

DECÁLOGO PARA UNA APROXIMACIÓN A LA PERSONA Y EL PENSAMIENTO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET*

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid

En el otoño de 2005 se cumplen cincuenta años de la muerte de José Ortega y Gasset, el intelectual que ha capitalizado el debate filosófico en España y, en menor medida, en otros ámbitos de la filosofía europea e hispanoamericana. La aparición de nuevas monografías (Francisco José Martín, 1999; Zamora Bonilla y Molinuevo, 2002 y Lasaga, 2003) así como estudios de carácter más general sobre el siglo XX (p.e. Jordi Gracia, *La resistencia silenciosa*, 2004) nos han ofrecido nuevas interpretaciones, noticias, datos biográficos, etc. que culminarán en las fechas del recuerdo de su fallecimiento, ocurrido al final del primer quinquenio del régimen franquista, cargado de simbolismo para la generación que estaba en las aulas universitarias de aquellos años.

Seguramente, como ha sucedido con el cuarto centenario de la publicación de *El Quijote* que tanta atención ha merecido en todos los ámbitos de nuestra vida social, política y cultural y que ¡ojalá! haya contribuido a ubicar el libro, y a su no menos famoso protagonista, de manera correcta en nuestra tradición cultural, asignándole el lugar exacto que ha debido ocupar, nos gustaría que sucediera igual con la figura de José Ortega y Gasset. Si *El Quijote* ha servido de coartada durante siglos para alimentar la mitología acerca de España como país de “quijotes” y para negar, de manera supuestamente tan lógica como inevitable, la existencia de una tradición filosófica y científica, supuestamente imposible en una país de novelaría, la figura de Ortega no ha corrido en muchas ocasiones mejor suerte. ¿Cómo ser filósofo en tierra de correrías quijotescas y de corridas de toros? Para los más ortodoxos Ortega habría intentado armonizar dos imposibles: la tradición moderna de la racionalidad nortea iniciada en el siglo XVII de acuerdo a las exigencias del método y la sureña, construida con sol, caminar de gentes por las calles, discursos narrativos y... ¡claro! difícil salir bien parado del todo en este empeño. Si hacemos caso al propio Ortega cuando dejó dicho que “no se dan cuenta de que es filosofía lo que les doy como literatura...” estaba más que olfateando que había que pagar un precio por intentar tender puentes y proponer alternativas al canon. Su discípula María Zambrano lo haría de manera más radical con la ventaja (a estos solos efectos) de no ser catedrática de Metafísica. Ortega lo intentó desde la propia universidad y eso (también a estos solos efectos) comporta una dificultad añadida.

Con el ánimo de subrayar aquellos aspectos en los cuales la aportación de Ortega y Gasset supone un avance decidido en la incorporación de la filosofía como saber que todo hombre necesita para orientar su vida de manera plena y no sólo como un saber académico, construido sobre tecnicismos elaborados por profesionales, propongo una aproximación al significado de su figura y de su pensamiento sobre la base del siguiente decálogo que pretende ser una guía que sigue la orientación de una parte de nuestra tradición que no opta tanto por conceptuar cuanto por balizar discretamente el camino para señalar los márgenes de seguridad pero sin negar otras iniciativas que tracen otras

* Publicado inicialmente en Mieczysława Jaglowskiego, *Wokół José Ortegi y Gasseta*, Olsztyn, Uniwersitet Warminko-Mazurski, 2006, pp. 9-24

vías, en este caso, de lectura, pero no reducible a hermenéutica de textos sino de la propia vida real.

1. **Ortega y Gasset o la reconciliación con la filosofía. Un saber que hereda las visiones de la antigüedad y la modernidad con estilo, deportividad y rigor sin malos humores. Filosofía académica y la Filosofía en el teatro. El espíritu de una época y de una clase social. El orgullo de enseñar.**

Estos me parecen ser los puntos del primer “mandamiento” de la filosofía orteguiana que se resumen en la invitación al cultivo de la filosofía restando a la necesaria seriedad las formas propias del ascetismo y la abstinencia. Probablemente a ello contribuyó el espíritu de época con los inicios del *football* y el desarrollo de *tourismo* como la prensa de la época denominaba al nuevo fenómeno. Hace unos años, la Fundación Mapfre organizó una exposición en Madrid bajo el título de “La Eva Moderna” que resumía en imágenes el espíritu de los “felices veinte”, forma externa de una lucha más de fondo, que Shirley Mangini tituló *Las modernas de Madrid* (Barcelona, 2001).

¿Sería posible cultivar la filosofía con este nuevo espíritu y llevarla a cabo en nuevos “templos” –nuevas instalaciones diríamos hoy con nuestro lenguaje funcionalista- para que adquiriera un carácter bien distinto y compitiera con las nuevas tribunas del emergente periodismo? Ortega, hijo de periodista, creo que no lo dudó nunca a pesar de su inicial formación alemana que, sin embargo, le llevó a ejercer de filósofo más a la manera inglesa de un Russell por ejemplo, si no queremos decir ¡claro está! española del propio Ortega. La filosofía no tenía por qué estar ligada a la imagen cuaresmal del ayuno y el sacrificio, ni ser necrófila –a pesar de la pronta experiencia de la primera gran guerra- ni vinculada a la angustia y ni siquiera a la náusea. Así, Ortega que tanto utilizó el barroco español aunque no citara explícitamente sus fuentes casi nunca, trató de liberar a la filosofía del pesimismo antropológico que contenía esa versión del catolicismo y que tan arraigada estaba en la sociedad española.

Que esta filosofía pudiera no sólo ser enseñada en la cátedra sino en el teatro era cuestión de que las “circunstancias” lo exigieran. La verdad es que no fue por una razón que invitara al optimismo –en realidad se debió al cierre de la propia universidad ordenado por la dictadura primorriverista- pero Ortega prosiguió sus lecciones de filosofía en 1929 en el cine Rex y luego en el teatro Beatriz, de mayor aforo, debido al éxito de público. Esto que aparentemente tendría poca importancia vino a tenerla grande pues exigía unas dotes oratorias y el dominio de unas técnicas de comunicación bien distintas a la cátedra universitaria. El riesgo de la nueva situación lo puso de manifiesto Luis Martín Santos en *Tiempo de silencio* (Barcelona, 1961) cuando, sin citar explícitamente a Ortega ¡para qué! ironizaba sobre esta filosofía “teatral”, haciendo aparecer al gran Maestro (así, con mayúscula) mientras “el universo-mundo completaba la perfección de sus esferas” (p. 133). Tampoco le viene mal a la filosofía una cierta desmitificación. Bien que de otra manera bien diferente Gracián y Quevedo habían iniciado esta vía al mostrar que una es la lógica de la naturaleza y otra bien distinta –si es que realmente la hay- aquella por la que se rige la vida cortesana. Y Ortega era un hombre de la Corte y para los cortesanos hablaba.

