

**ESCOLASTICISMO Y RETRAIMIENTO. UNA REVISIÓN DE LA
RECEPCIÓN ORTEGUIANA DE HEIDEGGER**

**SCHOLASTICISM AND ISOLATION. A REVIEW ON THE
ORTEGUIAN RECEPTION OF HEIDEGGER**

Álvaro Castro Sánchez

Universidad de Córdoba

z52casaa@uco.es

Resumen

Este trabajo pretende llamar la atención sobre la actualidad de la crítica de José Ortega y Gasset a la filosofía escolástica y al modelo que esta acabó implantando, así como de su propia concepción de la filosofía en confrontación con la que se deriva de la obra de Heidegger. El objetivo es poner de relieve la importancia de la reflexión que ambas cuestiones suponen tanto en el contexto en el que se llevaron cabo como para el presente de la filosofía.

Abstract

This work aims to draw the attention on the timeliness of the criticism of José Ortega y Gasset on the scholastic philosophy and the model that was finally implemented, as well as his own conception of philosophy in confrontation with the one derived from Heidegger approach. The make target is to put emphasis on the importance that the reflection on both issues can mean, both at the context they were raised up, and at the present of philosophy.

Introducción

La recepción de la obra de Martin Heidegger es un tema ineludible para entender la vida de la filosofía española en la segunda mitad del siglo XX. Aquella ha pasado por diferentes etapas siendo la primera de ellas la de Ortega y Gasset y su escuela filosófica.

Recibida bajo la conciencia de la crisis de una modernidad que tuvo en su centro el temblor de la razón incondicionada en la que se había fundado, la recepción filosófica de Heidegger por parte de Ortega fue polémica y productiva a la vez, lo cual ha sido objeto de diversas interpretaciones.

la figura de Heidegger contribuyó a desplazar a Ortega durante la dictadura franquista, siendo un filósofo de interés en los centros fundamentales de estudio del Régimen, los cuales estaban comandados por clérigos formados en la escolástica. El filósofo madrileño se desquitó de esta y del propio Heidegger en *La Idea de Principio en Leibniz*, obra de la que acaba de publicarse una nueva edición oficial a cargo de Javier Echeverría que incluye las notas de trabajo previas. De tal modo, en nuestra comunicación se hará un breve recorrido crítico por aquella primera recepción y se apuntarán algunas de las lecturas más relevantes de la misma. Siendo fieles al legado orteguiano, nos esforzamos en articular *ideoma* y *draoma* para una adecuada interpretación, con el objetivo de aportar nuevas perspectivas sobre la trascendencia de uno de los textos capitales en la historia de la filosofía española contemporánea y promover algunas reflexiones de carácter auto-crítico para la actualidad.

La suerte de Ortega en la posguerra española

Para abordar críticamente la cuestión de la recepción de Heidegger en Ortega y el orteguismo (otro asunto de máxima importancia que sin embargo dejaremos para otro trabajo) en primer lugar hay que tener en cuenta cual fue la recepción del propio Ortega dentro del campo filosófico español en el último periodo de su vida y tras su muerte (González, 2021). Por motivos de espacio, aquí nos centramos en la gran transformación del mundo de la filosofía que aconteció durante y tras la Guerra Civil, pues supuso el desplazamiento, por la vía de la represión, el exilio o la depuración, de la red orteguiana como faro principal de la filosofía española en favor de una red dirigida por sacerdotes formados en universidades

católicas. En ese contexto, la obra de Ortega fue fuertemente injuriada y minusvalorada por parte de filósofos neo-tomistas que, cumpliendo con las directrices de León XIII en su encíclica *Aeterni patris* (1879), postulaban a la escolástica como la filosofía primera ante la ausencia de fundamentos provocada por el auge de las ciencias fuertes y la emergencia del irracionalismo desde finales del siglo XIX. Así, el primer ataque de importancia lo llevó a cabo el filósofo jesuita Joaquín Iriarte, quien en una serie de artículos publicados en *Razón y Fe* en 1941 menospreció la valía de Ortega como filósofo puesto que no influía en otros filósofos, sino en escritores. A la labor de Iriarte se sumaron otros jesuitas como Roig Ginorella, Jaime Boffil, Jesús Iturrioz o José Sánchez Villaseñor, quienes atacarían su relativismo historicista (Bolado, 2011: 129-174), así como también la de dominicos como Guillermo Fraile y Santiago Ramírez. Este último había sido reclamado en 1939 por el filósofo José Pemartín y Sanjuán, a la sazón Jefe Nacional de Enseñanza Secundaria y Universitaria, para ocupar la cátedra de Metafísica de Ortega. Más tarde, en su libro *La filosofía de Ortega y Gasset* (1958) lo considerará un "filósofo mundano". Su crítica se sumaba a la de una segunda oleada desatada por los intelectuales del Opus Dei en los años cincuenta. Mientras que autores como Vicente Marrero ensalzaban a la figura del Ramiro de Maeztu en su etapa autoritaria, pues no hay que olvidar la adscripción monárquica de filósofos como Rafael Calvo Serer, director a la revista *Arbor* y pope del grupo, falangistas como Pedro Laín o Dionisio Ridruejo, progresivamente excluidos de puestos dominantes en el espacio institucional del Régimen y en conversión hacia la democracia cristiana, reivindicaban la figura de Ortega. En la defensa del maestro jugó un importante papel Julián Marías, quien había visto suspendida su tesis e imposibilitada su carrera académica en España.

