

La cal, la joya y el guijarro. Ortega y Gasset y la primera recepción de Heidegger en España

Álvaro Castro Sánchez¹

Recibido: 24/11/2021 // Aceptado: 15/01/2022

Resumen. Las diferentes recepciones de la obra de Martin Heidegger representan una cuestión importante para entender la evolución de la filosofía española en la segunda mitad del siglo XX. En el contexto de la crisis de la modernidad y en búsqueda de una salida filosófica a la altura de su tiempo, la recepción filosófica de Ortega fue polémica y ha sido objeto de diversas interpretaciones. Recibida tempranamente por sus discípulos Zubiri y Gaos, y de especial importancia en Zambrano, la obra de Heidegger contribuyó a desplazar tanto a Ortega como su herencia de los tiempos de la Escuela de Madrid durante la dictadura franquista. De la filosofía escolástica de los años cuarenta y del propio Heidegger se desquitó en *La Idea de Principio en Leibniz*, obra de la que acaba de publicarse una nueva edición oficial que incluye las notas de trabajo previas. De tal modo, en nuestro trabajo se hará un recorrido crítico por aquella primera recepción y las lecturas más relevantes de la misma, esta vez analizadas bajo el marco metodológico aportado por la Sociología de la Filosofía.

Palabras clave: Heidegger; Ortega y Gasset; Escuela de Madrid; Sociología de la filosofía

[en] The lime, the jewel and the pebble. Ortega y Gasset and the first reception of Heidegger in Spain

Abstract. The different receptions of the work of Martin Heidegger represent a significant aspect to understand the evolution of the Spanish Philosophy of the second half of century XX. In a context of crisis of the modernity and the search of a philosophical solution up to the task of its time period, the philosophical reception of Ortega was polemical and has been object of different interpretations. Early received by his disciples Zubiri and Gaos, and of special relevancy for Zambrano, the work of Heidegger contributed to oust both Ortega and his heritage during the times of Madrid School during Francoist dictatorship.

From the scholastic philosophy of the forties, and from Heidegger his-self, he abandoned *The Idea of Principle in Leibniz*, work that has been just published as a new official edition including previous work notes. In this way, in our work we will make a critical itinerary about that initial reception and its most relevant readings, this time analyzed under the methodological frame provided by the Sociology of Philosophy.

Keywords: Heidegger; Ortega; Madrid School; Sociology of Philosophy

Sumario. Introducción, Trayectorias diferenciadas, In partibus in fidelium, Heidegger y el escolasticismo, Conclusión

Cómo citar: Castro Sánchez, Á. (2022) La cal, la joya y el guijarro. Ortega y Gasset y la primera recepción de Heidegger en España. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 405-415.

Introducción

Las recepciones de la obra de Martin Heidegger en España son un laboratorio de primer orden para investigar la evolución de su campo filosófico en la segunda mitad del siglo XX. Aunque partamos de la perspectiva bourdieusiana de la relativa separación entre campos sociales, tales recepciones también sirven de espacio para medir los condicionantes de los cambios políticos e institucionales sobre el mundo filosófico, pues su estudio trasciende hacia los ámbitos de la cultura o la política.

Además de que tales cambios conllevan desplazamientos y pérdidas de capital cultural en el campo de poder académico. La primera de ellas fue una recepción eminentemente filosófica realizada por José Ortega y Gasset junto a la red que conformaban colegas de Facultad, discípulos, alumnos o compañeros de tertulia.

En plena confrontación con la crisis de la modernidad y en búsqueda de una salida filosófica a la altura del problema, Ortega se hizo eco de *Ser y tiempo* (1927) en los meses postreros a su publicación y desde entonces mantuvo un diálogo que, en terminología

¹ Z52casaa@uco.es
Universidad de Córdoba
Orcid: 0000-0002-2704-3321

del propio filósofo, afectó tanto a su *ideoma* (su filosofía expuesta) como a su *draoma* (la circunstancia vital por la que fue atravesando). De gran importancia en Xavier Zubiri, José Gaos o María Zambrano, tras la Guerra Civil la figura de Heidegger descentró a Ortega del foco de interés filosófico, tanto en el exilio como en el marco de la filosofía establecida oficialmente por el franquismo durante los años 40, pero también en la que se movía en sus márgenes. A comienzos de la década siguiente la figura del madrileño no obstante fue resaltada tanto por algunos falangistas que ya no comulgaban tan directamente con el Régimen como especialmente por discípulos que habían permanecido dentro del mismo y que, como Julián Marías o Paulino Garagorri, se ocuparon de reivindicar a Ortega y publicar su obra póstuma. El Opus Dei estaba en ascenso y filósofos o escritores como Rafael Calvo Serer, Vicente Marrero o Gonzalo Fernández de la Mora enarbolaban el clasicismo católico de Ramiro de Maeztu en publicaciones dirigidas a públicos fieles, tratando de blindar la academia frente al orteguismo. Su exclusión del campo académico terminó por asentarse en esa década de los 50, así como la del modelo de filosofía que trató de instituir en la Facultad de Filosofía y Letras del periodo republicano. Un resultado fue que Ortega quedó devaluado respecto al capital cultural legítimo dentro del campo académico². Así, ocurrió justo lo contrario que con Heidegger, al menos hasta la celebración del primer centenario del nacimiento en 1983 y la consiguiente revitalización de la obra y legado del madrileño.

De la filosofía escolástica hegemónica en la posguerra y del propio Heidegger, Ortega se desquitó en *La Idea de Principio en Leibniz*, escrito en Lisboa en 1947, obra de la que en 2020 se ha publicado una nueva edición oficial que incluye las abundantes notas de trabajo previas, las cuales sirven para afinar aún más su posición (Ortega, 2020). Entre sus resultados está que había lugares comunes entre la filosofía de seminario monástico, el “escolasticismo” creciente en el campo académico oficial, la obra de Heidegger y la recepción de su filosofía. Uno de ellos era la concepción de esta y de como se escribe su historia, siendo quizá la aportación de mayor relieve y actualidad de aquella obra inacabada.

De entrada, las diferencias entre Ortega y Heidegger son notables: el primero mantuvo en diferentes momentos de su vida un fuerte compromiso con la cultura, combinó vocación intelectual y política, y huyó del retraimiento filosófico en favor de un modelo híbrido y abierto de filosofía. Tampoco pudo adoptar el estereotipo de profesor *normal* que elabora un sistema y lo expone en una obra definitiva. Y sobre todo, Ortega nunca renunció a la razón como el instrumento fundamental con el que el ser humano hace su vida. Cabe recordar que la inversión del *cogito* cartesiano por parte de Heidegger

desplazó la prioridad del “yo pienso” a la “finitud” y el “cuidado” del *ser*, condicionando la sustancia pensante a la facticidad de un encontrarse ya existiendo, en lo “ya sido” de la tradición y el prejuicio en tanto que lo más originario del ser es “lo que siempre ha sido” (Heidegger, 1973: 200).

Las interrelaciones establecidas por discípulos como Karl Löwith (1993: 79-81), la crítica inmanente y materialista de Theodor W. Adorno (2017), la lectura sociológica de Pierre Bourdieu (1991), algunas biografías intelectuales y muy especialmente la publicación de sus *Cuadernos Negros*, junto a toda la historiografía generada a partir del llamado “caso Farías”³ han mostrado las dependencias del filósofo de Messkirch respecto a la revolución conservadora y anti-liberal que inundó la Alemania de la República de Weimar y de la que en gran medida también se nutrió el nazismo, al que se adhirió. Por su parte, la obra de Ortega también respondía a problemas de primer orden en el campo filosófico internacional de la primera mitad del siglo XX y no se puede leer al margen de tal contexto, como tampoco su recepción de Heidegger. Pues como ha indicado Jaime de Salas, Ortega ofrece su solución a cuestiones que preocuparon tanto a Husserl como a Heidegger, posiblemente para el madrileño los filósofos más importantes del momento en el que escribe *La Idea de Principio en Leibniz* (Salas, 2020: 23). A ello hay que añadir en qué sentido el cambio en las circunstancias fueron modulando dicha respuesta.