Así pues, este primer aspecto que llevó al joven José Ortega y Gasset a optar por la filosofía como base de reconstrucción nacional muy en la línea con uno de esos concursos de ideas a que tan aficionada era la España de la época, promovido por el ministro conservador La Cierva, que está en la base de su conferencia de 1910, “La

pedagogía social como programa político”. Había que enseñar, había que construir una sociedad y eso exigía, por igual, filosofía y enseñanza. Ortega se aplicó toda su vida a estas orientaciones que, casi con seguridad, y aunque no acabara de reconocerlo, había él mismo aprendido de los krausistas. Con ello contribuyó a situar la filosofía en la sociedad misma, centrar el debate no sólo en la construcción del sujeto interior tal como había venido haciéndose desde el siglo XVII y con especial atención en el XVIII, si no del hombre social. Para España esta apuesta era tan urgente como necesaria. Otra cuestión, que dejamos fuera de esta aproximación inicial, es si la apuesta orteguiana era suficiente en razón de la empresa iniciada.

2. **La instalación de la filosofía como saber histórico. De la Filosofía de la Historia a la Historia de la Filosofía. El Prólogo a la Historia de la Filosofía de Brehier. La recuperación del futuro como tiempo de la filosofía. La filosofía como filosofar, la filosofía como el quehacer del filósofo, la idea del proyecto.**

En este segundo “mandamiento” recogemos ideas imprescindibles para comprender el proyecto orteguiano. Casi con seguridad están ya presentes en *Meditaciones del Quijote*, en lo que habría sido la lección aprendida en el libro de Miguel de Cervantes: que si contamos “historias” (*stories*) es porque la vida es historia (*history*). No parece que la filosofía pudiera estar ubicada en otro ámbito. A ello me referiré más adelante porque esta relación Cervantes-Ortega, bien estudiada ya aunque con algunas reservas filosóficas por la asociación con un novelista, me parece fundamental.

Lo cierto es que Ortega a medida que fue suavizando su neokantismo, es decir, la concepción de la filosofía como metateoría y su fenomenologismo, o sea, la radical fundamentación de la objetividad de la conciencia, fue dándose cuenta de que no sólo la vida era la realidad radical sino que ésta no puede darse sino en la historia. Es verdad que el idealismo hegeliano lo había incorporado a la reflexión filosófica como el ámbito de universalidad donde reina la Razón, pero a la altura del siglo XX, tras ver cómo se producían los acontecimientos y la conciencia de crisis que experimentaron los hombres de la generación 1914, comprobaron que aquella orientación era precisamente la que había fracasado. Era preciso concebir la historia como historia (sin adjetivarla o reducirla a genitivo) y hacer de la filosofía su propia historia.

Pocos textos habrá tan lúcidos para explicar a los estudiantes la necesidad de estudiar historia de la filosofía, a cuya relectura invito al hilo de esta aproximación. Se trata del prólogo que puso al libro Brehier. Ahí encontramos tres ideas que me parecen fundamentales. Primera: “que la historia de la filosofía es una disciplina interna de la filosofía y no un añadido a ella o una curiosidad suplementaria...” pues “hacemos siempre nuestra filosofía dentro de tradiciones determinadas de pensamiento en las cuales nos hallamos tan sumergidos que son para nosotros la realidad misma”. Segunda: que la filosofía no es meramente una realidad ya hecha sino por hacer y, por ello, “el filósofo auténtico que filosofa por íntima necesidad no parte de una filosofía ya hecha, sino que se encuentra, desde luego, haciendo la suya, hasta el punto de que es síntoma más cierto verle rebotar de toda filosofía que ya está ahí, negarla y retirarse a la terrible soledad de su propio filosofar”. Y tercera: que el tiempo futuro forma parte del tiempo filosófico. No sólo el pasado, tiempo del origen y la fundamentación, sino el futuro, tiempo del proyecto como progreso. Algunas de estas ideas habían sido ya expuestas en *La historia como sistema* (1935) que recuerda ahora (1942) a propósito de una revisión

de la teoría del error que adquiere una nueva dimensión al pasar del plano lógico al histórico.

España, lugar privilegiado de la escolástica y de la filosofía “perenne”, encontraba en estas propuestas orteguianas aire fresco y una revisión en profundidad del propio quehacer filosófico pero, además, tras las teorías del esplendor y la decadencia desarrolladas por las historias del XIX y las que se escribirían tras la guerra civil, la propuesta de la vida como proyecto era como abrir la puerta de una habitación por largo tiempo cerrada. Es verdad que la palabra “proyecto” está vacía si no es llenada de contenido concreto y que es susceptible de propuestas positivas o negativas pero, al menos, contribuye a revisar en profundidad conceptos tan graves como: destino, azar o necesidad. Y fue, precisamente, no en la definición sino en el contenido donde las propuestas orteguianas fueron inicialmente superadas por los acontecimientos. Mas quizá sea también cierto que a Ortega le sucedió lo que antes había ocurrido a otros intelectuales: la falta de esa clase social que pudiera comprender sus propuestas. Así, no es lo mismo el concepto de “destino” en la mentalidad de los primeros falangistas que se sintieron próximos a Ortega y lo llevaron a su molino autocrático que lo entendido por una sociedad democrática como la España que hoy recuerda su muerte. En buena medida el silencio que sufrió el propio Ortega, al que aludiremos al final de esta guía, se debió a ese desfase entre el significado atribuido por él a ciertas palabras y el que le dieron los oyentes y lectores. Fue una lección práctica de que estamos en el plano de la historia y no meramente de la lógica. Para otros discípulos directos, como el propio Marías, Rodríguez Huéscar, Aranguren, por no citar a todos los discípulos del exilio, estas propuestas orteguianas les ayudaron a indagar en múltiples direcciones y romper los corsés filosóficos de las distintas escolásticas. Si hacemos caso a la orientación que siguieron Gaos o Zambrano (aunque, a su vez, bien distintos entre ellos) el impulso orteguiano contribuyó de manera decisiva a abrir el filosofar a otras culturas y a otras formas de conocimiento. Precisamente, buena parte de lo que más se aprecia y más nos ayuda hoy de estos pensadores.