Es importante tener en cuenta que en los últimos años de su vida Ortega gozaba de reconocimiento internacional. Viviendo entre Madrid y Lisboa, en 1949 fue invitado a Aspen (Colorado) para

impartir dos conferencias con motivo del bicentenario de Goethe, también visitó la Universidad Libre de Berlín y acudió a los encuentros de Darmstadt (coincidiendo con Heidegger en 1951), Génova (donde coincide con Merleau-Ponty), Edimburgo, Londres y Venecia (Lasaga, 2003: 160-172). Así, esta valoración del filósofo posiblemente reforzó una estima o energía emocional que le hacía caminar por encima de las veleidades del campo académico español.

Ortega también sufrirá los envites de la izquierda. Así, su discípulo José Gaos se verá decepcionado por su posición política (posiblemente también María Zambrano, quien en agosto de 1936 le pidió firmar un manifiesto de apoyo a la República, a lo que Ortega se negó), mientras que Luis Araquistáin lo acusó de flojo en Lógica y falta de información (Taberero, 1978). Andado el tiempo, continuamente se le reprochará su pronta dimisión respecto a la República, su ambigüedad respecto al franquismo y su apoyo privado a la victoria del bando sublevado durante la Guerra Civil. Efectivamente, este posiblemente fue el principal motivo por lo que las generaciones de los años 60 y 70, repartidas entre marxistas y neo-nietzscheanos, vieron en Ortega a alguien que abandonó a la República y contemporizó con el franquismo.

No obstante, en el presente trabajo asumimos la tesis de Moreno Pestaña de que al menos en el mundo académico, la exclusión de Ortega (que alcanza hasta comienzo de los años 80, aunque después se le sigue dando un papel subsidiario y subordinado respecto a la filosofía europea) no se explica solo desde el argumento ideológico, sino que hay que atender al modelo o norma de la filosofía que se va imponiendo en el campo filosófico español a partir de los años cincuenta (Moreno Pestaña, 2013) bajo el cual, añadimos, un aspirante a cátedra se sentía mucho más cómodo importando y comentando figuras políticamente neutras a ojos del Régimen, tal y como era el caso de Heidegger. Recibido no sin crítica también por parte de Zubiri, la figura del filósofo alemán logró desplazar ya desde los años cuarenta a Ortega del centro del

mercado de bienes simbólicos del campo filosófico español y se prestó a ser interpretado y leído con comodidad bajo el modelo doxográfico de filosofía que se acabó imponiendo y que fue abriendo su canon progresivamente (de Francisco Suárez a Slavoj Žižek).

La recepción de Heidegger en Ortega

Hay notables estudios que han abordado de forma eficaz y reflexiva esta recepción, aunque el asunto se haya situado, normalmente, en dos cuestiones que lo simplifican. La primera, la de la primacía cronológica de Ortega respecto a las tesis antropológicas de Heidegger en *Ser y tiempo* y que el filósofo madrileño en numerosas ocasiones no se cansó de reivindicar respecto a obras como *Meditaciones del Quijote* o *El tema de nuestro tiempo*. La segunda, en qué medida la obra del alemán influyó en el tránsito de la razón vital orteguiana a su teorización de la razón histórica. La historicidad del *Dasein* de Heidegger abriría los ojos a Ortega respecto a las posibilidades de la razón histórica, pensando desde Dilthey (Regalado, 1990: 80) y Hegel. No obstante, la cuestión de importancia radica en determinar cuáles eran las similitudes entre ambos y sobre todo, en qué se diferencia la respuesta que dieron a los grandes problemas filosóficos de su tiempo.