Acostumbrados al estudio deshistorizado, el objeto de este trabajo es someter a una re-lectura la recepción de Ortega de la obra de Heidegger articulando el análisis de los textos e intervenciones del filósofo madrileño y su trayectoria vital con el devenir histórico español en general y de su campo académico en particular, marcado especialmente por la guerra y los exilios, exteriores e interiores. Para ello, nos apoyaremos en estudios recientes sobre la obra del filósofo y del contexto, completada con documentación inédita de archivo, y se adoptará el marco metodológico proporcionado por la Sociología de la Filosofía como vía de fidelidad a la idea orteguiana de que a una filosofía solo se la puede aspirar a conocer si también se conoce su subsuelo.

Trayectorias diferenciadas

El poeta mexicano Octavio C. Barreda escribió en un libro sobre el exilio español publicado en 1963 que “desde la llegada de Gaos y otros filósofos españoles” el lenguaje filosófico se volvió confuso: “Era ya inaguantable aquel mar de ‘daseins’, de ‘ser, el ser, lo ser, lo que es, que es, de Ente es ser, del no-ente es no ser’, todo aquel argot de filosofía profesional que la literatura no necesitaba para nada”⁴. ¿Qué había ocurrido para que la figura de Heidegger conquistara de tal forma el mercado de bienes simbólicos dentro del mundo académico de la filosofía y la dimensión ritual de su lenguaje entre unos

² Gerardo Bolado ha estudiado la importancia de esa “neutralización” de Ortega y de la descendencia intelectual orteguiana, la cual se quedó sin acceso a la Universidad, lo que también desplazó al orteguismo de las dinámicas reformistas de las últimas décadas del franquismo y durante la Transición (Bolado, 2005). Sobre el “impacto” de Ortega en sus primeros discípulos véase Zamora (2021).

³ Sobre la recepción del mismo en España véase Vázquez (2021).

⁴ Citado en Sánchez-Gey (2011: 58).

profesores que habían vivido su primera socialización filosófica bajo la sombra de Ortega?

En la lectura hermenéutica de Antonio Regalado sobre la recepción de Heidegger en Ortega, este aparece como víctima de una visión teleológica de la historia de la filosofía en la que se fija el rango de las ideas de un filósofo en función del progreso general del pensamiento (Regalado, 1990: 13). Su recepción, como la de cualquier otra figura filosófica, se mediría desde una historia interna de los filosofemas que mide el mérito en función de si conoció o se anticipó a ciertos pensamientos que después se consagrarían como legítimos en el campo académico. Esa perspectiva ha viciado la interpretación que se ha hecho de su recepción de Heidegger y el diálogo dramático que mantuvo con su filosofía (con la del alemán y con la suya misma). El propio Ortega participó de esa visión con su afán de originalidad, infectando “a sus discípulos con el virus de las anticipaciones y superaciones” (Regalado, 1990: 13)⁵.

Ortega fue consciente ya en vida de que su imagen se desdoblaba en dos figuras: una apologética, promulgada por algunos de sus discípulos, que siempre señalaron que el germen de su filosofía estaba ya en *Meditaciones del Quijote* para de paso indicar que superó el conflicto entre realismo e idealismo anticipando a Heidegger. La otra, la de un *filósofo mundano*, periodista o sofista que daba gato por liebre, de la que bien se hizo cargo buena parte de la intelectualidad filosófica franquista en las primeras décadas de la dictadura. Heredera de esta perspectiva está la visión de quienes lo minusvaloran como filósofo al considerarlo conceptualmente débil o incluso un plagiador de tradiciones alemanas. A estas líneas hay que cruzarles la exclusión por la vía ideológica, bien de un franquismo que no le perdonó su laicismo y apoyo a la República, o el de una izquierda que no lo hará por su abandono temprano de esta y su ambigüedad respecto al Régimen durante la posguerra.

Dejando al margen la perspectiva ideológica, la valoración sobre Ortega en buena medida ha estado marcada por un canon filosófico que obliga a fijar su rango desde una visión olímpica y pugilística de la historia de la filosofía. Dicho canon fue fruto precisamente de la derrota del que el propio Ortega, junto a otros, intentaron instaurar en la Universidad de la II República: el de una filosofía abierta al conjunto de la cultura, a las ciencias y en general, a los problemas de su tiempo. Entre sus resultados se encuentra una forma de entender la historia de la filosofía donde esta se desentiende de la historia y que fue la que precisamente asimiló e incorporó la obra de Heidegger a los currículums académicos y de secundaria. Así, la Sociología de la Filosofía española durante la última década ha puesto de relieve que la reconstrucción del contexto histórico-social en el que se genera una trayectoria o propuesta filosófica contribuye a hacer esta más inteligible así como, la comprensión de la misma más fiel y reflexiva⁶.

Ubicado en la llamada Generación del 14, Ortega perteneció a una unidad generacional (en el sentido de Karl Mannheim) que encarnaba, como ha estudiado Jorge Costa, un modo de generación cultural caracterizado por un mayor grado de especialización intelectual, la necesidad de racionalización del acceso a la administración y una mayor autonomía intelectual frente a la política (Costa, 2019: 193), ante la cual reclamaron su liderazgo. Nacido en el seno de una familia situada en el centro de la vida intelectual y política española, vivió en un entorno liberal y de sociedad culta que le hizo acumular un vasto capital cultural (especialmente literario y cosmopolita) desde su infancia, el cual completará en la Universidad y con viajes de formación al extranjero. Catedrático de Metafísica, fundador de iniciativas editoriales como *España, Revista de Occidente* y *El Sol*, orientando además la editorial Calpe, Ortega vivió en una doble vocación, filosófica y política, que combinó con públicos cerrados (académicos) y abiertos (sociedad)⁷. Cargado de energía emocional durante los años veinte al ocupar el foco de atención de los círculos intelectuales, Ortega representaba a un pensador de estilo impecable y con gran influencia que a partir de 1932 rebajaría su actividad política, comenzando una etapa conocida como “el silencio de Ortega” y que José Lasaga (2012) prefiere establecer en plural: un *silencio elegido* (1932-1936), otro *forzado* (1936-1946) y finalmente, otro *dubitativo* (1946-1955).

La del *silencio elegido* coincide con su modulación de la “razón vital” hacia la “razón histórica” motivada fundamentalmente por la obra de Heidegger, la cual despertaba un creciente interés en el ámbito filosófico internacional, así como en sus discípulos. En 1928 el filósofo donostiarra Xavier Zubiri había marchado a Friburgo para estudiar con Edmund Husserl y Heidegger. Conoció a ambos y participó en el círculo de heideggerianos que conformaban Herbert Marcuse, Löwith o Hans Georg Gadamer, donde permaneció alrededor de un año. Zubiri tradujo junto a Eugenio Imaz el primer texto de Heidegger vertido al castellano, *¿Qué es metafísica?*, el cual se publicó en la revista *Cruz y Raya* en septiembre de 1934. Imaz, importante difusor de Heidegger en el exilio tras la guerra, había publicado una traducción del sermón de Eckhart “Del retiro” en julio de 1933, sermón predilecto del alemán (Corominas y Vicens, 2006: 281). Lo cierto es que Zubiri desarrollaría su propia posición frente a Heidegger, la cual ya se puede analizar con claridad a partir del libro *Naturaleza, Historia, Dios*, publicado en 1944 (Nicolás y Espinoza, 2008). Por su parte, José Gaos refiere como se hablaba de Heidegger en la tertulia de *Revista de Occidente*, lo que le llevó a adqui-

⁵ Una clasificación de las reivindicaciones de su originalidad y su contextualización en Gil-Villegas (1996: 32-40).

