos ante el peligro de que los movimientos de masas se apoderasen de los Estados europeos hegemónicos, estableciendo totalitarismos, a la vez que les proponía la idea de una Europa unida y de su construcción política.

Ortega parece servirse de una caracterización antropológica del tipo de hombre-masa y de una clarificación de lo que significa mandar y de sus exigencias, para poner de manifiesto la inconveniencia del dominio político de las masas. El hombre-masa es un tipo de vida social medio que carece de proyecto vital. Ajena a todo esfuerzo y exigencia, incapaz de crear nada, no sólo se abandona a la vulgaridad en gustos y opiniones, sino que la reivindica y se rebela contra todo lo superior y excelente. De aquí, la indocilidad moral e intelectual del hombre-masa, que le convierte en vida social refractaria a toda guía y educación. Su nivel de vida depende por completo del desarrollo tecnológico y de la organización social, que le aporta la sociedad en que vive. Este tipo de hombre medio, que es el producto del avance del liberalismo económico-político y de la industrialización, nace con derechos civiles y sociales reconocidos, en unas circunstancias económicas fáciles y seguras, sabiendo lo que es el *comfort* y el orden público. Y termina por creer que todo esto

le pertenece y lo puede utilizar a su antojo; por lo que no acepta barreras para el desarrollo de su vida social, cuando menos no reconoce desigualdades sociales. Incapaz de comprender su situación y de razonar, cuando las circunstancias se vuelven desfavorables y crece su insatisfacción, el hombre-masa pasa a la acción directa, es violencia desatada.

Este potencial de violencia y de barbarie se convierte en un peligro real cuando las masas se apoderan del Estado y de la política. Porque el Estado contemporáneo es un mecanismo desalmado que, como el hombre-masa, vive de sustraer la creatividad de la sociedad, a la que sirve controlando las tendencias disociales al desorden. Y la política no es otra cosa que la actividad tendente al control del Estado y el ejercicio del mando. Si las masas se apoderan de la política y del Estado, dominará la sociedad una esterilidad parasitaria que terminará por agotar todas sus fuentes de creatividad y producción. *La rebelión de las masas* es un exponente de la oposición intelectual a los movimientos de masas, que se habían manifestado en el bolchevismo o en el fascismo, y cuya derrota está deseando anunciar.

El fin de la Guerra Civil, el estallido de la Segunda Guerra Mundial y el fracaso en el intento de reconstruir su posición intelectual en Argentina, hicieron tocar fondo su pesimismo ante el papel del intelectual. En su artículo *El intelectual y el otro* (1940), Ortega escribe “que el intelectual no existe ya socialmente, que es un paria y un malhechor”. El atroz error del intelectual fue crear una cultura de ideas. La cultura son ideas de cosas, sentimientos, normas, empresas, dioses. Pero en el último siglo los intelectuales han hecho ideas de ideas, cuando imperan los dogmas de las masas. La masa, que es el otro del intelectual, convierte las ideas en dogmas.

En el momento de la reconstrucción de la cultura europea tras la Segunda Guerra Mundial, en *El hombre y la gente*, Ortega desarrolló su filosofía de la sociedad, con la que pretendía favorecer el avance de las ciencias del hombre y clarificar conceptos claves de las ciencias sociales. Aunque esta obra quedó entonces inédita, conviene resaltar aquí que en ella se habla de la gente, no de la masa. La gente es concebida como el sistema de usos sociales que regula el comportamiento social de los individuos. La gente somos todos y no es nadie en particular, no es nada personal. En esta obra, Ortega reitera su reconocimiento del papel social del intelectual, cuya función consiste en aclarar las ideas, en especial aquellas de que depende la convivencia social.

1.2. La filosofía de Ortega

Ortega perteneció a una generación europea que resultó decisiva para la suerte de la filosofía en el siglo XX. No en vano pertenecieron a ella filósofos como Hartmann, Wittgenstein, Heidegger, Adorno, Benjamin, etc., que protagonizaron la superación de la filosofía moderna del sujeto y abrieron nuevas vías al pensamiento filosófico. Su obra filosófica es un exponente de la reacción propia de su generación frente a la mentalidad positiva y utilitaria del último tercio del siglo XIX, que redujo el saber a los conocimientos científico-técnicos que alimentan el desarrollo económico-tecnológico.

La filosofía es, a juicio de Ortega, un pensar histórico que ha tenido su primer origen y tendrá sin duda su último epílogo. No existe la *philosophia perennis*. Pero el epílogo de una filosofía puede ser su superación y el origen de un nuevo modo de pensar. El filósofo madrileño planteó la superación de filosofía moderna mediante una filosofía de la vida sin concesiones al irracionalismo y al relativismo. Goethe y Nietzsche fueron las fuentes lejanas de inspiración de esta filosofía de la vida, que nunca se confundió con orientaciones holistas de la Biología, como el vitalismo de Driesch, o el biologismo de Hertwig, ni con teorías del conocimiento vitalistas como el empirio-criticismo de Avenarius y Mach, ni con la filosofía de Bergson, que a su juicio ponía la intuición vital en el lugar de la razón. La fenomenología hermenéutica de Heidegger y su analítica del *Dasein*, la obra de Dilthey y su concepción de la estructura de la vida histórica, confirmaron la vía y estimularon a Ortega en el momento de dar el desarrollo definitivo a su Raciovitalismo.

1.2.1. La filosofía de la vida

Ortega interpretó la crisis de fundamentos de las ciencias como un síntoma inequívoco del agotamiento del racionalismo moderno en su última expresión neokantiana y positivista, y planteó su superación. Descartes estableció el principio último del racionalismo, el sujeto pensante, que condujo la filosofía moderna hacia el idealismo. En *El tema de nuestro tiempo* (1923) propuso la superación del idealismo mediante una filosofía de la vida que sustituye la razón pura por la razón vital.

Descartes partió de la inmediatez del ser pensante. Cualquiera experimenta al pensar la evidencia de que existe el pensamiento, de que él es quien piensa, y, por lo tanto, de que él es un ser pensante. Pero el padre de la filosofía moderna fue más allá de esto, al interpretar el pensamiento como una actividad del alma humana y al servirse de la idea griega del ser como sustancia, predominante en la escolástica, para concebir el ser pensante como una cosa inmaterial y atemporal que piensa, el sujeto pensante. La sustancia pensante causa dentro de sí los pensamientos, mientras la realidad material queda “fuera”.

En cambio, Ortega aprendió de Husserl a concebir el pensamiento como un acto de la conciencia intencional, en el que el sujeto y el objeto están interrelacionados. Pensar no es el acto de una cosa pensante aislada, que hace objeto de consideración una cosa material situada fuera de él. No hay un dentro y un fuera del pensamiento. Pensar es más bien una actividad consciente con dos polos inseparables: el acto de pensar y el pensamiento que da contenido al acto. En el acto de pensar la actividad pensante tiende intencionalmente a llenarse de la realidad pensada, que es su contenido. Sin embargo, el filósofo madrileño no encontró suficientemente radical la idea de que la percepción es el fenómeno fundamental que llena de realidad a la conciencia. Y, desde luego, lejos de seguir a Husserl en su idea de la fenomenología como ciencia estricta, con su método de “reducción fenomenológica”, va a interpretar el pensamiento como una actividad vital, en la que el yo viviente interactúa con las cosas, aunque no sea de manera física.

Pensar, como trabajar, jugar, percibir o recordar es una actividad, en la que la vida interactúa con las cosas. Creemos que la actividad más real y las cosas más reales son las que interactúan “físicamente” al trabajar o al jugar y tampoco le negaríamos realidad al espectador que ve en directo un espectáculo. En cambio al recordar somos conscientes de revivir realidades que pasaron y ya no son. Y al pensar, el filósofo o el científico construyen teorías que sólo tienen sentido, si valen y se hacen efectivas al vivir de verdad. Ver, recordar, pensar son actividades representativas de interacciones físicas con las cosas.