3. La reconstrucción de una tradición: un filósofo español en una Historia de la Filosofía: del “in partibus infidelium” al “infiel en tierra de creyentes”. El problema de las tradiciones filosóficas y la enseñanza de la filosofía.

Nuestro tercer “mandamiento” nos sitúa en un punto, a mi manera de ver, central: ¿ha sido Ortega la excepción en un país sin filósofos o, por el contrario, el filósofo madrileño no puede ser entendido sino formando parte de una tradición de siglos?

Hasta hace bien poco un bachiller español que cursaba la asignatura “Historia de la Filosofía” en su último año de la enseñanza secundaria apenas recibía información sobre filósofos nacidos en España. La selección de autores realizada por distintos expertos y autoridades académicas se ceñía a las figuras más reconocidas desde el pensamiento antiguo hasta el siglo XX. Así pues, la propia enseñanza de la filosofía en España ha cultivado sin pudor el tópico al uso respondiendo a los más añejos patrones. Sabemos hoy que las consecuencias que se derivan de ello son muy negativas y no sólo para la propia filosofía sino para el conocimiento –desconocimiento, más bien- de la propia historia. Afortunadamente historiadores de la ciencia como López Piñero, los hermanos Peset, Antonio Lafuente, Juan Riera, Gomis, Chabrán y quizá el más conocido actualmente Sánchez Ron, junto con otros, que forman una potente escuela

historiográfica, hace años que vienen desmontando la vieja idea de la España sin ciencia. En el campo de la historia de la filosofía, sin llegar a estos niveles de organización, varios grupos vienen trabajando desde los años setenta en esta misma dirección y hoy sería difícil en España sostener las mismas ideas al respecto que se defendían hace unos pocos años. José Luis Abellán, Diego Núñez, Pedro Ribas, Antonio Jiménez, Antonio Heredia, Roberto Albares, Juan Francisco García Casanova, Juana Sánchez-Gey, Francisco José Martín o Gustavo Bueno Sánchez son algunos de los nombres que han trabajado para desmontar el tópico de la supuesta contradicción entre cultura española y el cultivo de la filosofía. Todavía los alemanes en las últimas visitas de Ortega a universidades de aquel país jugaban con expresiones como “torero del espíritu” y similares quizá en tono amigable y familiar pero que enlazaban con viejos juicios de hace más de dos siglos.

Quizá el propio Ortega, o algunos de sus discípulos más próximos con afán de enaltecerle, jugaron en este terreno y se consideró –o le consideraron- el primer filósofo español por detrás de Unamuno que lo habría sido a su pesar. Es verdad que hay afirmaciones de Ortega contra el adanismo pero su *ego* le traicionaba en este punto. El filósofo que cree serlo “in partibus infidelium” y que está obligado a un plus más allá de la cátedra termina por caer en una cierta sobreactuación que ejerce una fascinación sobre ciertos discípulos que terminan por creérselo. Las anécdotas que se cuentan reiteradamente acerca de la petición de sus amigos exigiéndole un “sistema” filosófico que se interiorizaron tras la publicación de *Ser y Tiempo* debieron desasosegarle y descentrarle. El libro de Ciriaco Morón, *El sistema de Ortega y Gasset* (1968), respondería tardíamente (pero tempranamente en lo que fue la recepción de su pensamiento) a esta exigencia. Tras Heidegger, era la señal de reconocimiento incuestionable. Así debieron entenderlo los “jóvenes filósofos” que lo sometieron a un profundo silencio, tal como indicaremos al final de este decálogo en relación con la recepción de su obra y pensamiento. Aquellos “creyentes” en las nuevas filosofías científicas le consideraron un “infiel”, es decir, un diletante, buen escritor de artículos periodísticos y sugeridor de propuestas, pero no propiamente filósofo.

Creo yo que Ortega hubiera evitado estos juicios, ya anunciados en vida y recrudescidos póstumamente, si se hubiera reconocido como miembro de una vieja y larga tradición. Mas él mismo cayó en ciertas simplificaciones que a propósito de esta cuestión ya sostuvieron sus predecesores José del Perojo y Manuel de la Revilla en la conocida polémica sobre la ciencia española. En el fondo fue víctima de la tenaza ejercida por las opiniones del liberalismo y el tradicionalismo que durante tanto tiempo negaron la existencia de filosofía española, bien que por razones antagónicas. Es difícil mantener hoy expresiones como “tibetanización” o “fortaleza” para definir, sin más y con carácter general, a la cultura española, sobre todo a la cultura española de la que el propio Ortega debía haberse sentido heredero.

Con asiduidad hemos recordado la carta que María Zambrano dirigió a José Luis Abellán el 27 de febrero de 1967 tras haber recibido el libro de este último, *Filosofía española en América*. En ella, además de agradecerle “su hermoso libro sobre Filosofía española en tierras de América” le hacía algunas reflexiones sobre su generación, dispersa por medio mundo, y que concluía recordando a sus maestros ya muertos o exiliados. Por ello se lamentaba de “que las nuevas generaciones tengan que emparentarse con Heidegger, Sastre, Jaspers... Comprenderá Ud. –le decía a José Luis Abellán- que este lamento no quiere expresar un sentimiento nacionalista ni casticista. El pensamiento es universal. Mas a esa universalidad se llega naturalmente desde una tradición.” Difícil expresar mejor esta reflexión que María Zambrano comenzó a hacerse de manera decidida en torno a los años de la guerra en que debió concebir su

libro sobre Unamuno, recientemente recuperado por Mercedes Gómez Blesa y *Pensamiento y poesía en la vida española*, publicado ya en México. Después vendrían *Filosofía y poesía*, *La agonía de Europa* y otros que están en la base de esa afirmación hecha en la carta mencionada. Mas sabemos por otras cartas que esta orientación no dejó de causarle disgustos.

Como es sabido, Unamuno había dicho algo parecido muchos años antes y con lenguaje propio de su época: “la filosofía es la visión total del Universo y de la vida a través de un temperamento étnico”. Y como ejemplo de la que denomina “portentosa revelación de la filosofía española” menciona *La vida es sueño*, “vigorosa afirmación de la sobrevivencia” (“Sobre la filosofía española”, 1904).

A Ortega le habría faltado cintura filosófica para haber podido realizar afirmaciones parecidas. Su lucha contra el idealismo europeo fue de naturaleza bien diferente a la de Unamuno pero también a la de Zambrano. Hay desde luego razones histórico-biográficas que explicarían las reservas que pudo tener Ortega en este punto pero, al tiempo, y durante varias décadas la supuesta inexistencia de filosofía española también se lo llevó por delante.