⁶ Dicha recepción se ha hecho a partir de la aplicación de los estudios en Sociología de la Filosofía realizados por Pierre Bourdieu, Randall

Collins y Martin Kush. Para el tema que nos ocupa, destacamos las obras de referencia Vázquez (2009) y Moreno Pestaña (2013).

⁷ Ortega combinó diferentes tipos de público haciendo valer su cuantioso capital filosófico y científico. Al respecto, Costa distingue los públicos *heterónomos* de los públicos *académicos* o *militantes*. Ante aquellos los filósofos se dirigen en calidad de notables en virtud de la legitimidad que les otorga su rango y capital filosófico. Ese sería fundamentalmente el público real e imaginado de Ortega. Sin embargo Heidegger, por su parte (a excepción de sus primeros artículos en revistas católicas), escribe para públicos fundamentalmente académicos (Costa, 2019: 213-215).

rir el primer ejemplar de *Sein und Zeit* en 1930. Como se sabe, Fondo de Cultura Económica publicó su problemática (y canónica durante años) traducción de la obra en 1951. Todo apunta a que si bien Heidegger ejerció una gran influencia en su pensamiento, el cual también indagó ante las posibilidades abiertas por la fenomenología para trascender la crisis del idealismo, la segunda etapa del alemán, marcada por la llamada *Kehre*, decepcionó a Gaos (Martínez Garnica, 2006: 102-125). Respecto a María Zambrano, su primera referencia a Heidegger la hizo en el texto “Antonio Machado y Unamuno, precursores de Heidegger”, publicado en la revista *Sur* en 1938 y en el que indicó que su filosofía le parecía “algo triste”. Después, la lectura de Zambrano de la obra del alemán sería profusa y profunda, a la vez que particular, y sin duda es uno de los elementos ineludibles de su trayectoria filosófica (Sánchez-Gey, 2011).

Como indica Randall Collins, la obra de Heidegger hay que entenderla desde una “confluencia de redes” (2005: 749). Brillante alumno de origen campesino y católico formado gracias a una beca de la Iglesia, dedicó sus primeros estudios en Friburgo a la Teología dentro del ambiente anti-modernista de la época, en el cual militó⁸. El neokantismo fue la corriente que lo puso en conocimiento de la crisis de fundamentación de las ciencias si bien, optó por el estudio de problemáticas tardomedievales (Duns Escoto), las cuales le aseguraban seguir dentro del marco del anti-modernismo en un momento de revalorización de la filosofía escolástica a partir de obras como la de Franz Brentano o de la reacción de las universidades católicas frente al espiritualismo modernista. A partir de 1916 conoció a Husserl y se separó del catolicismo, convirtiéndose en su discípulo destacado justo en el momento de mayor carisma del maestro. Su traslado a Marburgo (1923-1928) lo puso de nuevo en contacto con las problemáticas neokantianas. Viéndose en la misma unidad generacional que Bultmann, Hatmann, Jaspers o Tillich, Heidegger formaba parte de un frente marcado por la desilusión anti-idealista infusa por la recepción de Kierkegaard y especialmente Nietzsche, y que más que conectar directamente con el nazismo, lo hacía con las inquietudes religiosas de un amplio espectro del campo cultural y académico conservador (Collins, 2005: 753-756).

In partibus infidelium

Ortega habló públicamente por primera vez de Heidegger en la primera de las charlas que impartió en Buenos Aires en el mes de septiembre de 1928 y que publicaría

con el título *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. Para entonces ya había cuanto menos hojeado *Ser y tiempo*. Buena parte del contenido de aquellas se integró en su curso *¿Qué es Filosofía?* del año siguiente. Sin duda fue un momento de desasosiego, pero también de acicate para desarrollar las implicaciones metafísicas de las ideas que había expuesto en sus obras anteriores en ese contexto de crisis de la filosofía moderna que caracterizó a su momento histórico (Zamora, 2002: 271). Tematizando su concepto de “vida”, que ya por ejemplo había aparecido en *El tema de nuestro tiempo* (1923), señalaba que “vivir” es lo que hacemos pero “nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello” (2008a: 39), así que “Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo”. Por ello, “primero es vivir y luego filosofar”. Citando la obra de Heidegger, aclaraba que ese vivir “es encontrarse en el mundo...”, de tal modo que

vivir consiste en estar decidiendo lo que vamos a hacer. Muy finamente Heidegger, a quien debo no poco en este estudio, dice: entonces la excelencia es ‘cuidado’, cuidar –*Sorge*– lo que los latinos llaman cura, de donde proviene procurar, curar, curiosidad, etcétera. (2008a: 48)

Ortega sustituía el *Dasein* heideggeriano por un vivir ejecutivo, mientras que la “cura” la cambiaba por “preocupación”, de tal modo que la vida es preocuparse, en el sentido de ocuparse por anticipado, notas que repite en la Lección X de *¿Qué es Filosofía?* (2008c: 372).

En otra de las lecciones argentinas, que tenía por título *¿Qué es la ciencia? ¿Qué es la filosofía?* señalaba:

Un compañero me ha nacido en Alemania: Heidegger –espero– va a decir lo que yo he dicho tantas veces (...) Veremos – acuérdense de esto– si el día en que se exprese sobre tan importante cuestión no coincide con lo que acabo de decir y que ha constituido el fundamento de mis cursos públicos va para ocho años (2008b: 157).

Hay acuerdo común entre los especialistas en señalar que fue precisamente en la última parte de *¿Qué es Filosofía?* (1929), cuyo texto se publicó póstumamente, donde la analítica existencial heideggeriana se plasmó de forma más explícita. En las primeras sesiones de este curso dictado *in partibus infidelium* (Zamora, 2002: 283-284), Ortega señaló que la gran tarea filosófica del tiempo, “el tema de nuestro tiempo”, era la superación del Idealismo (2008c: 334), el cual es un “tumor” que se traga el mundo exterior. Era plenamente consciente de que la inversión del cartesianismo realizada con radicalidad por Heidegger, dirigida igualmente al idealismo husserliano y su intento por fundar una filosofía primera, era la piedra de toque de dicha superación: “vivir es lo que hacemos – claro – porque vivir es saber que lo hacemos, es – en suma – encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo” (2008c: 355).

El camino para dicha superación no podía ser el racionalismo, puesto que era la propia filosofía moderna la que estaba en crisis, lo cual le llevó a revisar a Kant. En una nota a pié de *Filosofía pura (Anejo a mi folleto*

⁸ El modernismo religioso fue un intento de conciliar fe y razón por la vía del espiritualismo filosófico, el cual estuvo especialmente influido por la obra de Henri Bergson. Fue anatemizado por la encíclica *Pascendi* promulgada por Pío X en 1907. En 1910 el Vaticano publicó el *Motu Proprio Sacrorum Antistitum*, por el que se imponía un juramento anti-modernista a los sacerdotes, afirmándose que los estudios seminaristas solamente debían de contemplar la filosofía escolástica. En Alemania, la polémica se remontaba a los tiempos de la unificación y la extensión de la secularización de la educación inspirada desde comienzos de siglo por Wilhelm von Humboldt, la cual se fue extendiendo hacia los estados católicos del sur.