Sea como sea, a Ortega le interesa dejar claro que trabajar, jugar, ver, recordar, pensar, etc., son actos propios del vivir, en los que el yo viviente interactúa realmente con las cosas, aunque sea de distintas maneras, e. d. como trabajador, como jugador, como espectador, como nostálgico, o como científico. Pensar es una actividad vital de carácter

representativo, que está interrelacionada e interactúa de forma lingüística con el resto de las actividades de la vida.

Pensamos porque vivimos, no al revés. Vivir es lo primero, cualquier otra cosa acontece en nuestro vivir, también el pensamiento y cualquiera de sus productos, como la ciencia o la religión. La vida es en este sentido lo verdaderamente inmediato y evidente. Y, por esto mismo, superar el idealismo consiste en abandonar la filosofía del sujeto y construir la filosofía de la vida.

La vida cotidiana es realidad radical porque da de sí las creencias básicas de la cultura, que se entiende así como una función vital de determinados organismos. La cultura enraíza de alguna manera en la vida, de ahí la metáfora de la raíz a la hora de hablar del principio de la filosofía de la vida. Lo característico de la cultura occidental está en que su raíz es la vida humana teorizada por la filosofía. Ortega pone en marcha su filosofía con un ejercicio metafilosófico que convierte la realidad prefilosófica dada, la vida, en la realidad radical. En este giro de la filosofía en torno a sí misma, se supera el escepticismo y se convierte en principio lo inmediato y presupuesto, la vida individual e histórica, que se convierte así en la realidad radical. Radical quiere decir precisamente inmediato y evidente, origen y principio. La vida es el principio de la filosofía, porque es lo inmediato y absolutamente evidente, de manera que cualquier otra cosa acontece en ella.

La inmediatez y absoluta evidencia del vivir cotidiano para cualquier hombre, da al filósofo un acceso directo a su objeto teórico. El filósofo teoriza la vida tomando en consideración su propia experiencia del vivir cotidiano. Así que, en su acercamiento hermenéutico-descriptivo a la constitución de la vida, Ortega prefiere llamar “atributos” a sus elementos constitutivos, y no “categorías”, para dar a entender que la vida no es una cosa. Las cosas tienen una naturaleza fijada, que puede ser definida, objetivada. La vida humana es “lo que hacemos y lo que nos pasa”, la sucesión de acontecimientos que componen el vivir de un yo viviente e histórico que no están determinados previamente. Los atributos de la vida son condiciones generales de su acontecer, no componentes de su definición. Esta distinción recuerda la diferencia establecida por Heidegger entre categoría y existencial, basada en la diferente constitución de la persona, que tiene ser-ahí, frente al resto de los entes. Más tarde, Sartre divulgará la consecuente distinción existencialista entre esencia y existencia.

El primer atributo del acontecer vital consiste en que se pertenece a sí mismo. La vida es del yo viviente que la vive y que se da cuenta en mayor o menor medida de cada uno de sus acontecimientos. Este “darse cuenta”, que convierte cada uno de los acontecimientos vitales del yo viviente individual e histórico en evidentes y propios para él, no es por eso mismo la apercepción de un sujeto trascendental, ni la autoconciencia de la idea en su dialéctica histórica. Este “darse cuenta” hace que la vida sea evidente para sí misma, que se manifieste a sí misma en cada uno de sus actos y así que se pertenezca a sí misma. Esta es la condición “evidencial” de la vida, su primer atributo.

En todos los acontecimientos que componen el vivir, el yo viviente se da cuenta de estar interactuando realmente con las cosas. Este es precisamente el segundo atributo de la vida. En la vida el yo viviente “está en el mundo interactuando con las cosas y con otras vidas”. Este mundo de la vida no es un espacio geometrizable en el que mi cuerpo se desplaza y choca con otros cuerpos, ni tampoco la naturaleza de los animales. La sensibilidad humana inventa el mundo de la vida, que la técnica hace real transformando el entorno natural. Nuestros sentimientos son nuestro vínculo fundamental con el mundo, así que nos indican como nos va en el.

El mundo es fatalidad para la vida. Nadie elige su mundo, sino que todos se encuentran de pronto viviendo en un mundo que, nos guste o no, es nuestro mundo. Más aún, la vida se encuentra desde el nacimiento en unas circunstancias concretas del mundo, que son fatalmente suyas y de las que no puede librarse fácilmente. “Yo soy yo y mis circunstancias”, había escrito en *Meditaciones del Quijote* (1914), y si no las salvo a ellas, que son mi fatalidad, no me salvo yo. El segundo atributo de la vida es su condición “mundana”, “circunstancial”. En este sentido, la vida es una fatalidad que no es paraíso, es decir que lejos de favorecer nuestro vivir, tiende a presentar resistencia a su desarrollo. O, para ser más exactos, es “un sistema combinado de facilidades y dificultades”.

La vida es quehacer. El tercer aspecto de nuestra vida es el imparable curso de los acontecimientos que la sobrevienen y tiene que hacer frente entre el nacimiento y la muerte. La vida es una continua e imparable sucesión de acontecimientos, unas veces tumultuosa y frenética, otras lenta y apacible, que nos vemos obligados a afrontar. No podemos detenerla y seguir viviendo, ni podemos hacer que otros la vivan por nosotros. La vida es en el fondo tiempo y está lanzada al porvenir, pero no está determinada por el pasado, ni por la

fatalidad de destinos sobrenaturales. El yo viviente está obligado a decidir lo que va a hacer eligiendo entre las posibilidades que encuentra dadas en sus circunstancias del mundo,

Nuestras decisiones libres proyectan nuestra vida hacia el futuro. Por esto el vivir humano es posibilidad y libertad en la finitud y el futuro es el modo original y fundador del tiempo histórico, no el pasado. Así que la vida humana no es necesidad natural, ni facticidad histórica determinada por el pasado o por un destino fatal, sino futurición, su incesante proyectarse hacia el futuro sobre el curso inexorable de los acontecimientos que la sobrevienen y pasan a componer sus circunstancias históricas.

La vida humana es siempre el resultado de la realización de estos proyectos en un mundo histórico, no la repetición de los patrones de comportamientos instintivos o aprendidos de una especie determinada en la naturaleza. Ese proyectarse produce a veces evolución y cambio en sus circunstancias y en el mundo de la vida, que por eso mismo son históricos. La vida humana no es naturaleza, sino historia.

Esta es a grandes rasgos la filosofía de la vida que desarrolló Ortega en lecciones y cursos como *¿Qué es filosofía?* (1929), *Vida como ejecución* (1929- 1930), *Sobre la realidad radical* (1930), *¿Qué es la vida?* (1930-1931). En el verano de 1932 concluyó el prólogo a la edición de sus obras completas que publicó Espasa Calpe ese mismo año.

1.2.2. La filosofía de la historia

Entre 1932 y 1936 Ortega desarrollará su concepción de la historicidad en escritos como *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933), *En torno a Galileo* (1933), *Principios de Metafísica de la razón vital* (1933), *Ideas y creencias* (1934), *Historia como sistema* (1935). Allí sostiene que la vida humana es histórica y con ella el mundo que la orienta y sostiene. La historia humana no es otra cosa que la sucesión de mundos imaginados y contruidos por las distintas generaciones de hombres. El hombre es el animal fantástico que se ensimisma, imagina y proyecta, pero también el animal técnico que fabrica y construye. Cada cultura o civilización tiene su propio mundo, que puede evolucionar, incluso cambiar. Así la historia de la civilización occidental ha conocido el mundo griego, el mundo romano, el mundo moderno, etc.

El mundo de la vida es en el fondo el sistema de creencias que constituye el horizonte del vivir humano. Ortega distingue entre las meras ideas, que tenemos y podemos cuestionar, y las creencias sobre las que se basa nuestro vivir, con las que contamos en todo lo que hacemos y en lo que nos pasa. Vivimos sostenidos por las creencias que constituyen nuestro mundo, nos identificamos con ellas hasta tal punto, que son los presupuestos incuestionados e incuestionables de nuestro vivir. En efecto, las creencias constituyen los “campos pragmáticos” que dan sentido a todos los acontecimientos de nuestra vida, desde los que son lo que son las personas, las cosas, las instituciones, nuestras interacciones con todo esto, y nosotros mismos. Las creencias se precipitan en ideas, cuando no es su tiempo y no creemos en ellas.