Todavía se recuerda lo difícil que ha sido leer a Ortega en las Facultades de Filosofía por olvido de los profesores o por falta de interés; tampoco reclamada por los estudiantes quienes terminaban su bachillerato con la idea de que ningún filósofo tenía apellidos parecidos a los suyos, como decíamos anteriormente. Cincuenta años después de su muerte la situación es diferente pero este tipo de fracturas se solidifica muy lentamente pues las “creencias”, tal como nos dijo el propio Ortega, son resistentes a ser cambiadas. Por eso me parece fundamental esa referencia que hacía anteriormente a la correcta ubicación de Ortega en la tradición española y, por extensión, en la historia de la filosofía europea. Sin duda, en este punto los hispanistas están desempeñando una labor fundamental.

4. Del texto de María Zambrano sobre el erasmismo a la interpretación de la tradición velada (Francisco José Martín). La perspectiva de Antonio Grassi: Filosofía de la palabra frente a filosofía del ser; el ingenio como facultad de la acción frente al saber teórico. El humanismo del XVI, el antiescolasticismo y la historia de los heterodoxos. Pero, ¿puede ser heterodoxo un catedrático de metafísica?

Éste debe ser el “mandamiento” fundamental sobre el que gire el decálogo completo. Los anteriores nos conducen inevitablemente a él; los siguientes tendrían que desarrollarlo hasta completar el significado de su figura y de su pensamiento.

Hoy sabemos bien que España, como los demás países, ha dispuesto de varias tradiciones filosóficas y que la escolástica lo ha sido de manera dominante en las cátedras universitarias salvo los cortos periodos en que se desarrolló el krausismo o los años de García Morente con anterioridad a la guerra en la Universidad de Madrid, de la que era catedrático de Metafísica el propio Ortega y que se considera el iniciador de la llamada “Escuela de Madrid” que lo fue más bien en la dispersión. Pero quizá no habíamos caído suficientemente en la cuenta de la existencia de una tradición, más difícil de perfilar por su propio carácter, en buena medida, extrauniversitario. Fue paradójicamente Menéndez Pelayo quien nos sirvió en bandeja la información de una

tradición calificada, según su propósito, de “heterodoxa”. Se trata, en mi opinión, de una tradición disidente por igual del catolicismo oficial como del protestantismo.

De nuevo el testimonio de María Zambrano se nos presenta clarividente. En carta al propio Abellán, a comienzos del año en que había de regresar a España, traía a colación el libro del propio Abellán, *El erasmismo español*. Al escribirlo –le decía a su interlocutor– “bien muestra usted por la vía que anda, por la que sin duda hemos andado, qué remedio, todos” (el subrayado es mío). Algunos años antes, a comienzos de los cincuenta, en *Delirio y Destino* lo había expresado con otras palabras: “Si se pudiera rescatar a esos heterodoxos. ¿Tendría que ver el anarquismo con el quietismo, con el iluminismo, aquellas herejías que con tan recóndita pasión de comprender, con tan honda simpatía, a pesar de todo, había escrutado el historiador católico? Ahora comprendía, sentía que el ortodoxo historiador estudió los heterodoxos por estudiarlos a ellos quizá, a los anarquistas de todos los siglos de la historia de España; llegar a entenderlos sería desentrañar la vida española. ¿Y si entenderlos fuese activo, acción y no sólo estudio teórico, como podía, ser, pues?”

Ese “pues” es la clave. Francisco José Martín ha ensayado la respuesta para situar a Ortega en su libro *La tradición velada* y me parece un acierto. Nuestro filósofo no se entiende sin su pertenencia a ella. Podemos precisar el grado y, sobre todo, la naturaleza de esa pertenencia pero no la misma. De igual manera podemos hacerlo acerca de su carácter no lineal por razones obvias en una herencia de este tipo pero, de igual manera, no su existencia.

Quizá ha sido esta utilización del material menéndezpelayista, liberado de los propósitos apologéticos de su autor, así como los estudios del italiano Ernesto Grassi los que definitivamente nos han puesto en la pista adecuada. Lo primero ha permitido una investigación continuada de autores y movimientos, apenas conocidos hasta hace poco tiempo, como por ejemplo, toda la revisión del Renacimiento español, lo referente al conceptismo de Gracián, y los muchos estudios de los últimos veinte años sobre el siglo XVIII y, aún más, sobre el XIX. Aún hay cosas por hacer pero queda clara esa apuesta por la filosofía de la palabra frente a la aristotélico-tomista centrada en el ser; en el mismo sentido que la apuesta por la acción, la necesidad y la experiencia de la realidad frente a la pura especulación; la ironía como forma de aproximación a la realidad frente a la pura dialéctica y el lenguaje como herramienta de toda esa construcción que tiene a la vida como referente fundamental.

Seguramente la generación de Ortega no estaba aún en disposición de conocer ese largo fondo histórico, tan preocupada como estaba por superar, y con razón, los inmediatos efectos de la Restauración. Era más imperioso lo nuevo que retrasarse en indagar en lo antiguo por si allí había algo de aprovechable. Mejor la innovación que la arqueología parecieron pensar ante el diagnóstico que hicieron de la gravedad de la crisis española y europea. Esa búsqueda por el neokantismo y la fenomenología estaba en la línea de la ortodoxia filosófica y contribuyó a desenfocar las propuestas que tenía ya perfiladas hacia 1914 en *Meditaciones del Quijote* y que resultaron frenadas. Cuando llegaron, en las décadas siguientes, las propuestas de *la razón vital* y *la razón histórica* se mostraron insuficientes ante la magnitud de los problemas, como bien supo ver su discípula María Zambrano. No era un problema de diseño teórico-filosófico sino de carácter instrumental, es decir, de su adecuación como medio para enfocar y proponer soluciones a los problemas planteados a partir de 1917, la dictadura de Primo de Rivera de los años veinte y, más aún, las prontas exigencias obreras durante el primer bienio de la República de 1931. Si Ortega hubiera seguido con mayor fidelidad esa tradición a la que pertenecía, y de la que tuvo pronta conciencia, hubiera podido desarrollar ese utillaje filosófico más a tiempo y tenerlo más perfilado ante las nuevas “circunstancias”.