Kant), aparecido en julio de 1929 en *Revista de Occidente*, Ortega señalaba el anuncio de Heidegger de su libro *Kant y el problema de la metafísica* (2005a: 284n), por lo que su posición es anterior a la lectura del mismo. Confrontándose con el neokantismo⁹ advertía que este, de alma positivista, buscó un maestro de filosofía que le permitiera a esta reconquistar su trono frente a la ciencia y el positivismo, “que quiere decir no-filosofía” (2005a: 279). Pero su modo de sentir positivista, su circunstancia, les impidió ver el fondo de la idea de Kant: “Éste es el inconveniente de que un sistema pretérito se convierta en una doctrina actual. La necesidad presente enturbia la pureza del hecho histórico y la letra histórica traba la ideación libre” (2005a: 279).

Pero más que un libro fiel a Kant se necesitaba otra cosa, pues lo que el prusiano pensó “no es ya para nosotros tema vivo. Ni lo es su criticismo – menos riguroso que el nuestro –, ni lo es su idealismo, que hoy nos parece enfermo de ‘subjetivismo’” (2005a: 280). Lo que sigue vivo de Kant es “su gran problema”, más hondo que sus soluciones y que también es el nuestro. Este consiste en el descubrimiento de que el ser no es *en-sí*, sino la relación a un sujeto, es un ser *para-otro* y un *para-mí*: el sujeto cognoscente interviene en la constitución del ser de las cosas porque estas son o no son en función de él. Para Ortega, Kant pudo librarse del idealismo subjetivista. El ser o lo objetivo solo tienen sentido si hay alguien que los busca, “que consiste esencialmente en un ir hacia ellos”. Dicho sujeto es la vida humana, la razón vital, porque la vida del hombre es ocuparse de las cosas del mundo, no consigo mismo (2005a: 285). Si el pensamiento es una función parcial de la vida, en Kant estaría la semilla del perspectivismo (defendido después por Nietzsche en su análisis del carácter histórico de valores como el bien o la verdad).

En *¿Qué es el conocimiento?*, de 1931, retomó el tema de la *cura* en Heidegger, pero la llamó “curiosidad” (2008b: 571). Con esa habilidad metafórica del lenguaje orteguiano y su liberalidad etimológica, ¿le estaba dando una torsión al significado de *Sorge* para armarlo a sus *Meditaciones del Quijote*, obra que citaba junto a la de Heidegger? En una nota al pie de este texto señala explícitamente la cuestión de la prioridad respecto al alemán en aquel libro:

Constituyen el núcleo doctrinal que acompaña mi obra entera, desde mi primer libro (1914), donde se deriva ya el conocimiento y formalmente el filosófico de la dimensión de inseguridad constitutiva de la vida. Algunos jóvenes españoles que ahora se entusiasman muy justamente con Heidegger no hubieran hecho nada superfluo dedicando cinco minutos a reflexionar no más que sobre el significado de la expresión ‘razón vital’, que es resumen programático de *El tema de nuestro tiempo* (2005b, IV: 590)

La queja del maestro cobra todo su sentido si imaginamos a discípulos directos como Gaus o Zubiri

aprestándose a traducir e incorporar en su filosofar al maestro alemán. A partir de este momento, los recordatorios respecto a ese anticipo en originalidad se suceden. En una conocida nota al pie de *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), apuntó que Heidegger hizo una definición de la vida próxima a la suya. Ni la obra de Heidegger está concluida ni sus textos listos para imprenta,

pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914! (2006a:127n).

La nota se alarga aclarando como ese concepto de vida lo desarrolló en aquella obra y en otros cursos e intervenciones públicas, lo cual vuelve a reprochar a sus discípulos:

Me limito a hacer, de una vez y para siempre, estas advertencias, ya que en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he pensado y escrito. Distráidos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos (2006a: 128n).

De tal modo, señala su texto de “El origen deportivo del Estado”, publicado en 1924 en Buenos Aires y luego en el tomo VII de *El Espectador*, así como *El tema de nuestro tiempo*, donde expone su concepto de razón vital, de lo que parece que nadie se ha parado a extraer consecuencias.

Hay acuerdo común entre los intérpretes de Ortega que era justo en esos años cuando tematizaba su planteamiento de la “razón histórica” movido por la influencia de Heidegger (Regalado, 1990: 80). La impronta heideggeriana está muy clara en otros textos de ese periodo republicano, tanto publicados como cursos que se imprimieron póstumamente. Pedro Cerezo llamó la atención sobre el curso *Principios de metafísica según la razón vital* de 1932-1933 (2009b), en el que presentó la vida como un problema insoslayable (Cerezo, 1984: 78). Vida, por una parte, es apertura del *Yo* a la circunstancia (la “otra mitad de su ser”) en la que tiene que realizarse, y además no hay programa previo. Mas allá del reproche hacia los discípulos y el despecho hacia Heidegger, es interesante analizar desde el punto de vista hermenéutico hasta donde alcanzaba la influencia real del alemán. En ese sentido, Cerezo también acertó sobre los “inequívocos acentos heideggerianos” de la obra *Meditación de la técnica* (1934) (Cerezo, 1984: 78). Hablando de la necesidad para vivir, Ortega escribía que “acontece que el hombre suele tener un gran empeño en pervivir, en estar en el mundo, a pesar de ser el único ente conocido que tiene la facultad –ontológica o metafísicamente tan extraña, tan paradójica, tan azorante – de poder aniquilarse y dejar de estar

⁹ Los motivos de espacio han impedido abordar la relación de Ortega con tal escuela. Un estudio actual y en profundidad en Leszcyna (2020).

ahí, en el mundo” (2006c: 555). ¿Sintió Ortega la necesidad de expresarse en jerga heideggeriana? ¿se inclinó por revestir de aparente seriedad filosófica su postergada sistematización definitiva de la razón vital y del *Yo* inserto en su circunstancia? La existencia del hombre consiste en ser un problema; “para el hombre existir no es ya, sin más ni más, existir como el hombre que es, sino meramente posibilidad de ello y esfuerzo hacia lograrlo” (...) “La vida de cada uno de nosotros es algo que no no es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer” (2006c: 573). La impronta existencial es evidente cuando además afirma que el hombre es “Un ente cuyo ser consiste (...) en un mero proyecto, pretensión o programa de ser” (2006c: 578)

El punto de inflexión desde el punto de vista de una distancia más clara respecto a Heidegger lo representa el *Prólogo para alemanes* (1934), donde trata de trazar la raya de su originalidad, a diferencia de la recepción de los años anteriores (2009a), aunque la inversión del “pienso, luego existo” apareció de forma clara en su curso de 1940 sobre la razón histórica, donde aparece un Ortega que, bajo la influencia de Heidegger, ha evolucionado por la vía de Dilthey, Hegel y Huizinga hacia una posición propia, incorporando al alemán. El hombre preexiste a su teorizar y esa preexistencia es la verdadera existencia. Existencia en su sentido tradicional, que “no tiene nada que ver con su significado en lo que hoy se llama ‘filosofía existencial’, la cual – me interesa mediocrementemente –” (2009c: 517). El suyo es el segundo ensayo de fundar la filosofía en la nueva idea de la vida: el primero fue Dilthey, el tercero Jaspers y el cuarto Heidegger, “el cual es sin duda, admirable, pero se ha quedado perlático y como paralítico en el primer compás de espera”. Frente a la vida como angustia de Heidegger y en lucha contra un pesimismo existencial también extensible a Unamuno, Ortega reivindicaba la vida como empresa o juego, pues “para sentir la angustia es preciso seguir en la vida”, siendo esto “la definición del estado deportivo” (2009c: 541).