En un presente histórico pueden estar interactuando distintas civilizaciones y, en consecuencia, distintos mundos históricos, que sin embargo, no están a la misma “altura de los tiempos”, es decir que no son contemporáneas en sentido estricto. La cultura occidental de las naciones europeas puede estar interactuando con culturas de pueblos africanos, que no están a su altura, porque pertenecen al pasado. Este concepto pretende evitar el etnocentrismo, que considera superior a la propia cultura e inferior o sencillamente inhumana a la cultura de los demás. Pero sin incurrir en el relativismo cultural, que considera inconmensurables las culturas e igualmente verdaderas las distintas creencias que componen sus visiones del mundo.

Este concepto de “altura de los tiempos” se aplica también a las distintas creencias, que componen la visión del mundo propia de una cultura. Las creencias científico-técnicas, jurídico-políticas, religiosas, morales, los estilos artísticos, etc., pertenecen a un determinado nivel, tienen una cierta contemporaneidad. Por ejemplo, no se puede vivir una forma religiosa medieval en un mundo técnico moderno, por más que se empeñe en ello un dictador o un poder eclesial excesivo. Porque la religión será un farsa o la técnica será un implante. En una cultura viva y dinámica todas las creencias se articulan de manera sistemática, son contemporáneas, están a la misma altura de los tiempos.

Las protagonistas de todo ese devenir histórico son las generaciones, que establecen los sistemas de creencias según su sensibilidad. Cada generación se compone de elites y masas, e incluye todo tipo de profesiones, ciudadanos y clases. El dinamismo procede de las elites, la masa es inerte, se suma a los proyectos de las elites y se deja llevar. El

epónimo es la personalidad característica de una generación y su fecha de nacimiento es el punto de referencia para datarla. A una generación pertenecen los individuos nacidos entre los cinco años anteriores y los cinco años posteriores a la fecha de nacimiento del epónimo. Las generaciones, a su vez, se suceden en intervalos de quince años.

En un presente histórico conviven tres generaciones. La generación joven, que está empezando a abrirse paso en el medio profesional y que no encuentra las circunstancias del mundo a su gusto, ni tiene el poder de decisión para cambiarlas a su modo. La generación madura, que domina en el medio profesional y que vive sus propias circunstancias. La generación vieja que ha perdido su influencia en el medio profesional y que vive en un mundo pasado. Estas tres generaciones, que abarcan aproximadamente medio siglo, son contemporáneas, pero en sentido estricto sólo los miembros de una generación son coetáneos. Los individuos humanos pueden cambiar de sensibilidad y pasar a formar parte de la nueva generación.

Las generaciones humanas tienen su propia sensibilidad vital, que consiste en una determinada manera de apreciar y saborear la vida. Las elites de la generación imaginan nuevas formas de vivir, más acordes a sus gustos y deseos, y desarrollan proyectos masivos que van transformando a su medida el mundo de la vida. El sucederse de las generaciones explica el cambio en que consiste la historia, la sucesión y confrontación de civilizaciones, la evolución y el cambio de sus mundos históricos. Porque además de las generaciones continuistas, que viven del pasado y conservan su mundo, hay generaciones rupturistas, que rompen con el pasado y avanzan en la invención de un mundo nuevo.

1.2.3. La filosofía del conocimiento

Uno de los primeros elementos de su filosofía, que Ortega consiguió formular ya en *Meditaciones del Quijote* (1914) y en *Verdad y Perspectiva* (1916), fue su teoría perspectivista del conocimiento. La tesis fundamental del perspectivismo sostiene que el verdadero cognoscente es el yo viviente individual y por consiguiente que nuestra verdad coincide con su punto de vista histórico-cultural. El punto de vista sobreindividual y absoluto de la *noesis* del alma, o de la razón del sujeto pensante, aunque sea en la versión trascendental kantiana, son una quimera inalcanzable. Con esto se opone a la que, a su

juicio, ha sido la tesis básica de toda teoría del conocimiento hasta el presente: el punto de vista del individuo es falso. Porque “cada hombre tiene una misión de verdad” que, a través de su sociedad y de la cultura de su tiempo, le compromete con la humanidad.

El yo viviente no experimenta de la realidad otra cosa que sus “aspectos”. Estos aspectos son el referente último de nuestros conocimientos, tanto en la cotidianeidad, como en las ciencias. En el experimento de laboratorio, al manipular objetos según una estrategia teórica precisa, el científico también alcanza aspectos de las cosas, que son el referente último de sus modelos y de sus funciones.

La realidad son los aspectos que se ofrecen a la perspectiva del cognoscente individual y de ellos depende el conocimiento humano. Nuestros conceptos e ideas de las cosas resultan de las distintas maneras de experimentar y de integrar los aspectos de la perspectiva individual. Las ideas y conceptos de la Filosofía, del arte, de las ciencias, de la religión, etc., remiten a aspectos vitales que han sido experimentados e integrados por distintas vías.

Ortega no comparte la tesis positivista según la cual la verdad es un atributo exclusivo del conocimiento científico. En su curso *¿Qué es filosofía?*, distingue entre las verdades y las verdades descubiertas por el hombre. Las verdades en sí mismas son atemporales. Las verdades humanas, entre ellas también las científicas, son descubiertas por el hombre en un momento histórico concreto y tienen un alcance histórico determinado. El hombre no ha dicho, ni dirá nunca, mientras viva, su última palabra sobre la materia, ni sobre el arte, ni sobre el derecho, ni sobre Dios, etc., ni, en consecuencia, sobre la vida.

La verdad humana es ante todo un atributo general que corresponde a la vida y a su conocimiento del universo. La verdad es la perspectiva histórica sobre el universo que tiene la vida. Por eso, la visión del mundo de cualquier civilización, incluidas las prehistóricas, tiene sentido y verdad. Y esa verdad es histórica, relativa al tiempo, como lo son sus componentes, las distintas verdades de las ciencias, de la filosofía, de la moral y del derecho, de las artes, de la religión, etc.

Sin embargo, Ortega no acepta el relativismo cultural. Lejos de ser verdades inconmensurables, las culturas se pueden comparar y se puede establecer el nivel de desarrollo histórico de su verdad. Tan absurdo sería equiparar la verdad de la civilización técnica contemporánea con la verdad de una civilización animista primitiva, como negar a

esta toda verdad. La verdad alcanza distintos niveles históricos de desarrollo. El enriquecimiento histórico de la experiencia y del conocimiento humano, y, en consecuencia, de la verdad del hombre, es la raíz de que las culturas puedan estar a distinta altura histórica. Puede darse sin duda que civilizaciones superiores pierdan de vista aspectos, que fueron determinantes en otras civilizaciones anteriores, y que convendría recuperar. Pero la verdad es en último término la perspectiva histórica sobre el mundo de la civilización que está a la altura del tiempo.

1.2.4. La filosofía de la técnica

La técnica no es el aspecto vital más determinante en la filosofía de Ortega, que sin embargo atenderá de manera creciente este tema en su obra desde los años treinta por la peculiar encrucijada de la cultura occidental y por la habitual resonancia en ella de los temas de Heidegger. El filósofo español es plenamente consciente de que, tras el maquinismo, la actividad técnica ha alcanzado un nuevo estadio, en el que suplanta ampliamente a la naturaleza y se plantea a sí misma como “*base absoluta de sustentación*” del vivir humano. Así que la civilización occidental está entrando en la era de la técnica. En este contexto adelanta su *Meditación de la técnica* (1933), que insiste en la creciente necesidad de replantear las relaciones del hombre con la técnica.

Ortega se propone poner de manifiesto la dimensión alcanzada por la actividad técnica en la cultura contemporánea, para que la mentalidad técnica no vacíe la vida. La técnica es un complejo de actividades humanas, que reforman a la naturaleza para satisfacer las peculiares necesidades del hombre. El ser peculiar de la vida da de sí la actividad técnica, que es una función de aquella.