Mas, nos queda una última cuestión en este sentido: ¿se encontraba cómodo Ortega en esa tradición en la que estaba inserto? Dicho de otra manera: ¿se puede ser catedrático de Metafísica y pertenecer, al tiempo, a una tradición “heterodoxa” o de vocación disidente? O, al menos, ¿durante cuanto tiempo se puede ser coherente, siéndolo? Siempre he pensado que, aun habiendo sido producido por la desgracia de la guerra civil, María Zambrano, “resistente” a todo según sus palabras, sin cátedra alguna, mantuvo la coherencia de una pertenencia a una tradición cuya vocación era la disidencia, como señalábamos. También podemos decir, aunque en otras circunstancias y a su manera, que Unamuno también lo habría sido. Su cátedra de Filología Griega no le exigía “filosóficamente” como a Ortega.

Podemos pensar, pues, que la incomprensión que el propio Ortega sentía fue un precio a pagar inevitable. Los juicios cruzados acerca de su posición filosófica, de sus análisis sociales y de su posicionamiento político habrían sido producidos por el pudor de su propio protagonista a aceptar voluntariamente la pertenencia que la propia historia le había asignado. Los varios *roles* asumidos, sin embargo, le llevaron a optar por la táctica de la mediación, recortando o suavizando las aristas más visibles pero sin rupturas.

La valoración será siempre difícil de realizar. Podemos valorar los resultados. O podemos hacerlo respecto de su postura personal. Mas sabiendo que la historia continúa y que nuestros juicios son parte de ese devenir.

5. La aparición en escena de Cervantes, ese inventor (José María Asensio) o ese raro inventor (Javier Blasco). Lo que significó El Quijote como crítica anticipada de la modernidad: la crítica de los discursos cerrados (Bajtín), el significado de la novela moderna y la instalación en el ámbito del lenguaje narrativo. La alargada sombra de Cervantes: ¿construcción de la subjetividad o de la individualidad? El problema de la coherencia y legitimidad del nuevo orden. El Quijote como mito y mitologema: España, país de novelaría.

Sabemos que esa tradición fue activada por Cervantes aunque no fuera su iniciador. Hombre formado en el Renacimiento, postrer intento de recomponer un modelo identitario que había entrado en crisis a lo largo del siglo XIV, termina por ser el testigo más fidedigno de que se había entrado en una época nueva. En esa clarividencia radica su capacidad para inventar un género nuevo que diera razón de cómo el hombre había de interpretar su estancia en el mundo a partir de ese momento. Como inventor le definió José María Asensio (1872) y como “raro” inventor lo ha hecho más recientemente Javier Blasco (2002). Ambos aluden a lo que Bajtín ha calificado de crítica anticipada de la modernidad: la novela vendría a ser ese género nuevo que explica cómo está instalado el hombre en el mundo una vez comprobada la fractura existente entre la conciencia y el mundo, es decir, entre los deseos y la lógica del mundo.

De esa experiencia nace, como es bien sabido, toda la filosofía moderna. La singular experiencia española en ese postrer intento de sutura, al que he aludido anteriormente, llevó a un genio como Cervantes a crear su propio discurso, la novela moderna cuya novedad reside en que no parte ni de la conciencia ni de los hechos sino de lo que queda en medio, es decir, el lenguaje. Hay cosas que sólo se pueden comprender contándolas, nos vendría a decir Cervantes pues solamente de esta manera se entiende la naturaleza de esa distancia que hay entre el interior del hombre y el

mundo en que vive. ¡Qué mejor que utilizar a un viejo hidalgo del siglo XVII ansioso de rememorar a los medievales caballeros andantes;

Pero también nada mejor que la novela para mostrar que el tiempo pasado es el tiempo de la perfección a cambio de mostrarse clausurado frente al futuro, imperfecto pero abierto a la esperanza de nuevos proyectos.

La sombra de Cervantes ha sido muy alargada (Mora, 2005) en nuestra historia en un doble sentido: aquel del que hablara Montesquieu (*Cartas Persas, LIX*) que en su literalidad debiera entenderse como España, país capaz de escribir un libro que consiste en hablar mal de todos los demás; o el país de las ideas nobles y excelsas por encima de cualquier lógica histórica en el sentido apuntado por la literatura romántica; hasta la utilización del personaje como mitologema nacional (María Ángeles Varela, 2005) por parte de escritores tanto extranjeros como españoles, por ejemplo, los regeneracionistas y en parte los noventayochistas.

No es necesario alargarse aquí más en este punto pues mucho se ha escrito al respecto. Sí es preciso subrayar que el no haber dilucidado adecuadamente la ubicación de este libro en nuestra cultura y en nuestra historia ha producido perturbaciones importantes y de largo recorrido. Justamente la distancia que hay entre considerar a España un país de novelaría o considerarlo como el país donde ha nacido la novela moderna.

Lleva mucho tiempo digerir las genialidades ya que, por definición, difícilmente pueden tener continuidad, proyectarse en organizaciones o instituciones a diferencia del pensamiento lógico o metódico. Es la diferencia entre el pensamiento “literario” y el “científico” o el filosófico cuando éste adopta la estructura de la ciencia. El problema no estuvo en que España careciera de modernidad, hoy éste es un problema superado, sino en cómo fue expresada. La novela abrió el horizonte a la ironía, la perspectiva, la paradoja... bocanadas de aire fresco frente a la escolástica pero susceptibles de ser más aprovechadas por lectores individuales que constituirse en base de una organización social del pensamiento. Dicho con sencillez: del *Discurso del método* nació una nueva institucionalización del saber; sobre *El Quijote* no se construyó la nueva universidad. De ahí la desconfianza de Ortega. Pero había comprendido que su apuesta por la vida como realidad radical, el tiempo como anticipación de la realidad histórica, el puesto central del individuo, la perspectiva y otros temas que serán fundamentales en su filosofía estaban anticipados por esta novela moderna.

- 6. La generación anterior a la de Ortega: la literatura como crítica de la filosofía y como filosofía al mismo tiempo en el modernismo. La celebración del III centenario (1905); el Quijote y Sancho de Unamuno. Crisis de los modelos profundos de la Ilustración y la quiebra de la unidad histórica, psíquica y cultural de la humanidad: el problema de las diferencias nacionales, el debate sobre las culturas (Sapir). Ortega se vio obligado a entrar al “trapo”: *Meditaciones del Quijote: No Don Quijote como había hecho el romanticismo alemán sino Cervantes; no el personaje sino el libro. La lucidez de la crítica al idealismo pero la dificultad de superar el estadio de la literatura ni la crítica que la literatura hace a la filosofía académica (Valera, Galdós, Clarín o hasta Unamuno).***

Al joven Ortega y Gasset todo este debate le llegó a través de las interpretaciones de los escritores del 68 y de la generación finisecular en el marco de la España restauracionista y desde la atalaya privilegiada que le proporcionaba su

situación familiar. Las relaciones entre filosofía y literatura habían iniciado una nueva etapa a partir del Romanticismo y se habían desarrollado en los escritores de la generación realista. Basta leer la abundancia de textos de Valera, Galdós, *Clarín* o Pardo Bazán entre los escritores creativos o Manuel de la Revilla, Urbano González Serrano o Giner entre los más teóricos para darse cuenta de que esas relaciones habían entrado en un terreno más problemático y hasta de competencia.