Para Cerezo, el “adelantamiento” de Ortega a las tesis de Heidegger en *Ser y tiempo* es “innegable”, al situarse ya en 1914 en el plano del *mundo de la vida* (*lebenswelt*) y acometer la analítica de este donde Husserl la había dejado (1984: 302). Sin embargo, la confrontación interesante no es la cronológica, sino la ontológica: la que plantea el nivel de radicalismo, como Gaos ya apuntó en su *Ortega y Heidegger* (Gaos, 2013: 201-240). Según Cerezo, Ortega hizo una lectura de la “analítica existencial” en un sentido metafísico y al no renunciar a la llamada del humanismo, su posición estaba en mejores condiciones que la de Heidegger para medirse con los problemas de su tiempo (ciencia, arte, política, etc.): su nivel de radicalidad sería el del “mundo de la vida”. Aquí se libera de la tentación del abismo y de la mística, así como de un enroque filosófico y poético que preparó a Heidegger para ser recibido con comodidad e incluso alborozo en los años posteriores a la guerra.

Heidegger y el escolasticismo

Todo aspirante a cátedra de filosofía tras el desmantelamiento del sistema universitario y científico español con la Guerra Civil, comenzando por el gran proceso depurativo llevado a cabo desde las primeras semanas de la contienda, tenía claro que la nueva situación obligaba a una reconversión de los bienes académicos necesarios para ingresar en el cuerpo de enseñantes de Filosofía. Pero frente al tópico de que fue el *tomismo* el que inundó la academia española, hay que establecer matices, que comienzan por el propio temario de Bachillerato establecido en 1938. Respecto a la Universidad, el primero importante es que el *tomismo* no era una filosofía uniforme que se había quedado anclada en la Edad Media o en Suárez y Cayetano. El neo-tomismo que se elaboraba en las universidades europeas del siglo XX partía de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII del 4 de agosto de 1870, la cual animaba a enfrentar los problemas de la época. De especial atención eran el avance del positivismo y el desplazamiento de la filosofía –y con ello, de la metafísica– a un subcampo subordinado a la ciencia. De tal modo, esta corriente también enfrentó, por su propia vía, la crisis filosófica de la modernidad de comienzos de siglo. En España, filósofos como el Padre Marcelino Arnáiz, introductor de la Fenomenología en España junto a Ortega (Pintor Ramos, 2000) o el sacerdote Juan Zaragüeta, que se ocupó de su cátedra de Metafísica tras la guerra, escribieron obras de notable calidad dispuestas desde ese enfoque, más en concreto, la orientación dada por el Cardenal Mercier desde la Universidad de Lovaina. Esos desarrollos permitían a filósofos como Zaragüeta escribir sobre Mannheim, Bergson o Psicología experimental, formando parte de una red que participaba en un debate filosófico internacional articulado entre las universidades y centros católicos, por lo que la autarquía y aislamiento de la filosofía oficial de los años cuarenta es relativa.

El comienzo de la Guerra Civil española cogió a Ortega enfermo en su casa de Madrid. Tras refugiarse en la Residencia de Estudiantes, emprendió un fatigoso viaje con su familia que acabó en París, donde vivieron tres años (con viajes a Holanda y operación de corazón incluidos). Al término de la guerra viajó de nuevo a Buenos Aires, para posteriormente instalarse en Lisboa, cuya residencia combinó con la madrileña en la última década de su vida.

Al periodo analizado en el apartado anterior Ortega llegaba tras una enorme actividad intelectual, a la que había que añadir su compromiso político a finales de la dictadura de Primo de Rivera y los comienzos de la República, que fue cuando en *El Sol* publicó algunas de sus intervenciones más memorables. A su vez, la publicación de *La Rebelión de las Masas* le abrió a un público internacional. Como se ha dicho, fue a partir de 1932-1933 cuando se retiró de la política y abandonó el ritmo de implicación cultural de los años anteriores. Entonces, su filosofía empezó a transitar desde la razón vital hacia la razón histórica a partir de

sus obras *En torno a Galileo e Historia como Sistema*, que es cuando la condición histórica, biográfica del hombre, adquiere todo su peso. Si bien rehuyó del uso del concepto *historicidad*, mantuvo la heideggeriana vinculación de esta con la idea de autenticidad (Salas, 2020: 25-26). Pero lo cierto es que dicho acento de lo biográfico ya lo había destacado Manuel García Morente en dos artículos en los que comentaba el acontecimiento filosófico que fue el curso *¿Qué es Filosofía?*, motivo por el que Zamora Bonilla señala que el maestro debía de hablar ya en privado de la razón histórica (Zamora, 2002: 285). Esa “segunda navegación” culminaría con las conferencias *El hombre y la gente* y con su obra *La Idea de Principio en Leibniz*. Fue en esta en la que directamente confrontó las implicaciones de la razón histórica para la forma en la que se escribe la Historia de la Filosofía con la obra y recepción de Heidegger en un contexto en el que al madrileño se le había desplazado del centro de interés filosófico en España.

Efectivamente, la obra de Heidegger se recibió positivamente en los diferentes círculos filosóficos que sobrevivieron a la Guerra Civil y el exilio. Por una parte, en el círculo falangista comandado por Pedro Laín Entralgo y Dionisio Ridruejo, que fundaron la revista *Escorial* y que pronto tendrían a Zubiri (quien cargó eufemísticamente contra ideas importantes de Ortega en *Naturaleza, Historia, Dios*) como maestro filosófico, pero por otra, también fue de mucho interés en el Instituto “Luis Vives” de Filosofía perteneciente al recién fundado C.S.I.C. Allí se publicó la traducción del padre Ramón Ceñal de *La Filosofía de Martin Heidegger* de A. de Wahlers y *El tema de Dios en la Filosofía Existencial* de Ángel González en 1945. Zaragüeta, siendo director del Instituto, invitó a Heidegger a participar en la primera Semana de Filosofía (que tendría lugar del 5 al 12 de noviembre de 1951), además de para dar una conferencia y un curso¹⁰.

De carácter polifónico, Heidegger pasó de las trincheras del bando sublevado a ocupar el interés de los neo-tomistas que coparon dicho instituto. Críticos igualmente con la modernidad, posiblemente también usaron a la figura de Heidegger para nublar la de un Ortega que, a falta de un “mamotreto”, no era tenido por filósofo auténtico, si bien lo imperdonable del

mismo era su impertinente laicismo y su vinculación a los inicios de la República. Conforme el círculo falangista se vaya despegando del Régimen dada su derrota a manos del Opus Dei por dirigir institucionalmente el mismo reconocerán más explícitamente su labor de continuidad respecto a las aportaciones orteguianas, lo que conllevó que durante las dos décadas que siguieron a la Guerra Civil posicionarse a favor o en contra de Ortega implicaba de facto una posición política.

Con un modelo triunfante de filosofía consistente en deshistorizar a esta y reducirla al comentario interno de textos, el modelo abierto a las ciencias sociales de Ortega fue confrontado por este con toda su crudeza en el libro señalado, de tal modo que contiene, en palabras de José Luis Moreno Pestaña, una “devastadora crítica” del mundo filosófico de entonces la cual no estaba exenta de implicaciones políticas. Dicha crítica se centró en la idea del “escolasticismo” (Moreno, 2013: 152), la cual parte de la clásica distinción orteguiana entre *ideas* y *creencias*. Cabe recordar que fue desde las filas monásticas desde donde más virulentamente se le atacaba a Ortega en los años 40, ataques a los que se sumaron intelectuales vinculados al Opus Dei en la década siguiente¹¹. Para estos urgía poner a salvo las plazas universitarias de los discípulos y herederos que permanecieron en España¹².