Ortega distingue entre la dependencia orgánica del animal y las necesidades del hombre. El curso de la vida de un hombre depende de los deseos y sentimientos, que componen su sensibilidad vital. La plasticidad de la sensibilidad humana da lugar a las distintas necesidades de la vida humana. Dado que los recursos del entorno natural no bastan con frecuencia para cumplimentar estas necesidades, el hombre se ve impulsado a reformar la naturaleza. La actividad técnica existe, desde que el hombre es hombre, supliendo las limitaciones del entorno natural para satisfacer las necesidades humanas.

La actividad técnica, ciertamente, es la que da al hombre la creciente independencia y distancia del entorno natural, que le permite entrar dentro sí, diseñar su sensibilidad y proyectarse. Pero esta capacidad de ensimismarse, de contraerse, para luego lanzarse al mundo con sus propias estrategias y objetivos, es lo que da contenido al vivir humano. El mundo exterior, que el hombre construye y habita físicamente, surge y se refleja en los mundos interiores de los individuos humanos. Cada hombre puede entrar en su mundo interior a considerar lo que hace y lo que le pasa. En ese mundo recuerda, siente y desea, imagina, relaciona, explica y comprende, y, así, diseña y se proyecta. “El ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura”.

La era de la técnica no representa un cambio en el ser del hombre, que siempre ha tenido que idearse y proyectarse a sí mismo, y que, por eso mismo, siempre ha sido técnico. “Es el proyecto quien suscita la técnica, la cual, a su vez, reforma la naturaleza”. Para poner esto de manifiesto, Ortega nombra a la vida con una metáfora procedente del maquinismo, la vida es “fabricación de sí misma”.

En la civilización técnica, sin embargo, el cambio cualitativo y cuantitativo de la actividad humana es de tal magnitud, que la técnica parece imponerse al ser humano como una segunda naturaleza. Ortega cuestiona la tecnicidad de la técnica, porque ésta ya no es la actividad azarosa del hombre primitivo, ni la actividad del artesano antiguo o medieval, que fabrica instrumentos. La actividad técnica ha alcanzado tal dimensión, que el hombre está ya “irremediabilmente adscrito a ésta y colocado en ella como el hombre primitivo en su contorno natural”. Además, la técnica es autosuficiente teóricamente, procede metódicamente e influye en nuestra visión del mundo. Las ciencias son las teorías de las técnicas, que se hacen efectivas con eficiencia económica. En relación a la técnica valora Ortega el conocimiento científico, especialmente el físico, que abre posibilidades técnicas ilimitadas. Nuestra ciencia tiene un sentido técnico y su importancia depende de la trascendencia que tiene la actividad técnica en el vivir humano. Por otra parte, nuestra visión del mundo está muy influida por los modelos científico-técnicos, como el modelo de la máquina o, más en concreto, el modelo del reloj.

En fin, el producto de nuestra técnica ya no es el instrumento, que nosotros hacemos funcionar para cubrir nuestras necesidades, sino la máquina que funciona por sí, con un diseño dado, para cumplir ciertas necesidades. La relación del artesano con el instrumento,

no es la relación del ingeniero con la máquina, ni la del obrero. Como tampoco se puede comparar el uso del instrumento, con el de la máquina.

Ortega defiende una filosofía positiva de la técnica y nos invita a construir un nuevo humanismo tecnológico. La vida es proyecto y no puede ni eludir el riesgo de sus decisiones, ni delegar el cuidado de sí. El hombre occidental tiene que ensimismarse y meditar sus relaciones con la inteligencia artificial y los mecanismos técnicos, a fin de proyectar el lugar de la técnica en su vida.

1.2.5. La filosofía de la sociedad

Ortega desarrolló finalmente su filosofía de la sociedad en *El hombre y la gente*, que parece una aproximación fenomenológica a los hechos sociales, en que la sociedad se manifiesta, a fin de conseguir una comprensión luminosa de ésta, de la que se derive una interpretación adecuada del derecho y el Estado, de la nación, del lenguaje, etc. A juicio del filósofo español, el conocimiento sociológico adolecía en su tiempo de una comprensión fundamental de los fenómenos sociales elementales y por eso utilizaba un repertorio de conceptos impreciso y contradictorio que condenaba sus teorías a un estado deplorable. En 1949, Ortega proyectaba lanzar este libro junto con un Instituto Internacional de Humanidades merced al apoyo de la Fundación Rockefeller y del millonario Walter P. Paepcke. Pero el proyecto no prosperó y la obra quedó inédita.

En *El hombre y la gente* (1957), se distingue entre la vida social o usos de la gente y la vida inter-individual, compuesta de las relaciones entre personas. La vida inter-individual está constituida por nuestras relaciones recíprocas con los otros, con los que convivimos en el mundo. Los pronombres personales declinan precisamente las distintas personas que intervienen en esas relaciones inter-individuales. El “tú” resulta de las relaciones con el otro, y suponen una creciente intimidad con el otro. Esta intimidad conoce distintos grados... de amor, amistad, compromiso, etc. Ortega comparte con Schütz que el “yo” surge con posterioridad y en dependencia de los otros: del “tú”, del “nosotros”, etc.

Aunque la vida es ante todo individual y se vive en soledad, Ortega ve a la persona intimando con el otro en las relaciones inter-individuales, que por eso mismo devienen gradualmente “inter-personales”. La persona está comprometida con esta forma primaria de

socialidad que, lejos de ser meramente convencional, es un momento de la vida auténtica. La moral tiene una dimensión interpersonal.

En la vida social, en cambio, no actúan las personas, sino que interviene la gente. La gente hace lo que se suele hacer y habla de lo que se habla habitualmente según las opiniones reinantes. La gente se comporta según patrones convencionales de comportamiento, establecidos socialmente para todos, y en los que no hay nada personal. Estos patrones habituales de comportamiento, que constituyen la vida social de la gente, son los “usos”. Usos son las costumbres, las modas, el derecho, la opinión pública, el lenguaje, etc.

Los usos sociales parecen ser unos mecanismos convencionales, unos hábitos, que aseguran y hacen fluidas las múltiples relaciones entre los distintos individuos que conviven en el mundo. Los usos parecen imponerse cuando aumenta el número de individuos que conviven en el mundo, hasta el punto de que el individuo se ve desbordado por relaciones interindividuales que no pueden ser personales porque no hay tiempo ni modo de intimar. Los usos conservan la convivencia, en la medida en que ordenan nuestras relaciones inter-individuales en comunidades cuya vida social se ha hecho tan compleja, que ha desbordado los cauces de las relaciones personales de intimidad.

Mediante los usos, la sociedad es una máquina de hacer hombres. No sólo garantiza la seguridad y fluidez de los comportamientos humanos, sino que los pone a la altura de los tiempos. Además, al mecanizar una parte amplia del comportamiento, libera al individuo para desarrollar su vida personal y creativa en ciertas direcciones. En Ortega los usos sociales son automatismos, que nada tienen de personal; pero, lejos de imposibilitar la vida personal, favorecen su crecimiento.

Los usos son mecanismos vigentes, vigencias que se nos imponen y nos instan a obrar de una determinada manera. La gente teme quebrantar un uso porque conlleva una sanción. Los usos suelen ser más o menos rígidos y llevar aparejada una sanción más o menos grave, dependiendo de la trascendencia social del comportamiento implicado. Piénsese que tanto la manera de vestir de un grupo, como el código de derecho penal, son usos. En cuanto vigencias, tienen un origen individual y tardan algún tiempo en establecerse en la vida social. Tras permanecer en vigor por un tiempo, desaparecen también lentamente. Los usos tienen su propio ritmo, su propio tiempo y, por eso, son

irracionales, resultan incomprensibles para los individuos, de manera especial, para los que llevan una vida más personal.