En el contexto del centenario del nacimiento del filósofo, que trajo consigo un buen número de trabajos destinados a revitalizar su obra, Pedro Cerezo, frente al esfuerzo de Marías por presentar a un Ortega "adánico" y libre de influencias, subrayó la importancia de la fenomenología (1984: 191-255) incluso tras el conocimiento de la obra de Heidegger. Por ejemplo, así se observa en su visión de la filosofía como "ciencia sin supuestos" que no responde a necesidades utilitarias, sino a una exigencia de verdad respecto al universo en su curso de 1928 *¿Qué es Filosofía?*, siendo la lectura de *Ser y tiempo* lo que más contribuyó, junto a la influencia de Nicolai Hartmann, a la crítica del idealismo fenomenológico. La acusación orteguiana al subjetivismo o idealismo se remontaba a

1914 y cruza toda su obra. Sin embargo, según Cerezo, Ortega no le sacó todo el provecho a la idea de facticidad heideggeriana a la hora de reforzar su propia posición, no librándose totalmente del espejismo natorpiano de la auto-conciencia (1984: 300-304).

Antonio Regalado, años después, señaló de qué modo Ortega, en esa reivindicación de su propia obra, así como -añadimos nosotros- su herencia son víctimas de una visión teleológica de la historia de la filosofía en la que el nivel de la obra del filósofo se establece en función del progreso general del pensamiento (Regalado, 1990: 13). Bajo ese prisma, el canon establecido de Historia de la Filosofía establece que el nivel de toda recepción debe medirse desde una clave exclusivamente hermenéutica, desde una historia interna de los filosofemas que calcula 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).

Retomando la importancia dada por Cerezo al eje cultura-vida, el trabajo de Gil Villegas inserta la relación Ortega-Heidegger en el ambiente filosófico alemán que entre otros, compartieron con Georgy Lukács y Georg Simmel, estableciendo además una cronología de las ocasiones en las que Ortega se reivindicó como descubridor de la idea del *Yo* como un quehacer en el tiempo inmerso en unas circunstancias (Gil Villegas, 1996). La cuestión importante no sería la de la prioridad cronológica, sino el hecho de que ambos filósofos compartieron un mismo *zeitgeist*, una misma serie de problemas intelectuales y culturales que además se encuentran en toda su generación, marcada por la desilusión anti-idealista y el desplazamiento de la Filosofía en la jerarquía del saber, lo que debía de enmarcarse en una crisis de la razón de

consecuencias incalculables.

La primera vez que Ortega habló públicamente de Heidegger fue en la primera de una serie de charlas que impartió en Buenos Aires en el mes de septiembre de 1928 y que fue publicada con el título *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. En ella señaló que “vivir” es lo que hacemos pero “nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello” (2008a: 39): “primero es vivir y luego filosofar”. Parte importante del contenido de las mismas se incorporó en su curso *¿Qué es Filosofía?* impartido en Madrid al año siguiente. La inversión del cartesianismo realizada por Heidegger representaba la pértiga para la superación del Idealismo, que era la gran tarea de la Filosofía de su tiempo: “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). Consciente de la importancia del asunto en un momento en el que discípulos como Zubiri y Gaos se aprestaban a leerlo y traducirlo, parece que la cuestión del anticipo de su obra obsesionó a Ortega visto el éxito de un Heidegger al que no obstante, no podía ignorar.

En una nota al pie del texto *¿Qué es el conocimiento?*, de 1931, señalaba con tono amargo la cuestión de la prioridad respecto al alemán :

Constituyen el núcleo doctrinal que acompaña mi obra entera, desde mi primer libro (1914) -Meditaciones del Quijote-, 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, p. 590)

Las apelaciones a la originalidad de su obra se sucedieron en esos años. Sin espacio para desarrollar aquí todas las alusiones de Ortega

a Heidegger o desarrollar la impronta del filósofo alemán en su obra, cabe concluir, con Cerezo, que 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). Ortega hizo una lectura de la "analítica existencial" en un sentido metafísico que no renunciaba a la llamada del humanismo ilustrado ni a la misión de la razón. Menos radical, 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". En este se libera del abismo, así como de un enroque filosófico y poético que preparó a Heidegger para ser recibido con alborozo en los años posteriores a la guerra.