¹¹ El primer ataque importante desde el campo teológico vino de la mano de Joaquín Iriarte, quien en una serie de artículos publicados en *Razón y Fe* en 1941 menospreció su valía como filósofo porque no influía en otros filósofos, sino en escritores. Rebajado a la categoría de intelectual, eso era motivo suficiente para su cancelación desde la visión menéndezpelayista de la cultura española que caracterizaba al filósofo jesuita. Además, al señalar el ascendente de Ortega en José Antonio Primo de Rivera, atacaba a la actualidad falangista que a comienzos de los años 40 comandaban Dionisio Ridruejo y Pedro Laín Entralgo, sospechosos de orteguismo. A Iriarte, que durante la Guerra Civil ya había escrito sobre Heidegger, se le sumaron otros jesuitas como Jaime Boffil, Roig Ginorella, Jesús Iturrioz o José Sánchez Villaseñor (este en México), quienes atacarían su supuesto relativismo historicista. Al envite por parte de los jesuitas se le sumaría el de dominicos como Guillermo Fraile y Santiago Ramírez. Este último, llamado desde el Ministerio franquista al término de la guerra para ocupar la cátedra de Metafísica de Ortega, lo acusará de “filósofo mundano” y su crítica se sumará al de una segunda oleada desatada por los intelectuales del Opus Dei en los años cincuenta, especialmente tras el curso de homenaje a Ortega organizado en 1953 en el que participaron, entre otros, Ridruejo, Marías, Alfonso García Valdecasas, Miguel Cruz, Aranguren o Laín. Mientras que los ultra-católicos ensalzaban a la figura de Ramiro de Maeztu (y su teoría de la restauración, pues no hay que olvidar la adscripción monárquica de filósofos como Rafael Calvo Serer, director a la revista *Arbor* y pope del grupo), los falangistas, progresivamente excluidos de puestos dominantes en el espacio institucional del Régimen, reivindicaban la figura de Ortega (Bolado, 2011: 129-174).

¹² Ortega preocupaba en los círculos internos de la Universidad nacional-católica. A modo de ejemplos, el físico José María Otero (IX marqués de Hermsilla y padre de la energía nuclear española) informaba a Rafael Calvo Serer (quien ya era catedrático de Filosofía de la Cultura y director de la revista *Arbor*) en octubre 1949 sobre el anuncio del ciclo de conferencias *El hombre y la gente* mostrando preocupación por las intervenciones de Ortega en el extranjero, las “cuales se deben precisamente a su posición hostil a la España actual, y se han producido en círculos intelectuales hostiles al catolicismo, en los que sigue dominando una corriente de pensamiento liberal”, por lo que recomendaba “dejar hablar” a Ortega bajo la vigilancia

¹⁰ Archivo del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC) (ACCHS). Fondo Luis Vives. Carta de Zaragüeta a Heidegger, C-14, 01-139. La atención sobre Heidegger era importante. En una carta de José Pemartín a José L. Aranguren fechada en julio de 1950, el consejero y asesor del Instituto le comentaba la separata que este le había enviado en la que reseñaba la obra *Holzwege* (1935-1946), que ese año se traduciría en español como *Caminos de bosque*, señalando que “Siempre ha ejercido sobre mí una gran atracción el pensamiento de Heidegger y su excelente artículo ilumina muy oportunamente, lo que tal vez pudiera llamarse el inicio de esa segunda etapa que todos sus admiradores deseamos cristalizar”. ACCHS. Fondo Aranguren. CO-P2-3089-2. Heidegger se incorporaba, por tanto, al capital académico necesario para hacer carrera filosófica, pues no hay que olvidar que Pemartín, junto a Zaragüeta, fueron los principales artífices, desde el punto de vista institucional, de la configuración de la filosofía española de la postguerra. Sobre el Instituto Luis Vives de Filosofía, véase (Castro, 2018).

La crítica de Ortega al escolasticismo, que se apoya también en Dilthey, trasciende en mucho a la crítica a la filosofía practicada en los seminarios, pues afecta a un modelo de historiarla concreto que se impuso y sobrevivió al franquismo. De tal modo, aclaraba que la filosofía escolástica hay que verla sobre “el fondo de muchos otros escolasticismos”. Escolasticismo sería “toda filosofía recibida” en el sentido de toda filosofía perteneciente “a un círculo cultural distinto y distante” (2020: 260). Dicha tarea de recepción entre marcos culturales (diríamos que por tanto, también epistémicos) distantes se torna tarea ilusoria pues no es posible el transporte integral de las ideas, a no ser que se ignoren los componentes esenciales de estas: lo que *sotopiensa*, es decir, los problemas y las creencias que les sirven de soporte y posibilidad:

Los frailes de la Edad Media reciben la filosofía griega, pero no reciben, claro está, los supuestos, las peripecias históricas que obligaron a los griegos a crear la filosofía. Ésta no comienza con ninguna doctrina. La filosofía, hablando en serio, empieza por ser un surtido de problemas. Si éstos no existen de verdad en los hombres, no pueden tener para éstos auténtico y radical (ya está aquí la «raíz») sentido las doctrinas con que a aquéllos se responde (Ortega, 2020: 261).

El sistema en el que el filósofo ordena sus *ideomas* no termina en sí mismo pues estos implican, sin que necesariamente lo advierta, los “supuestos activos” (2020: 305) que le han llevado a esa filosofía y no a otra. La filosofía escolástica, dominante en la Universidad española, es un escolasticismo de muchos grados que difícilmente puede llamarse filosofía, como también lo fue el neokantismo, con su “vuelta a Kant, a Fichte, a Hegel” (2020: 266). El envite orteguiano es radical:

Cuando los escolásticos al decir que ellos tienen la superioridad sobre toda la filosofía moderna de partir de la intuición del Ser y lo dicen con la soberbia y la petulancia cerriles, aldeanas, tan típicas del ambiente confinado en que se vive dentro de los conventos, siente una sincera pena, no por creerse poseedor, a su vez, de una verdad superior a aquélla (...) por presenciar lo que es lisa y llanamente una crasa ignorancia en ellos del sentido mismo y los orígenes de su opinión (...). Más les valiera de una vez ponerse a ello tranquilamente, humanamente, con todo el brío y convicción que se quiera, pero sin altanerías, que hoy son en esa momificada filosofía ejemplarmente ridículas (2020: 306).

Contra la filosofía de manual integrada después en lo que Bourdieu llamaría la *academia mediocritas*, Ortega ya había aconsejado en intervenciones anteriores leer directamente a los autores originales y “no a los remedios de seminario que presentan disecada y estólida la prodigiosa filosofía antigua” (2008, VIII: 335).

Como es sabido, de Heidegger se ocupó en la última parte del libro. Frente al presupuesto de que la filosofía, en tanto que pregunta por el ser, es lo que caracteriza al *Dasein*, Ortega señala que de ningún modo esta es una constante en el hombre, sino que nace en momentos y coyunturas concretas en las que las “opiniones reinantes” se caen. Heidegger olvida la condición diversa del hombre y acudiendo a la antropología cultural, le recuerda que “para los negros de África filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser” (2020: 333)¹³. El *Dasein* heideggeriano queda deshistorizado a pesar de haber sido arrojado a la facticidad de la existencia, pues no deja de pensarse en abstracto. Ya en el Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Émile Brehier Ortega había escrito que se piensa siempre desde un determinado puesto social (que puede ser arriba, abajo, cárcel o destierro...) (2006d: 135-174). Tal puesto social no significa una nación, sino el mundo que uno mismo se hace (Quesada, 2000: 89n).