De manera que los usos tienen tres características. Ante todo, son acciones “convencionales” que nos impone el poder social mediante algún tipo de sanción moral o física. Además, los usos son “irracionales”, no comprendemos muy bien cual es su razón de ser. En fin, los usos son presiones “impersonales” que el poder social hace efectivas sobre todos mediante cualquiera.

Con todo, los usos dejan su huella en rudimentos lingüísticos y la filología puede buscar la racionalidad de nuestros usos presentes. Al reconstruir la genealogía de un uso vigente, la razón etimológica nos permite comprenderlo. El hombre es *animal etimológico* en cuanto que comprende la vida social.

2. La filosofía del exilio español

2.1. Escuela de Madrid

En 20 años de actividad docente y académica, Ortega convirtió un erial filosófico, la Cátedra de Metafísica de Nicolás Salmerón en la Universidad Central de Madrid, en lo que desde José Gaos suele denominarse Escuela de Madrid, que fue el verdadero referente de la actividad filosófica en la España del período. Eduardo Nicol habló también de una Escuela de Barcelona, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de esa ciudad, en la que fue decano un discípulo de Ortega, Joaquín Xirau, que se formó en la Escuela de Madrid.

La orientación filosófica orteguiana fue nuestra filosofía oficial en el período que abarca la Dictadura de Primo de Rivera y en especial la Segunda República. La Escuela de Madrid, junto con las obras, cursos y conferencias del maestro, recreó e hizo hablar en español lo mejor de la vida filosófica continental anterior a la Segunda Guerra Mundial: el Neokantismo de Marburgo, Vitalismos como el de Simmel, Driesch, Bergson, etc., la Fenomenología de Husserl y su Escuela, la Fenomenología hermenéutica de Heidegger, el Historicismo de Dilthey, etc. Así se convirtió en el núcleo radiante de este Orteguismo, que iluminó no sólo la filosofía oficial, sino también los ámbitos creadores de la cultura

intelectual del período. Los discípulos y colegas que formaron parte de ese núcleo filosófico fueron Manuel García Morente (Catedrático de Ética desde 1912), Xavier Zubiri (Catedrático de Historia de la Filosofía desde 1923) y José Gaos (Catedrático de Introducción a la Filosofía desde 1933), con la joven María Zambrano (profesora auxiliar de Historia de la Filosofía), Lorenzo Luzuriaga en la Facultad de Pedagogía y Luis Recasens Siches en la Facultad de Derecho. En el curso 1935-36, se licenciaron en la Facultad de Filosofía Julián Marías, Antonio Rodríguez Huescar y Manuel Granell.

La Guerra Civil y el establecimiento del Estado franquista supusieron la desaparición de la orientación orteguiana de la filosofía oficial y de su cultura intelectual en España, donde fueron sustituidas por la cultura nacional-católica y la orientación neoescolástica de las Facultades de Filosofía y Letras. Los miembros de la Escuela de Madrid se dispersaron. Ortega se exiló y fue perseguido como intelectual y marginado como filósofo. Manuel García Morente, que murió en 1942, experimentó una dramática conversión, se ordenó sacerdote y se reorientó hacia el neoteomismo. El padre jesuita Xavier Zubiri, que se secularizó al final de la Guerra Civil, quedó al margen de la filosofía universitaria oficial, pero impartió cursos privados y desarrolló su propia filosofía cristiana: un ontologismo de formas escolares y terminológicas, que concibe a la realidad como dinamismo, a Dios como el poder de lo real y al hombre como experiencia de Dios. José Gaos se exiló en México y desarrolló una fecunda labor filosófica y docente en la UNAM. En México se exilaron también Joaquín Xirau y Luis Recasens Siches. María Zambrano vivió hasta 1984 un exilio itinerante en México, Cuba, Puerto Rico, Italia, Francia y Suiza. En España quedaron los orteguianos Marías, Rodríguez Huescar y Granell, pero al margen de la filosofía universitaria oficial en una especie de ostracismo interior. Julián Marías proyectó su orientación filosófica en el mundo del hispanismo, en especial el americano. Antonio Rodríguez Huescar, cuya obra es un verdadero exponente de su apropiación del pensamiento de Ortega, desarrolló su docencia en la Universidad de Puerto Rico desde 1956 hasta su jubilación. Manuel Granell desarrolló desde 1950 su labor docente en la Universidad Central de Venezuela, poco después de publicar su *Lógica* (1949).

A continuación me detendré con brevedad en el discípulo de Ortega antes del exilio, José Gaos, en su discípulo en España después del exilio, Julián Marías, en su discípula con

mayor proyección, María Zambrano, y en Juan David García-Bacca, que desarrolló su filosofía y su docencia en la Universidad Central de Venezuela.

2.2 Filósofos del exilio

José Gaos (Gijón, 1900 – México, 1969). Fue el miembro de la Escuela de Madrid exilado que más proyectó el orteguismo en México y en otros países hispanoamericanos. Si bien su interpretación de Ortega como pensador culturalista, historicista y no metafísico contravino el desarrollo dado por el maestro a su obra desde la publicación de *Ser y Tiempo* (1927) y mereció su reproche explícito en 1935. Su desconexión con Ortega desde esta fecha, se corresponde con su tendencia a reducir su pensamiento a la filosofía perspectivista de la cultura que desarrolló entre *Meditaciones del Quijote* (1914) y *El tema de nuestro tiempo* (1923)

El Catedrático de Introducción a la filosofía en la Universidad de Madrid hizo de la “Metafilosofía” uno de los temas fundamentales de su obra y objeto de escritos como *Dos ideas de la filosofía* (1940), *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía* (1945), *Confesiones profesionales* (1958), *Discurso de filosofía* (1959), *De la filosofía* (1962), *Historia de nuestra idea de mundo* (1972). La crisis de identidad de la filosofía contemporánea convirtió la ocupación de la filosofía consigo misma en uno de sus grandes temas, que también se encuentra en Ortega. Gaos dio un enfoque historicista, vitalista y fenomenológico a su filosofía de la filosofía, pues consideraba que la filosofía es el producto lingüístico de una vida en su circunstancia histórico-cultural. Nada más natural que la pluralidad y el cambio histórico en las filosofías, que son creación y expresión de una vida histórica. En una filosofía se objetiva y se vuelve autoconsciente la subjetividad que se expresa en sus fórmulas lingüísticas. Gaos rechaza el sistematismo y la metafísica, que le parece una disciplina del pasado, y reconoce la pluralidad de la filosofía, característica de todos los productos de la vida histórica.

La unidad y pluralidad de las filosofías es una manifestación de la unidad pluralidad en la vida histórica. Dado el carácter lingüístico de la filosofía, Gaos va a abordar esa cuestión de su unidad-pluralidad con una fenomenología de las expresiones verbales filosóficas. La unidad le viene dada a la filosofía con las categorías o conceptos principales

de la razón que encontramos en todas las filosofías y que son a su juicio “existencia”, “entidad”, “finitud”, “infinitud”, en todas sus combinaciones y de las que resultan como categorías cardinales las negativas de “inexistencia” y “entidad infinita”. Esos conceptos comunes y característicos caracterizan el lenguaje filosófico y así su género. La pluralidad de la filosofía está en la pluralidad de conceptos y de “filosofemas”. Además, distintas filosofías pueden usar las mismas palabras con sentidos incluso antitéticos.

La razón de esta unidad pluralidad de las filosofías y de que se piensen y comprendan cosas distintas con parecidos conceptos, comenta José Luis Abellán, es triple:

1. La laxitud y labilidad de los universales y particularmente de las categorías, a cuyo análisis dedica Gaos parte de su obra. Por ejemplo, la diversidad de pensamientos sobre la sustancia desde Aristóteles hasta Hegel.
2. El carácter antinómico de las categorías, que tiene su origen en la parte emocional e impulsiva del hombre, en las contradicciones del corazón humano, dividido entre el amor y el odio, el bien y el mal.
3. La concreción del objeto de la filosofía en la creación del filósofo, que es el principal motivo de la pluralidad. La filosofía concreta existente es particular, la objetivación de un sujeto histórico.