El modernismo elevó esta tensión a un estadio nuevo al considerar que los modelos profundos sobre los que había operado la filosofía durante la modernidad y, más concretamente, desde la Ilustración, habían quebrado. La gran unidad histórica, psíquica y cultural de la humanidad ya no era sostenible. La llamada “crisis de fin de siglo” vendría a certificar la muerte de un modelo de racionalidad filosófica –no científica- con la extinción de los *ismos* que habían guiado el siglo XIX. Podríamos sostener que la literatura se establecía como alternativa a la filosofía misma y hasta como forma de vida: no era la subjetividad lo importante sino el individuo “de carne y hueso”.

La celebración del tercer centenario en 1905 fue una buena ocasión para revisar todas estas ideas. Ahí quedan el texto de Valera, los libros de Unamuno, Azorín y el artículo que Galdós envió a *La Prensa* de Buenos Aires. Principalmente, si cabe, *La vida de don Quijote y Sancho* de Unamuno porque venía a reforzar esa defensa de la individualidad por encima de cualquier otra prioridad.

Ortega tomó buena nota y, en mi opinión acertó en su reflexión y en el enfoque que le dio a Cervantes y a su libro. Ahí están germinalmente las ideas de la filosofía orteguiana e incluso su propio estilo y el género ensayístico elegido. El problema radicaba en si la novela podía ser la base de la reconstitución nacional y Ortega creía que no. No se olvide que es el tiempo de la discusión sobre la cultura europea y del debate sobre las culturas nacionales tal como estaba siendo formulada por Desmolin y Sapir entre otros (Mora, 2000).

Recordemos, por ejemplo, lo que García Morente expuso en la conferencia dada en la Universidad Popular de Segovia (enero, 1921): “Es absurdo pretender aplicar a la Historia el mismo criterio de las Ciencias Naturales, que se fijan en los ejemplares típicos, resumen y compendio de la infinita variedad de una especie. La Historia, en cambio, anota los hechos que no se repiten y es imposible por tanto someterlos a clasificaciones y reglas fijas, y mucho más absurdo fundarse en un hecho pasado para predecir uno que ha de venir. La guerra de 1914 ha determinado una reacción violenta en el espíritu universal que estaba dormido en la creencia -sugerida por los filósofos del siglo XIX- de que obedeciendo la vida histórica a una evolución fatal, la ley se cumpliría y lo que hubiera de ocurrir, ocurriría. Pero esto no es cierto; porque la Historia no surge espontáneamente. Somos los hombres los que la hacemos y, por los que afecta a España, debemos procurar todos darnos cuenta de esta última verdad para evitar así que otros pueblos, más avisados, nos hagan seguir un camino contrario a nuestros ideales y a nuestras conveniencias”.

Ortega compartía básicamente las tesis de la decadencia, en una línea próxima a Costa, aunque no sus bases teóricas y por eso apostaba por la necesidad de recuperar la racionalidad de orientación europea, alejándola del viejo idealismo, pero no menos, del nuevo pragmatismo así como la necesidad de que España se incorporara definitivamente a ese modelo de conocimiento. He aquí la gran distancia con la generación anterior y la dificultad del empeño. Por eso lo comenzó tratando de “racionalizar” el libro cervantino para recuperar lo que consideraba más valioso de la modernidad española. Pero no bastaba la creación literaria; era preciso recuperar el concepto. Mas, ¿qué modelo había

de ser válido a la altura de su tiempo? Tratar de responder a esta pregunta es el camino que emprende en los años veinte y que culmina en las lecciones de filosofía de 1929, a su vuelta del segundo viaje a Argentina que, significativamente comenzaron impartiendo en la universidad y concluyeron en el teatro. Otra cosa es saber si Ortega había asimilado completamente las críticas que la literatura había dirigido a la filosofía, si había entendido las claves de la estética realista o si ya en 1925 tiene una teoría estética definida. Las lecturas de la polémica con Baroja y de *La deshumanización del arte* no disipan todas nuestras dudas. Tampoco sus juicios sobre Pérez Galdós las eliminan.

7. La apuesta por el concepto: del modernismo a la vanguardia. ¿Qué es Filosofía? Un saber entre el universo y la circunstancia. Ni Fichte ni Unamuno: el tema de nuestro tiempo y el comienzo de la llamada “segunda navegación” hacia los años veinte: superación de la modernidad, p. 289 (lección 2ª) y más concretamente de la etapa que va de mediados del XIX a 1920. De la ciencia a la filosofía, más acá de la mística y frente a la literatura y el riesgo del país de Nunca Jamás.

Claramente, como “reza” este “mandamiento, Ortega significa para la cultura filosófica española el paso del modernismo a la vanguardia y eso suponía poner la filosofía de nuevo sobre la mesa y hacerlo recomponiendo su dimensión transnacional y trasindividual mas, ahora, con la experiencia adquirida, es decir, incorporando ambas realidades. Se trataba de situar de nuevo a la filosofía en su sitio y recuperarla para la modernización que pretendía para España. Otra cosa es que Ortega fuera el primero en hacerlo pero sí que estuvo convencido de que él estaba llamado a conseguirlo. Por eso, tras ser “espectador”, llegaba la hora de plantearse qué era la filosofía.

Cuenta José Lasaga que Ortega medio en broma contestó a una señora: “Es que yo no vivo, señora (...) Asisto a la vida de los demás” para completar a continuación: “Quienquiera que reconozca en esta ocurrencia el grave motivo filosófico de *¿Qué es filosofía?*, presentado en cita de Fichte: “filosofía es, propiamente, no vivir...” sabe que no hay exageración en afirmar que estamos ante una de las cuestiones decisivas de la filosofía de la razón vital,,” (p. 53).