Por lo dicho respecto a la escolástica, la Ontología es una cosa que solo pasó a los griegos y no puede volver a pasar. Solamente allí “fue la filosofía en algún sentido pregunta por el Ser” (2020: 340). Y contra la disolución heideggeriana de la Vida en la Nada y la “angustia”, Ortega reivindica una “in-finita alegría deportiva” que lleva al juego de la teoría y de la filosofía. Así, el “existencialismo” es un “deplorable retroceso” típico de señoritos insatisfechos:

Habíamos con Husserl y Dilthey llegado ¡por fin! A un temple de hacer filosofía que se preocupa tranquilamente sólo de ver cómo las cosas propiamente son, o mejor, qué de las cosas vemos claramente y qué no, sin aspavientos, sin fraseología, sin tragedia ni comedia, *pari passu*. Y se nos viene ahora con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: angustia, desazón (*unheimlich*), decisión, abismo (*Abgrund*), Nada (2020: 343).

Heidegger sería un “«aficionado a la angustia» en el sentido en que hay el aficionado a los toros” (2020, p. 344). En las notas de trabajo de la obra, hay matices que no se incluyeron dentro de la misma. En la nota 400 acusa de Heidegger, un “tonso Gedeón”, de no haber aportado claridad sobre lo que significa Ser porque “no se ha planteado originariamente el problema del Ser” sino que al clasificar a los Entes, añade uno nuevo al que

correspondiente, evitar “propagandas desproporcionadas” en la prensa y “robustecer” a las empresas culturales de signo nacional-católico. Archivo General Universidad de Navarra (AGUN), Fondo Calvo Serer, 001/032/196-2. Calvo Serer fue decisivo en la suspensión de tesis de Julián Marías (su informe al ministerio fechado en julio de 1951 señalando los defectos de su texto de 1941 para que se le considerase el grado de doctor se encuentra en AGUN, 076 / 038/196-2) y el principal elemento disuasorio para que Marías se presentara a cátedra en 1953 (Moreno Pestaña, 2013: 134-135n). Como se ha citado muchas veces, no habían ganado la guerra para que los discípulos de Ortega ocuparan ahora alguna cátedra.

¹³ Esta interpretación de Ortega de la filosofía de Heidegger fue objeto de crítica por parte de Gaos, la cual fue secundada por Cerezo (1984: 330). Pensamos que si bien Ortega interpreta erróneamente esa consideración del ser humano que “pregunta por el Ser” en sentido esencialista, cuando Heidegger habla de condición de posibilidad, no invalida la tesis de Ortega del puesto social desde el cual siempre arranca toda filosofía ni las dificultades de su traslado a épocas y lugares distantes.

llama *Dasein*. Su problema es partir de la ontología escolástica, “cosa tan corrupta y agusanada” (2020: 554), donde se apoya su “trivial” división entre lo óptico y lo ontológico¹⁴, la cual

ha servido para que con ella se gargaricen y cobren gran fe en sí mismos los personajillos de todos los barrios bajos intelectuales del mundo, llámense Montmartre o Buenos Aires, sin olvidar, claro está, Madrid. Pero sobre todo los intelectuales hispanoamericanos dispuestos siempre, como el buche del avestruz, a tragarse íntegramente la cal, la joya y el guijarro (2020: 554).

Conclusión

La Escuela de Madrid organizada en torno a José Ortega y Gasset y gestionada en buena medida por García Morente representa, en la historia de la filosofía española, la principal posibilidad del abandono de esta de su minoría de edad y de su carácter de colonia: decolonizar la misma pasa, ineludiblemente, por poner en valor su legado. El campo filosófico internacional de la primera mitad del siglo XX, donde aquella cobra sentido, estuvo fuertemente marcado por el problema del desplazamiento de la filosofía dentro del proceso de autonomización de las ciencias sociales y por los retos epistemológicos que ocasionaba el enorme avance de las naturales. Como se sabe, Husserl puso en cuestión la cientificidad de la Psicología, considerando que la ciencia se puede someter a una crítica severa sin renunciar a sus rendimientos teóricos. Para el filósofo alemán, la crisis de la razón moderna a comienzos de siglo estaba asociada a la “transformación” de la valoración de las ciencias desde finales del XIX, en tanto que cambiaron la percepción del significado y futuro de la existencia humana, pues ahora se atribuían la “exclusividad” a la hora de determinar la “visión entera del hombre moderno”. Esto, unido a su puesta en servicio de la prosperidad, habría desviado a los saberes respecto a cuestiones decisivas para la humanidad: “Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” (Husserl, 1990: 4-6). Otra arista del asunto era el gran influjo de Nietzsche en tanto que autor que abrió la puerta a aquella temprana *postmodernidad* y marcó el estilo y el pensamiento de la generación de filósofos en la que se encontraban Ortega y Heidegger, junto a Lukács, Simmel o Weber. Ese “espíritu del tiempo”, ese subsuelo compartido,

explicaría buena parte de las similitudes entre ambos, quienes partieron de circunstancias, proyectos personales y una formación claramente diferenciados (Gil Villegas, 1996).

Por tanto, la calidad de la contribución de la obra de Ortega a la historia de la filosofía del siglo pasado pasa por no pensarla en comparación con Heidegger sino que, trascendiendo el asunto de la prioridad o anticipo de uno frente al otro con el que el propio filósofo pareció a veces obsesionarse, calibrar en qué medida contribuyó a la superación de la fenomenología trascendental de Husserl hacia el encuentro de una “realidad radical” que permitiera poner a la filosofía en condiciones de superar la crisis de la razón moderna: es así que Ortega antepuso la “vida” a la “existencia” y no abandonó el pensamiento conceptual. De paso, otorgó un modelo de filosofía y una concepción de la historia de la filosofía que podía disponerla para comprender tanto al *yo* como a su *circunstancia* con mucha mayor radicalidad y precisión que el modelo escolástico que le venció.

La raíz liberal del pensamiento de Ortega, su laicismo, su estilo y visión del quehacer filosófico así como su tematización de la “razón histórica” caminaban a la contra de la reacción filosófica que inundó la filosofía española tras la Guerra Civil y en la que Heidegger encontró acomodo ¿Qué fue la *lucha por el ser* heideggeriana, que enfrentó al humanismo ilustrado de Ernst Cassirer en Davos, si se lee en clave histórica? El nihilismo europeo que culminó con Nietzsche cerraba un largo ciclo de decadencia y de vida inauténtica cuya culpa la tuvo la subjetividad moderna, que se creyó libre de la tradición y voló por encima del terruño. Es así que la filosofía de Heidegger tiene un carácter anti-ilustrado, al negar la posibilidad de un pensamiento libre y autónomo desde un *yo* cuya esencia es la razón pura, libre de determinaciones. La única existencia auténtica es la que hunde sus raíces en la *historicidad*, cuyo fundamento no es otro que la *temporalidad*, sede de lo que un pueblo realmente *es*, es decir, *cultura* o *espíritu*. Desde otro ángulo, el de la norma filosófica que se impuso sobre el modelo de Ortega, su abandono de los entes en favor del Ser lo ponía en condiciones idóneas para ser recibido en la filosofía española posterior desde posiciones intra-académicas ausentes de compromiso social y político. Aunque en todo caso, no hay que cegarse por la legendaria gracia orteguiana en sus críticas ni minusvalorar una de las aportaciones más importantes de la filosofía del siglo XX, que sin duda obligó al propio Ortega a modular y repensar su discurso desde la aparición de *Ser y tiempo*. Eso sí, el signo de la recepción orteguiana y de su red más cercana (muy especialmente en Zubiri y Zambrano) no fue el de una filosofía recibida desde la metrópoli alemana que había que someter a exégesis, sino el de una apropiación creativa que compartió la esperanza de una superación de la crisis de la razón y con ella, la defensa de los valores de la cultura.