El rechazo del sistematismo metafísico y su afirmación del carácter histórico y plural de la filosofía están relacionados con su defensa del estilo filosófico del Ortega historicista y culturalista y, en general, de los modos de pensar propios de las distintas lenguas y culturas, en especial del pensar filosófico hispánico. Así, defiende que el pensamiento de Ortega es filosófico frente a Eduardo Nicol que le negó tal condición en su obra *Historicismo y existencialismo*. Ortega perteneció a una casta de pensadores como los franceses del siglo XVIII, o como otros grandes pensadores hispánicos, Feijoo o Unamuno en España, Andrés Bello, José Martí, José Enrique Rodó, o Antonio Caso en América. A juicio de Gaos, que de alguna manera hace suyo el tema heideggeriano de “el final de la filosofía y la tarea del pensar”, no se puede imponer el sistematismo metafísico como carácter específico del pensamiento filosófico, o habremos llegado inexorablemente al último epílogo de la filosofía.

Gaos no sólo justificó la existencia de un pensamiento filosófico hispánico con estilo propio, sino que contribuyó de manera notable a su revalorización contemporánea. En este sentido destacó su labor en el *Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española*, que tuvo sus comienzos en la Casa de España en México. Y, desde luego, son aportaciones relevantes sus escritos, *Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española* (1957), *El pensamiento hispanoamericano* (1944) *Pensamiento de lengua española* (1945), *En torno a la filosofía mexicana* (1952-1953), *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954). También conviene mencionar en este punto sus trabajos como autor de antologías y de reediciones de textos de autores hispanoamericanos, así su *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea* (1945). En fin, esta labor de Gaos se ha proyectado a través del dinamismo y las obras de sus discípulos mexicanos, entre los que destacaré a Leopoldo Zea, Manuel Cabrera, Luis Villoro, etc.

María Zambrano (Málaga, 1904 – Madrid, 1991). Su singular obra nace de la orientación filosófica de Ortega desde la Escuela de Madrid y de la trágica experiencia intelectual de las circunstancias culturales y políticas que llevaron al enfrentamiento civil y al exilio. La autoconciencia discursiva de esta circunstancia trágica y nómada, que fue su exilio desde enero de 1939, y lo que eso tiene de sentido hispánico o humano sin más, es un referente principal de su pensamiento y de su obra. En esa circunstancia escribió y publicó libros tan importantes, como *Filosofía y poesía* (1939) *La confesión como género literario* (1943), *El pensamiento vivo de Séneca* (1944), *Delirio y destino* (1952), *El hombre y lo divino* (1955), *El sueño creador* (1965) y *Claros del bosque* (1975). Ya de vuelta en España publicó obras importantes como *Aurora* (1986), *Delirio y Destino* (1989) o *Los bienaventurados* (1990).

Zambrano respondió al problema de la existencia, que vivió desde su condición de exilada en la “Numancia errante”, desarrollando su propio estilo de pensamiento filosófico. Ensayó una razón poética auroral, que no es deducción, ni argumentación, sino un reflexionar y discurrir que llega hasta el origen emocional y pulsional de las vivencias personales, y lo moviliza, para depositarlo en un discurso denso que da sentido a las palabras clave de la existencia. Esta razón poética convierte el delirio en búsqueda pletórica

de sentido y discurre con el ser temporal, múltiple y cambiante de la existencia, que conoce con certeza el destino último de su ser finito, la nada, y experimenta la angustia como estado de ánimo fundamental. Pero este discurso filosófico no se abandona a la desesperación, sino que encuentra en la esperanza su pulsión salvadora frente al nihilismo. La “aurora” es una metáfora de lo original y de la iluminación, de la presencia tranquilizadora y de la esperanza de quienes la desean.

Pero esta razón zambrana, que tiene momentos poéticos y se busca en la cercanía de la poesía, no reduce la comprensión al lenguaje, sino que remite a una experiencia estética y mística más allá de éste. En efecto, desde 1955 el discurso de María Zambrano experimenta la invitación y la aspiración a la mística, probablemente como resultado de la aproximación de su pensamiento a lo divino, de su intento de descifrar el sentido del ser oculto. El exponente más importante de esta tendencia es *Claros del bosque*, donde dialoga con la mística, el racionalismo y la mitología, con la filosofía órfica y gnóstica, y en la que la poesía es el discurso esencial que manifiesta el ser. El místico se consume a sí mismo en una dolorosa autofagia que da como resultado una interioridad de la divinidad amada.

En su obra, esta discípula de Ortega nos enriquece además con su lectura de filósofos como Platón, Séneca, Spinoza, Nietzsche, Unamuno o Heidegger, de místicos como Ibn Arabi o San Juan de la Cruz, de Miguel de Cervantes, de poetas como Antonio Machado, Emilio Prados, Pablo Neruda o José Ángel Valente. La metodología discursiva zambrana no duda en utilizar la literatura en general y la poesía en particular para los fines de su reflexión personal sobre los grandes de la existencia. María Zambrano se ha convertido en las últimas décadas en un nombre propio del pensamiento filosófico español del siglo XX.

Juan David García Baca (Pamplona, 1901 – Quito, 1992). Recibió formación filosófica y teológica escolástica habitual dentro de la Orden Claretiana. Su deseo de actualizar su formación matemática y física le llevó a ampliar estudios en Alemania. Su primer gran descubrimiento fueron las matemáticas modernas, en especial la logística y la teoría de conjuntos, a las que empezó a dedicarse enseguida, al mismo tiempo que profundizaba en otras técnicas matemáticas y en la física contemporánea: teoría de la relatividad y teoría del átomo. Entre 1928 y 1933 aplicó sus conocimientos lógicos y físicos

en el desarrollo de un proyecto de renovación de la filosofía escolástica, consistente en la sustitución de la lógica aristotélica por la lógica matemática y de la cosmología escolástica por las nuevas teorías físicas contemporáneas, y en la reformulación de la metafísica tomista mediante esas ciencias.

El inicio de su actividad como profesor de lógica y de filosofía de la ciencia en la Universidad de Barcelona, en el curso 1932-1933, significó también un punto de inflexión de su obra que se especializó en aquellas disciplinas. Entre 1933 y 1936, publicó una serie de trabajos de lógica, filosofía de la lógica y fundamentación de las matemáticas, en los que planteó de manera competente y decidida “el tema lógico de nuestro tiempo” en la filosofía oficial española, la cual había preterido esos temas, dominada por la orientación fenomenológica y vitalista del orteguismo. En efecto, a fin de poner a la nueva lógica en su lugar dentro de nuestra institución filosófica, trabajó en la construcción del “sistema de la lógica pura”, sometiendo su sistematización de la logística en *Introducció a la logística amb aplicacions a la filosofia i a les matemàtiques* (1934), a la discriminación categorial ofrecida por Husserl en *Formale und transzendentale Logik*. El resultado fue su *Introducción a la lógica moderna* (1936), que podía haber representado el principio del necesario contrapunto lógico de la Escuela de Madrid, de no haberse desencadenado en ese mismo momento la Guerra Civil, pero que de hecho contribuyó a cimentar los puntos críticos de su logística y a separarle de su dedicación especializada a esa disciplina.