Era *El tema de nuestro tiempo* (1923) que retomará después en la lección III del curso “¿Qué es filosofía?” al responder que “la filosofía había quedado reducida, o poco menos, a la teoría del conocimiento” durante buena parte del siglo XIX y hasta bien entrado el XX. Mas “la verdad es histórica”. Cómo, no obstante, puede y tiene que pretender la verdad ser sobrehistórica, sin relatividades, absoluta, es la gran cuestión. Muchos de ustedes saben ya que para mí resolver dentro de lo posible esa cuestión constituye *el tema de nuestro tiempo*” (O.C., VII, p. 301).

Utilizando la metáfora de Platón indica Ortega que eso le lleva a iniciar “nuestra segunda circunnavegación” para tratar de responder con la mayor precisión a la pregunta que daba título al curso que constituye la reflexión lógica posterior a la justificación de la necesidad de la filosofía misma que no responde ni a la utilidad ni al capricho. La ubicaríamos, como decíamos en el enunciado, proviniendo de la ciencia, estando más acá de la mística y frente a la literatura y el riesgo del país de Nunca Jamás por recordar la definición del autor de *Peter Pan*, el inglés James Mathew Barrie y que Ortega nos lo recuerda a propósito de los gigantes “descubiertos” en cierta ocasión por algún hombre. Mal enemigo la imaginación o la ensoñación para la verdad que Ortega busca como insuficientes son los datos de la ciencia. Entre ambas se sitúa como

paradoja: “Filosofar no es vivir, es desasirse concienzudamente de las creencias vitales y enfrentarse a la duda no de lo que supone sino de lo que se impone.

A partir de aquí Ortega ejerce un análisis severo del idealismo para sostener que “lo dejamos a nuestra espalda como una etapa del camino ya hecho, como una ciudad en que hemos ya vivido y que nos llevamos para siempre posada en el alma.” Pero eso requiere cirugía pues ha de ser liberado el yo y recuperar el mundo para él, hacer que salga de sí mismo. Hemos de recuperar el riesgo de enfrentarnos a la realidad y no refugiarnos en la seguridad de nuestra conciencia. Falsa seguridad, podríamos afirmar pues la reducción de la realidad a idea no nos garantiza que la exterioridad deje de caminar o lo haga exclusivamente de acuerdo a nuestra lógica que no es sino una reducción..

Así pues, Ortega no quiere ser Unamuno pero tampoco le olvida ni en la referencia a la paradoja (que el salmantino llama afirmación alternativa de los contrarios) ni en la revisión del concepto de subjetividad y en la recuperación del individuo enfrentado ahora, en el caso de Ortega, a su mundo circunstanciado, en el de Unamuno al problema de su inmortalidad..

Por la senda orteguiana caminamos, pues, no tanto, al encuentro de la filosofía si no es pasando por el encuentro previo con el filósofo: “filosofando, es decir, viviendo ahora la actividad de filosofar” como parte de su vida, “como un detalle de su vida enorme, alegre y triste, esperanzada y pavorosa”. Una vez superada la concepción según la cual la conciencia era la única realidad, el camino está expedito para testificar, como decíamos anteriormente, no lo que se supone sino lo que se impone, es decir, la vida. Nada podrá hacerse filosóficamente sin atender esta constatación con seriedad. Con ello llegamos a las tres afirmaciones básicas del pensamiento orteguiano y que constituyen, desde mi punto de vista lo más valioso y lo más sugerente para el lector del siglo XXI. Si atendemos a los claroscuros de la historia de la propia historia de España, a sus traumas y fracturas esta mirada orteguiana que propone al hombre sencillamente afrontar su destino y decirle que su tiempo es el futuro es realmente gratificante y quizá lo más perdurable de este raciovitalismo como ha sido definido técnicamente.

8. a) La vida como realidad radical. b) Vivir es encontrarse en el mundo; c) El futuro como tiempo del cumplimiento de la decisión. Lección X, p. 413, 414 y 415, p. 416 y 420-21

Forman estos tres apartados el octavo “mandamiento” de nuestro particular decálogo y están sacados de la lección X de su *¿Qué es filosofía?* Recordemos brevemente.

a) “¿Qué es, pues vida?” se pregunta Ortega para responder que “vida es lo que somos y lo que hacemos; es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella, se dejará apresar como un ave mansa.” Ya Unamuno lo había dicho a su manera parafraseando a Descartes e invirtiendo los términos de su aserto, pues en verdad pensamos porque vivimos. Pero Ortega no quiere renunciar a la relación horizontal entre vida y pensamiento: “todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo...”

Turró hacia 1914 había indicado ya que el motor de la historia es en realidad el hambre mientras que siglos atrás la tradición vivista había apuntado a la necesidad como principio rector de nuestro conocimiento. De ahí que el ingenio ocupara una posición de tanta o mayor importancia que la propia inteligencia. Así pues, en toda esa larga tradición a la que aludía María Zambrano en el texto mencionado de *Delirio y Destino* la acción es el principio básico y decir acción es decir vida. Actuamos porque

eso es imprescindible para vivir. Claramente, por tanto, Ortega se sitúa en esa orientación aunque quiera mantenerse en la modernidad pero invirtiendo el orden de las prioridades entre la vida, que ocupa ahora el centro como principio radical, y el conocimiento que se actúa de elemento subsidiario.

b) “Vivir es encontrarse en el mundo” nos dice Ortega poniendo a Heidegger como autoridad pero cualquiera que haya leído los textos del barroco español habrá encontrado sobradas referencias a nuestro vivir mundano mucho más directas e intensas. Recuérdese a Gracián, a Quevedo o *La vida es sueño* de Calderón, mencionada anteriormente en cita de Unamuno, para que no olvidemos que el concepto de circunstancia estaba ya más que embrionariamente propuesto siglos atrás. En realidad la circunstancia es la parte de mundo más próxima a nosotros, no elegida inicialmente pero sobre la que se puede actuar. Podemos traer a colación de nuevo el comienzo de *El Criticón* cuando leemos a Ortega: “Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, náufragos, en un orbe impremeditado. No nos hemos dado a nosotros la vida, sino que nos la encontramos justamente al encontrarnos con nosotros.

c) Pero una vez que tomamos conciencia de nuestra existencia toda nuestra vida consistirá “en decidir lo que vamos a ser”. Y, por consiguiente, señala Ortega con mucho acierto, esto nos remite al futuro.”Nuestra vida –dice- es ante todo toparse con el futuro. He aquí una paradoja. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia delante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es.” Pues si la vida es vivir, la filosofía no puede consistir sino en filosofar.