¹⁴ Se puede recordar como, desde una tradición filosófica muy diferente, T. W. Adorno extraía un posicionamiento cercano años después. En un curso dictado en Frankfurt en 1960/1961 apuntaba que Heidegger sublima la historia en la historicidad (Adorno, 2017: 358-359). La ilusoria separación entre el ser y el ente, su pensar ontológico, traía consigo una renuncia del concepto que sitúa a la filosofía más allá del pensamiento racional. Obviando que toda filosofía está condicionada por situaciones históricas determinadas, la respuesta heideggeriana a la pérdida de autonomía de la Filosofía y su resurgir de la ontología implica la clausura de aquella y su olvido de la realidad. Años después, en *Dialéctica negativa* indicará que el que “según el caso la historia puede ser ignorada o divinizada es una consecuencia política de la filosofía del ser” (Adorno, 2005: 128).

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (2017). *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad. Obra completa*, 6. Madrid: Akal.
- Bolado, Gerardo (2011). “Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961)”. *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 6, pp. 129-174.
- Bolado, Gerardo (2005). “La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega”. *Circunstancia: revista de ciencias sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset*, 6.
- Bourdieu, Pierre (1991). *La ontología política de Martín Heidegger*. Madrid: Paidós.
- Castro, Álvaro (2018). “Memoria e Historia de la Filosofía durante el primer franquismo. El Instituto Luis Vives de Filosofía”. *Hispanismo Filosófico*, 23, 123 – 142.
- Cerezo, Pedro (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- Collins, Randall (2005). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona: Hacer.
- Corominas, Jordi, Vicens, Joan A. (2006). *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus.
- Costa, Jorge (2019). *La educación política de las masas. Capital cultural y clases sociales en la Generación del 14*. Madrid: Siglo XXI.
- Díaz Álvarez, Jesús (2014). “Las dos muertes de Ortega: A propósito de la norma de la filosofía”. *Revista de Estudios Orteguianos*, 28, pp. 186-194.
- Forment, Eudaldo (1998). “Neoescolástica y 98. Otra lectura de la crisis de Fin de siglo”. *Anuario filosófico*, n. 31, pp. 109-146.
- Gaos, José (2013). *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gil-Villegas, Francisco (1996). *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- González Galán, Fernando (2021). *La recepción de Ortega y Gasset en España*. Madrid: Verbum.
- Heidegger, Martin (1973). *Kant y el problema de la metafísica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (1990). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Lasaga, José (2012). “Sobre el silencio de Ortega: El silencio del hombre y el silencio del intelectual”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 745/746, pp. 33-56.
- Lasaga, José (2003). *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Leszczyna, Dorota (2020). *Ortega y la Escuela de Marburgo*. Berlín, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Warszawa, Wien: Peter Lang.
- Löwith, Karl (1993). *Mi vida en Alemania después de 1933*. Madrid: Visor.
- Martínez-Garnica, Armando (2006). “Crónica de la recepción de Heidegger en Hispanoamérica”. *Revista de Santander*, 1, pp. 102-125.
- Molina García, Diego (2006). “Realidad y ser: una lectura comparada de Zubiri y Heidegger”. *Thémata. Revista de Filosofía*, 36, pp. 153 – 169.
- Moreno Pestaña, José L. (2013). *La norma de la filosofía. La configuración filosófica del patrón filosófico durante la Guerra Civil y el Franquismo (1940-1960)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nicolás, Juan A°, Espinoza, Ricardo (eds.) (2008). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Ortega y Gasset, José (2020). *La Idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*. Madrid: C.S.I.C. / FOG.
- Ortega y Gasset, José (2009a). “Prólogo para alemanes”. *Obras Completas. Tomo IX. 1933 / 1948 – Obra Póstuma*. Madrid: Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, pp.125-165.
- Ortega y Gasset, José (2009b). “Principios de metafísica según la razón vital”. *Obras Completas. Tomo IX. 1933 / 1948 – Obra Póstuma*. Madrid: Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, pp. 185-200.
- Ortega y Gasset, José (2009c). “La razón histórica [Curso de 1940]”. *Obras Completas. Tomo IX. 1933 / 1948 – Obra Póstuma*. Madrid: Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, pp.477-558.
- Ortega y Gasset, José (2008a). “Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente”. *Obras Completas. Tomo VIII. 1926 / 1932 – Obra Póstuma*. Madrid: Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, pp. 31-114.
- Ortega y Gasset, José (2008b). “¿Qué es la ciencia? ¿Qué es la filosofía?” *Obras Completas. Tomo VIII– 1926 / 1932 – Obra Póstuma*. Madrid: Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, pp. 127-169.
- Ortega y Gasset, José (2008c). “¿Qué es Filosofía?” *Obras Completas. Tomo IV– 1926 / 1931*. Madrid: Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, pp. 235-374.
- Ortega y Gasset, José (2006a). “Goethe desde dentro”. *Obras Completas. Tomo V– 1932/1940*. Madrid: Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, pp. 229-247.
- Ortega y Gasset, José (2006b). “Aurora de la razón histórica”. *Obras Completas. Tomo V– 1932/1940*. Madrid: Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, pp. 372-375.
- Ortega y Gasset, José (2006c). “Meditación de la técnica”. *Obras Completas. Tomo V– 1932/1940*. Madrid: Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, pp. 551-605.
- Ortega y Gasset, José (2006d). “Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier”. *Obras Completas. Tomo VI– 1941/1955*. Madrid: Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, pp. 135-174.
- Ortega y Gasset, José (2005a). “Filosofía pura (Anejo a mi folleto Kant)”. *Obras Completas. Tomo IV. 1926 / 1931*. Madrid: Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, pp. 276-286.
- Ortega y Gasset, José (2005b). “¿Qué es el conocimiento?” *Obras Completas. Tomo IV. 1926 / 1931*. Madrid: Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, pp.571-593.
- Padilla Moreno, Juan (2002). “Sobre el problema de la recepción de la filosofía de Ortega: la visión de Rodríguez Huéscar”. *Revista de Estudios Orteguianos*, 4, pp. 129-136.

- Pintor Ramos, Antonio (1992). "Zubiri y los inicios de la fenomenología en España", en San Martín, Javier (ed.). *Ortega y la fenomenología*. Madrid: UNED, pp.285-295.
- Quesada, Julio (2000). "Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2, pp. 55-89.
- Regalado, Antonio (1990). *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Salas, Jaime de (2020). "Ortega en 1947", en Ortega y Gasset, José. *La Idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*. Madrid: C.S.I.C./FOG, pp. 23-47.
- Sánchez-Gey, Juana (2011). "Algunos claros de María Zambrano en su relación con Heidegger". *Aurora*, 12, pp. 56-63.
- Taberero del Río, Serafín M. (1978). "Actitudes ante Ortega", en Heredia, Antonio (dir.). *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española: teoría, docencia, investigación*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 253-264.
- Vázquez García, Francisco (2021). "La Recepción del 'caso Heidegger' en el campo filosófico español (1988-2008). Una aproximación sociofilosófica". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n. 54, pp. 211-232. <https://doi.org/10.5209/asem.74724>
- Vázquez García, Francisco (2009). *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid: Ábada.
- Zamora Bonilla, Javier (2021). "El impacto de Ortega. La percepción de sus discípulos y colaboradores". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, pp. 505-513.
- Zamora Bonilla, Javier (2002). *José Ortega y Gasset*. Barcelona: Random House Mondadori.