En 1937 aprovechó la oferta de un puesto docente en la Universidad de Quito, para pasar al exilio desde París y secularizarse. La orientación filosófica de la Escuela de Madrid en los años treinta influyó en sus trabajos de filosofía y de historia y filosofía de la ciencia hasta su giro hacia el marxismo en los años sesenta y dejó una marca permanente en su obra. De hecho, aunque todavía dio cursos de lógica matemática en México, Bacca no sometió a posteriores revisiones y mejoras su síntesis de logística, y cuando retomó los temas lógicos lo hizo desde perspectivas filosóficas cada vez más refractarias al interés por el formalismo, como la del punto de vista del historicismo-hermenéutico o, a partir de los años sesenta, la de la dialéctica de tradición hegeliano-marxista. Y lo mismo se refleja en sus trabajos de historia y filosofía de las ciencias. En la introducción de su edición de los *Elementos de geometría* (1944), por ejemplo, intenta explicar desde las tendencias intelectuales del tipo de vida que lo produjo, es decir desde su sentido histórico-vital, el

sistema axiomático de Euclides, su diferencia con la axiomática de Hilbert y el surgimiento de las geometrías no euclidianas. Y bajo esta misma influencia de la hermenéutica histórico-vital o existencial (Dilthey-Heidegger), elaboró su *Ensayo de Interpretación histórico-vital de la lógica. Desde Aristóteles hasta nuestros días* (1951). En esta obra, en efecto, reconoce que este punto de vista hermenéutico existencial, que reconstruye la evolución de la lógica desde las tendencias básicas de la vida mental, es más incitante y sugerente que el punto de vista fenomenológico adoptado en su *Introducción a la lógica moderna*. El plan existencial determina el plan categorial, el tipo de vida mental determina el tipo de lógica que, a su juicio, no debe de ser reducida a formalismo.

Mientras la personalidad filosófica y la obra de García Bacca crecían primero en la Universidad de Quito, luego en la UNAM de México y, desde 1947, en la Universidad Central de Venezuela, en España quedaban relegados al olvido durante los años cuarenta. Los intentos de recuperar su obra desde los años cincuenta en la revista *Theoría* (1953-1955), la revista crítica *Sistema* (1974), la revista *Teorema* (1974, 1979), *Theoría* (1985), la Editorial Anthropos y la revista del mismo nombre desde los años ochenta, etc., han tenido un éxito limitado, pues su matriz filosófica formada en los años treinta, bajo el influjo de la Escuela de Madrid, no corresponde del todo a las tendencias científicas y críticas que han constituido la filosofía oficial en España desde los años ochenta.

Julián Marías (Valladolid, 1914 – Madrid, 2005). Epígono de la Escuela de Madrid y discípulo oficial de Ortega en la España de la Posguerra, en la que por eso mismo quedó al margen de la institución filosófica, fue el expositor y apologista más representativo de la filosofía del maestro y un destacado representante del Orteguismo católico. Desde este punto de vista vamos a caracterizar brevemente su extensa obra filosófica e intelectual.

En los años cuarenta, en publicaciones como *Historia de la filosofía* (1941), *Introducción a la filosofía* (1947), *La filosofía española actual* (1948), *Biografía de la Filosofía* (1954), el discípulo de Ortega hizo una exposición sistemática y canónica de la filosofía del maestro, que constituía a su juicio la altura del tiempo histórico de nuestra cultura filosófica. Su versión sistemática tenía como centro una ontología de la vida, entendida como *quehacer* histórico, y una epistemología de la razón vital, concebida como razón narrativa y biográfica. En su visión histórica de la filosofía, el sistema de Ortega era

la última filosofía que resulta y en la que se resuelven todas las anteriores. Con esto quiso decir que la Historia de la Filosofía en España no tenía otra contemporaneidad filosófica que el Raciovitalismo: o nuestra cultura y su institución filosófica pasan por este destino o se estancan en el pasado y arcaízan. Ortega es para la filosofía española, lo que Heidegger para la alemana o Sartre para la francesa, pues no existe la Historia de la Filosofía en cuanto tal sin su marco histórico-cultural concreto.

En los años cuarenta se desató la persecución de Ortega, cuya obra y herencia filosófica quedaron fuera de la universidad. En *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual* (1950) Marías denunció que los escritos dedicados a su maestro por los jesuitas Joaquín Iriarte, Roig Gironella y Sánchez Villaseñor respondían a una trama antiorteguiana tendente a presentarle ante la opinión pública como un epígono del 98, cuyo vitalismo era el historicismo culturalista y asistemático propio de un heredero de Nietzsche y de Dilthey, un pensamiento pseudofilosófico y peligroso por anticatólico y antiespañol. Marías insistía en que el Raciovitalismo era el sistema filosófico español contemporáneo y compatible con el catolicismo. En los años cincuenta fue el teólogo dominico Santiago Ramírez quien protagonizó la revisión de la obra de Ortega con intenciones inquisitoriales y condenatorias, a lo que respondió el Orteguismo católico en pleno –Laín Entralgo y Aranguren, entre otros-, y desde luego Marías en *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega* (1958). En realidad, a esta polémica la pusieron fin la publicación de la obra póstuma del maestro –sus lecciones y cursos de los años treinta y sus escritos no publicados de los años cuarenta y cincuenta–, el estudio genético de su obra por parte de Ferrater Mora en *Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophie* (1957) o del propio Marías en *Ortega. I. Circunstancia y vocación* (1960), y el cambio de la orientación intelectual del Régimen franquista en los años sesenta hacia el lenguaje de los tecnócratas.

En los años cincuenta, muerto ya Ortega, su desarrollo de la filosofía del maestro registra el fin del existencialismo y el predominio del estructuralismo francés. Su apropiación de la filosofía social orteguiana acusa el impacto del estructuralismo en *La estructura social. Teoría y método*, (1955). En *Idea de la Metafísica* (1954), su exposición de la ontología de la vida marca distancias con la idea existencialista de existencia, en especial con la heideggeriana, e introduce el concepto de “estructura empírica de la vida humana” para interpretar la realidad radical. Lo que supuso nuevas complicaciones en la

concepción de la razón vital, empeñada ahora en desentrañar la “estructura empírica” de la vida histórica. Este estructuralismo larvado en su obra de los años cincuenta recibió un importante desarrollo en su obra *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana* (1970). La estructura empírica, que resulta del análisis de mi vida, se compone de las condiciones que hacen posible cualquier vida histórica. Estas no son apriorísticas, sino que constituyen de manera fáctica y real a la realidad vital en cuanto tal. Para hablar de la “estructura empírica de la vida”, construyó un lenguaje conceptual en el que se mueven términos como “vector”, “futurizo”, “condición amorosa”, “condición sexuada”, “articulación del tiempo”, “moriturus”, etc. Julián Marías fue el más conspicuo exponente del Orteguismo en España hasta la Transición, en la que publicó su *Ortega. II. Las trayectorias* (1983).

Conclusión

Ortega puso en marcha una empresa cultural que consiguió irradiar su orientación contemporánea y específicamente española de la filosofía en múltiples ámbitos de nuestra cultura intelectual, como las ciencias, el derecho, las artes, la pedagogía, etc. Estaba convencido de que su proyecto no tenía precedentes, ni tradiciones propias aprovechables, y pensaba que la lengua y la cultura española eran por su origen latino más retórico-sensitivas y estéticas que lógico-conceptuales y filosóficas. Por lo que, como un profesor de filosofía *in partibus infidelium*, practicó siempre una filosofía mundana, clara y seductora, de formas retórico-literarias, nunca una filosofía de carácter académico, ni menos aún una filosofía escolástica y terminológica, por la que sentía especial aversión. Ortega no sólo desarrolló una filosofía propia, que evolucionó desde una filosofía perspectivista de la cultura hasta una filosofía raciovitalista de la historia y de la sociedad, que se buscaba en la cercanía de la filología, sino que dio toda una lección histórica de lo que significa protagonizar una buena recepción de filosofía contemporánea y formar una escuela filosófica entre nosotros, la Escuela de Madrid. La Guerra Civil y la cultura nacional-católica del Franquismo pusieron fin a esta filosofía oficial orteguiana en España, donde fue excluida de la enseñanza universitaria y quedó reducida a los círculos particulares de sus

discípulos entre los que hemos destacado a Julián Marías. Otros discípulos de Ortega y miembros de la Escuela de Madrid, entre los que hemos hablado de José Gaos y María Zambrano, proyectaron su orientación filosófica en México, Venezuela, Cuba, Puerto Rico, y en general, en la América hispana. Asimismo hemos mostrado la influencia del Orteguismo en uno de los filósofos más importantes del exilio español, García Bacca. La escasa suerte de la obra de Ortega en la Universidad española de la segunda mitad del siglo XX, contrasta con su enorme proyección como representante máximo del pensamiento y de la cultura hispánica contemporánea.