Escolástica y retraimiento de la Filosofía

En los años 1932-1933 Ortega abandonó el ritmo de implicación cultural de los años anteriores y se retiró de la política, comenzando ese periodo conocido como el del "silencio de Ortega" (Lasaga, 2012). En *En torno a Galileo e Historia como Sistema* su filosofía empezaba a transitar desde la razón vital hacia la razón histórica. Ahí estaba la influencia de Heidegger, pero lo cierto es que el acento sobre lo biográfico ya lo había destacado Manuel García Morente en dos artículos en los que comentaba el curso *¿Qué es Filosofía?*, motivo por el cual Javier Zamora Bonilla recuerda que para entonces Ortega 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 confrontó las implicaciones de la razón histórica para la forma en la que se escribe la Historia de la Filosofía, pero también, con la obra y recepción de Heidegger en un

contexto en el que al madrileño se le desplazaba del centro de interés filosófico en España.

Efectivamente, la obra del filósofo a la Selva Negra se recibió positivamente en los diferentes círculos filosóficos que sobrevivieron a la Guerra Civil y el exilio y se instaló además en el centro de la filosofía aceptada por la dictadura. Por una parte, era objeto importante de interés en el círculo falangista de Laín Entralgo y Ridruejo, que tenían a Zubiri como gurú filosófico (quien cargó contra ideas importantes de Ortega y también se diferenció de Heidegger en *Naturaleza, Historia, Dios*). Por otra, a Heidegger se le estudió 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 Wahlens y *El tema de Dios en la Filosofía Existencial* de Ángel González en 1945. Y el filósofo sacerdote Juan 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).

La idea de principio en Leibniz contiene una confrontación con el modelo triunfante de filosofía consistente en deshistorizar a esta y reducirla al comentario interno de textos, el cual acabó desplazando al modelo abierto a las ciencias sociales y al resto de las Humanidades de Ortega y su escuela. En ese sentido, el libro representa 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*. La crítica de Ortega a la forma doxográfica de elaborar *Historia de la Filosofía*, que no era nueva, trasciende en mucho a la crítica a la filosofía practicada en los seminarios y universidades católicas, 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” (Ortega, 2020: 260). Dicha tarea de recepción entre marcos culturales (diríamos que por tanto, también epistémicos) diferentes se realiza bajo la ilusión de creer comprender las ideas de los filósofos, pero no es posible el transporte integral de las mismas a no ser que se ignoren los componentes esenciales de estas: lo que *sotopiensan*, 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. Eso no implica que Ortega desautorice toda interpretación y reflexión filosófica respecto a una obra del pasado: se trata no de pensar bajo la autoridad de los filósofos del pasado sino a partir de estos, de conducir la razón desde sí mismo afirmando la propia vida (Salas, 2020: 37). De esta crítica se deduce la idea de que la Ontología es una cosa que solo pasó a los griegos y no podía volver a pasar. Solamente allí “fue la filosofía en algún sentido pregunta por el Ser” (2020: 340).

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 acudía a las ciencias

sociales, especialmente la antropología, señalando que de ningún modo esta es una constante en el hombre, sino que nace en momentos y coyunturas concretas en las que las creencias se derrumban. Heidegger olvida la condición diversa del hombre: "para los negros de África filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser" (Ortega, 2020: 333). El *Dasein* heideggeriano es un ser deshistorizado a pesar de haber sido arrojado a la facticidad de la existencia, pues no deja de pensarse en abstracto. 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: 344). En las notas de trabajo de la obra, hay matizaciones que no se incluyeron dentro de la misma cuando fue publicada. 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 llama *Dasein*. Su problema era partir de la ontología escolástica, "cosa tan corrupta y agusanada" (2020: 554), donde se

apoya su “trivial” división entre lo óntico y lo ontológico, 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).

Tras el enorme impacto cultural de la Escuela de Madrid, la Filosofía caminaba hacia su cabaña.

1. Bibliografía

- Bolado, G. (2011). Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961). *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, n 6, pp. 129-174.
- Cerezo, P. (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- Gaos, J. (2013). *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gil-Villegas, F^o (1996). *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. Colegio de México: México D. F.
- González Galán, F. (2021). *La recepción de Ortega y Gasset en España*. Madrid: Verbum.
- 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.
- 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.

- (2008a). Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente. *Obras Completas. Tomo VIII. 1926 / 1932 – Obra Póstuma.* Madrid: Taurus, FOG, pp. 31-114.

- (2008b) ¿Qué es Filosofía? *Obras Completas. Tomo IV- 1926 / 1931.* Madrid: Taurus, FOG, pp. 235-374.

- (2005b) ¿Qué es el conocimiento? *Obras Completas. Tomo IV. 1926 / 1931.* Madrid: Taurus, FOG, pp.571-593.

- Salas, Jaime de (2020). Ortega en 1947, en Ortega y Gasset, J. *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.

- Tabernero 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.

- Zamora Bonilla, Javier (2002). *José Ortega y Gasset.* Barcelona: Random House Mondadori.