He aquí el sumario del programa orteguiano a dos años del advenimiento de la República, en plena esperanza de superación de la vieja Restauración y de la agonizante dictadura primorriverista. Es el Ortega pujante de esta década de los veinte donde su atención a los cambios que se estaban produciendo le llevará a escribir *La rebelión de las masas* y a diseñar un modelo social donde la vida pudiera vivirse plenamente. Después, las cosas fueron bien diferentes, a partir de 1932 aproximadamente pero su propuesta “raciovitalista” sigue siendo, como sosteníamos con anterioridad, la base de un humanismo digno de ser proseguido.

9. Llegados aquí: nos encontramos con la recuperación del gusto por filosofar como saber problemático, no reducible a epistemología sino como saber de salvación.

Ortega, pues, habría sido el filósofo español que quiso armonizar las dos tradiciones: la europea y la propiamente española, en el sentido que ya hemos señalado pero quedó, seguramente, preso de su “misión”, palabra que le era tan querida. Ya desde *Meditaciones del Quijote* estaba apuntada esta orientación que pertenece al propio libro que analizaba. La novela moderna se presenta como un saber de salvación, contiene siempre, más o menos explícitamente, una intencionalidad de esa naturaleza al presentarnos siempre un héroe en situación problemática en su existencia mundana, luchando contra molinos o gigantes que le superan en fuerza, en agresividad, maquinarias dotadas de un actuar inexorable, frente a las que sólo puede oponer o su ingenio o su sentido del deber.

Para la filosofía esto plantea la necesidad de situarse en ese ámbito de existencia problemática. Una vez tomada conciencia de que los deseos no se consiguen por el hecho de tenerlos, de que no existe una armonía establecida

cuyos desajustes se reducen a ser meros accidentes sino que, más allá, pertenece a la propia esencia del hombre ser problemático. Por eso mismo la filosofía estaba obligada a no renunciar a esa dimensión de salvación. Ortega lo intentó y llegó hasta donde pudo; otras filosofías del siglo XX han olvidado esta lección de manera lamentable.

Puestos a sacar las conclusiones del intento de Ortega y Gasset quizá su discípula María Zambrano fuera más consecuente. Las circunstancias reales (no las teóricas) pusieron a prueba el discurso orteguiano y quizá no quedara mejor parado que el personaje cervantino. Aunque ciertamente ambos se salvaron por la intención puesta en el intento. Nos queda su ejemplo y su esfuerzo, en el caso de Ortega por poner la filosofía a nuestro alcance como un saber de hombres no de dioses. Para la filosofía, no es poco que con Ortega haya recuperado esta dimensión de saber vital, no burocratizado o cristalizado sino situado en la frontera misma del pensamiento y la vida como definidores de la naturaleza misma del hombre. Esta idea de la filosofía como filosofar mantiene su vigencia.

10. La difícil recepción de Ortega.

Probablemente las dimensiones de la misión que se propuso el hombre José Ortega y Gasset confrontadas con las terribles circunstancias de la guerra y de la posguerra mostraron inicialmente más sus limitaciones ante las “circunstancias” excepcionales que la fuerza y vigor de sus propuestas filosóficas. Quizá esto explica que se quedara con pocos lectores: para la España conservadora pasó a ser el filósofo laico y antiescolástico; para la liberal e izquierdista era un conservador que había terminado aceptando el golpe militar puesto al servicio de un modelo de orden de la oligarquía. Casi hasta los noventa no se ha producido una recuperación de su pensamiento en los medios académicos filosóficos que podemos considerar normalizado. Incluso la conmemoración del centenario de su nacimiento en 1983 tuvo una repercusión mucho menor de la tenida por el reciente centenario (2005) de María Zambrano.

Hubo mucho silencio de los filósofos (jóvenes y menos jóvenes) excepto los discípulos más allegados y hubo memoria de los escritores. En este sentido la revista *Ínsula* (Mora, 2006) ha sido medio fundamental para el contacto entre el orteguismo del exilio y los orteguianos del interior y, sobre todo, como ha sucedido con la propia María Zambrano, fueron los escritores los menos reacios a hablar de Ortega. La revista se convirtió en el medio adecuado y en el órgano de difusión del “espíritu” o de lo que significaba la obra de Ortega para los liberales que habían quedado en la España interior. Este silencio era criticado amargamente por Julián Marías (1965) en el décimo aniversario de la muerte de Ortega, criticando que quienes hasta ayer terminaban la historia de la filosofía en el siglo XIII, de repente se comenzaran a echar en brazos del neopositivismo o de la filosofía analítica. No le faltaba razón pero si analizamos el contenido de las recién estrenadas entonces (1963) “convivencias” (más adelante transformadas en Congresos) de filósofos jóvenes podemos darnos cuenta que ni Ortega ni nada de la tradición española estaba entre sus intereses. En la negación radical de la filosofía española se incluía también a Ortega (Mora, 2001) sin más análisis. Quedaba incluso esa pequeña venganza de la ironía literaria que hemos visto en la obra de Martín Santos que, sin embargo, aun debía contener más admiración de la que se tenía en los medios filosóficos.

La posterior recuperación se ha producido en tiempos más propicios: éstos en los que no hay duda de que hablamos de un saber no menos histórico que el hombre que la cultiva y cuando disponemos de un amplio bagaje sobre la historia del pensamiento español. El trabajo de los hispanistas ha sido muy importante, sin duda, como lo ha sido en la recuperación del propio Unamuno y de la tradición liberal del siglo XIX español. En general, de todo ese periodo que hoy se conoce como la “Edad de plata de la cultura española”

Nos queda una lección muy positiva: cada generación –formada por los que Ortega llamaba coetáneos- está obligada a pensar de nuevo su instalación en el mundo. Debemos tener en cuenta las propuestas de los antepasados pero la invitación real de Ortega es que hagamos nuestra reflexión, nuestra propia filosofía. Pudiera ser considerada como una paradoja viniendo de un catedrático de metafísica pues supone una inversión profunda de lo que la filosofía ha entendido tradicionalmente por metafísica. Pero es, sobre todo, nuestra ventaja y la de nuestros estudiantes.

Con Cervantes, y quizá con Unamuno y Baroja, Ortega aprendió que no hay ya discursos cerrados, mas no quiso quedarse en la literatura. Al no quererlo se situó en el centro del problema al modificar la naturaleza misma de la filosofía para convertirla en saber, no de seguridades sino fuente de radicalidad a favor no de la subjetividad sino del individuo. ¿Un catedrático de metafísica disidente? Casi seguro. Pero gratificante.