Bibliografía y webgrafía

Fuentes clásicas: Ortega y Gasset

Ortega y Gasset, J. (2004-2008). *Obras Completas*. 8 vols. Edición de la Fundación José Ortega y Gasset. Madrid: Taurus.

Ortega y Gasset, J. (1990). *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. Madrid: Cátedra.

Ortega y Gasset, J. (2002) *El tema de nuestro tiempo; Prólogo para alemanes*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos.

Ortega y Gasset, J. (2008). *La rebelión de las masas*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos.

Ortega y Gasset, J. (1997). *Meditación de la técnica*. Estudio y notas por Jaime de Salas y José María Atencia. Madrid: Santillana.

Ortega y Gasset, J. (2007). *Hegel: Notas de Trabajo*. Edición crítica de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Fundación Ortega y Gasset / Adaba editores.

Ortega y Gasset, J. (2005). *En torno a Galileo*. Edición de José Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva.

Ortega y Gasset, J. (1992). *La idea de principio en Leibniz*. Preliminar por Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente / Alianza.

Fuentes clásicas: filosofía española en el exilio

- Gaos, J. (1973). *Historia de nuestra idea del mundo*. México: FCE.
- García Bacca, J. D. (1936). *Introducción a la lógica moderna*. Barcelona: Labor.
- Marías, J. (1941) *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Zambrano, M. (1977). *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral.

Obras de referencia

- Abellán, J.L. (1993). *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea III, vol. VIII*. Barcelona: Círculo de Lectores, pp. 212-397. [Visión de conjunto del tema realizada desde una historia de las ideas que aporta muchos datos del contexto socio-político y cultural.]
- Beórlegui, C. (2003). *La Filosofía de J. D. Garcia Bacca en el contexto del exilio republicano*. Bilbao: Universidad de Deusto. [Exposición competente de la filosofía de Bacca, en la que se estudia el impacto del magisterio de Ortega sobre su pensamiento.]
- Bundgaard, A. (2000). *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid: Trotta. [Estudio crítico aconsejable que esclarece muchas claves filosóficas de la obra de María Zambrano.]
- Lasaga, J. (1997). *Ortega y Gasset (1883-1955)*. Madrid: Ediciones del Orto. [Exposición breve y solvente del pensamiento de Ortega, útil para preparar las oposiciones]
- Marías, J. (1983). *Ortega, circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1983). *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza. [Esta y la anterior son obras de referencia sobre la figura y la obra de Ortega, elaboradas por su intérprete más autorizado hasta la Transición.]
- Molinuevo, J.L.(2002). *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial. [Esta valiosa introducción representa la obra de Ortega de manera contextualizada y dinámica, intentando mostrar su actualidad.]
- Zamora Bonilla, J. (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés. [Biografía de Ortega completa y sugerente.]

Páginas Web

Fundación José Ortega y Gasset: <http://www.ortegaygasset.edu/>

Guión-resumen

1. José Ortega y Gasset

1.1. Vida y proyecto

Vida

1883-1905. Origen familiar, ambiente intelectual y formación.

1905-1912. Formación en Alemania. Cátedra de Metafísica en la UCM.

1914-1936. Desarrolla su labor como filósofo y periodista en España.

1936-1955. El exilio: Silencio intelectual y último desarrollo de su obra.

Proyecto

El filósofo y el intelectual.

El intelectual y las masas:

El intelectual y el problema de España: *España invertebrada* (1922).

El intelectual y el ascenso de las masas: *La rebelión de las masas* (1930); *El intelectual y el otro* (1940).

El intelectual y las sociedades de masas: *El hombre y la gente* (1949-1950)

1.2. La filosofía de Ortega

Miembro de la generación filosófica del 14 que abrió las vías de la Filosofía del Siglo XX.

Metafilosofía de Ortega: *Origen y epílogo de la filosofía* (1946).

1.2.1. La filosofía de la vida

Expuesta en *¿Qué es filosofía?* (1929).

La superación del idealismo: el Raciovitalismo.

El Raciovitalismo es una filosofía sin supuestos: la vida es la realidad radical.

Los atributos de la vida: evidencial, mundana e histórica.

1.2.2. La filosofía de la historia

El mundo como sistema de creencias. *Ideas y creencias* (1940)

La contemporaneidad o altura del tiempo histórico.

Las generaciones son las protagonistas de la historia. *En torno a Galileo* (1933).

1.2.3. La teoría del conocimiento

La verdad es la perspectiva histórica de la vida. *Meditaciones del Quijote* (1914), *Verdad y Perspectiva* (1916).

1.2.4. La filosofía de la técnica

Expuesta en *Meditación de la técnica* (1933).

La vida es fabricación de sí misma.

La tecnicidad de la técnica y la propuesta de Ortega.

1.2.5. La filosofía de la sociedad

Expuesta en *El hombre y la gente* (1949-1950).

La vida inter-subjetiva.

La vida social: los usos.

2. La filosofía del exilio español

2.1. Escuela de Madrid

La Escuela de Madrid y sus representantes.

Guerra Civil, Estado franquista y diáspora de los miembros de la Escuela de Madrid.

2.2. Filósofos del exilio

José Gaos. Filosofía de la filosofía. Afirmación del pensamiento filosófico hispánico.

María Zambrano. La razón poética.

Juan David García Baca. El tema lógico de nuestro tiempo. Interpretación hermenéutico-vital de la historia de las ciencias.

Julián Marías. Exposición y defensa del sistema raciovitalista. Impacto del estructuralismo en su apropiación de la filosofía de Ortega.

Cuestionario

1. ¿Cuáles de los siguientes filósofos pertenecieron a la misma generación que Ortega?

- a) Dilthey y Simmel.
- b) Heidegger y Wittgenstein
- c) Husserl y Russell
- d) Sartre y Quine.

2. ¿En qué obra de Ortega se encuentra su caracterización antropológica del hombre-masa?

- a) *España invertebrada* (1922).
- b) *La deshumanización del arte* (1925)
- c) *El hombre y la gente* (1949-1950)
- d) *La rebelión de las masas* (1930)

3. ¿Cuál es, a juicio de Ortega, el tema de nuestro tiempo?

- a) La modernización de España.
- b) Las vanguardias.
- c) La tecnicidad de la técnica.
- d) La superación del idealismo.

4. ¿Qué son los elementos esenciales que forman la constitución de la vida?

- a) Atributos.
- b) Categorías.
- c) Dinamismos.
- c) Estructuras.

5. ¿Cuáles son los elementos esenciales que constituyen la vida, a juicio de Ortega?

- a) El mundo, el “ser-en” y la temporalidad.
- b) El mundo, el alma y Dios.
- c) El ser evidencial, mundana e histórica.
- d) Naturaleza, historia y Dios.

6. ¿Quiénes son los protagonistas de la Historia según Ortega?

- a) Los Estados.
- b) Las clases sociales.
- c) Las generaciones.
- c) Las ideas.

7. ¿Con qué nombre se conoce a la teoría del conocimiento de Ortega?

- a) Raciovitalismo.
- b) Perspectivismo.
- c) Realismo crítico.
- d) Historicismo.

8. ¿Cuáles son las características de los usos sociales, según Ortega?

- a) “Inconscientes”, “mecánicos” y “punitivos”.
- b) “Imperativos”, “amorales” e “históricos”.
- c) “Instintivos”, “comunes” y “obligatorios”.
- d) “Convencionales”, “irracionales” e “impersonales”

9. ¿Cómo denominó José Gaos a la Escuela de Ortega?

- a) Escuela de Marburgo.
- b) Orteguismo.
- c) Escuela de Barcelona.
- d) Escuela de Madrid.

10. ¿Quién fue el máximo exponente del Orteguismo en la España de la Postguerra?

- a) José Gaos.
- b) Julián Marías.
- c) María Zambrano.
- d) José Luis Aranguren.

Respuestas: 1.b; 2.d; 3.d; 4. a; 5. c; 6. c; 7. b; 8. d; 9. d; 10. b.