



EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA DE ORTEGA EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

THE PLACE OF ORTEGA'S PHILOSOPHY IN THE SPANISH CONTEMPORARY PHILOSOPHY

Javier San Martín
Universidad Nacional de Educación a Distancia
UNED, Madrid, España

jsanfsof@uned.es

141

El ensayo intenta delinear lo que la filosofía de Ortega puede representar de cara al siglo XXI en España; para eso antes debemos haber sondeado la historia de la interpretación de Ortega, así como su recepción en España, en el siglo XX. El ensayo tiene tres partes, dos más largas y una de conclusiones. En la primera se recorre la interpretación de Ortega hasta 1983, centenario de su nacimiento, y, un poco más allá, a mitades de los ochenta. Esa recepción se basa, fundamentalmente, en una interpretación que asume como idea básica la autointerpretación de Ortega cuando considera que su misión es la superación del idealismo de la fenomenología husserliana, lo que se llama "lectura venerativa". En la segunda parte detallaré lo que ocurre en esa fecha que marcará la pauta posterior. En ella insistiré en el cambio de paradigma que ocurre en esa interpretación de Ortega al cuestionar las interpretaciones hasta entonces canónicas justamente en el punto antes señalando cuando se descubre la íntima vinculación de la filosofía de Ortega con una fenomenología interpretada también de acuerdo con las publicaciones póstumas de Husserl. En la tercera parte se sacarán las conclusiones con algunas recomendaciones de lecturas concretas de Ortega que pueden contribuir de modo decisivo en la filosofía española.

Palabras clave: Ortega y Gasset | Filosofía española | Lectura venerativa | Fenomenología husserliana.

The essay aims to delineate what Ortega's philosophy can represent in the face of the 21st century in Spain; for that we must first have a view of Ortega's interpretation, as well as its reception in Spain, in the twentieth century. The essay has three parts, two longer and one of conclusions. In the first, the interpretation of Ortega up to 1983, centenary of his birth, and, a bit further on, in the mid-eighties. This reception is based, fundamentally, on an interpretation that assumes as a basic idea Ortega's self-interpretation when he considers that his mission is to overcome the idealism of Husserlian phenomenology. This interpretation is named "a venerative interpretation". In the second part it will be detailed what happens on that date that will mark the subsequent pattern. In it I will insist on the change of paradigm that occurs in that interpretation of Ortega when questioning the until then canonical interpretations precisely in the before indicated point, when the intimate link of Ortega's philosophy with a phenomenology interpreted also in accordance with Husserl's posthumous publications is discovered. In the third part the conclusions will be drawn with some recommendations of specific readings of Ortega that can contribute in a decisive way in the Spanish philosophy.

Keywords: Ortega y Gasset | Spanish Philosophy | Venerative interpretation | Husserlian Phenomenology.

En este ensayo me gustaría hablar de lo que la filosofía de Ortega puede representar de cara al siglo XXI en España, pero para eso antes debemos haber sondeado la historia de la interpretación de Ortega, así como su recepción en España, en el siglo XX. Por suerte, ahora estamos en la situación de hacer ese balance. En este escrito haría yo algo así como lo que, con la fenomenología, hizo el recientemente fallecido [2016] Lester Embree, anunciando el lugar en que en su opinión se encontraba ésta a finales del siglo XX, pero justo para asumir qué podía ofrecer en el siglo XXI. Yo recogí ese guante, y considerando la tendencia hacia la constitución de una antropología filosófica, que anunciaba Lester Embree, delineé, como tema preeminente de esa fenomenología, el estudio de las dimensiones de la alteridad con que la fenomenología se adentraba en el siglo XXI, porque me parecía que la antropología, o la tendencia antropologizante de la fenomenología que al final del siglo se dejaba ver, se centraba, más que en uno mismo, en la alteridad, entendiendo ésta, primero, como la posición del otro en general en la filosofía; segundo, con una atención especial a los otros como otro género; en tercer lugar, la atención a las otras culturas; y, por fin, la atención al medio ambiente por ser éste el sustento para pensarnos a nosotros mismos y a los otros que no hablan, bien porque aún no existen o son infantes, es decir, nuestros herederos, bien porque nunca van a hablar, como ocurre con los otros animales.¹

Voy a dividir este ensayo en tres partes, dos más largas y una de conclusiones. En la primera recorreré la interpretación de Ortega hasta la fecha del centenario de su nacimiento en 1983, y, un poco más allá, a mitades de

¹ «La fenomenología y el otro. La fenomenología encarando el siglo XXI» en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*. No. 1 [México: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2016], pp. 143-163.

los ochenta. En la segunda parte detallaré lo que ocurre en esa fecha preñada de significado y que marcará la pauta posterior. Y ya en la tercera parte sacaré las conclusiones con algunas recomendaciones de lecturas concretas de Ortega que pueden contribuir de modo decisivo en la filosofía española.

1. CRITERIOS DE LA POSICIÓN DE ORTEGA HASTA LOS 80

Me gustaría acomodar la visión de Lester Embree a Ortega, viendo un poco, aunque sea por encima, el desarrollo de su recepción. Para ello debemos necesariamente establecer un mapa desde el que orientarnos y en esto no es fácil, porque no hay aún nada hecho al respecto. Empecemos diciendo que se me antojan varios criterios que debemos considerar para establecer ese mapa de orientación. Primero, deberíamos tener en cuenta las clasificaciones de la obra de Ortega llevadas a cabo por José Gaos,² Ferrater Mora,³ Ciriaco Morón Arroyo,⁴ Pedro Cerezo,⁵ o por mí mismo.

Segundo, otro criterio sería el del Ortega de antes de la guerra y el Ortega de después de la guerra; o si me apuran un poco, este criterio se podría cubrir con el de Ortega de la primera navegación –hasta 1930 o 1932–, y el Ortega de la segunda navegación. Ya veremos que este criterio tiene mucha importancia.

Un tercer criterio deriva de tener en cuenta la obra publicada de Ortega –hasta 1955– y su obra póstuma, las publicaciones desde esa fecha. Ortega, hasta 1955 cuando muere, había publicado ya una gran obra,⁶ pero faltaban en ella prácticamente todos los cursos sustanciales de la segunda navegación, la que arranca poco después de *Qué es filosofía*, de 1929. Sólo se había publicado cuando murió el texto de las lecciones *En torno a Galileo*.

Por fin, un cuarto criterio debe tener en cuenta la disponibilidad de unas obras completas, que es una edición relativamente crítica, que incluye todos sus escritos. Primero, tenemos la edición de Alianza Editorial de 1983, pero de modo satisfactorio sólo lo hemos logrado en los últimos años, con la muy meritoria edición de Taurus y la Fundación Ortega, en 10 tomos, de 2004/2010. Por eso, ahora estamos ya en una situación segura para interpretar a Ortega. Esta edición es muy importante porque la publicación completa de las obras póstumas, o de textos publicados en

² En «Las profecías de Ortega», en 1946 y 1947. Ver José Gaos, J. *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset* [Madrid: Biblioteca Nueva, 2013].

³ En el libro que dedica a Ortega en 1958: «Ortega y Gasset: etapas de una filosofía» en *Obras selectas 1*. [Madrid: Revista de Occidente, 1967.]

⁴ En su libro *El sistema de Ortega y Gasset* [Madrid: Ediciones Alcalá, 1968].

⁵ En *La voluntad de aventura* [Barcelona: Editorial Ariel, 1985].

⁶ En las *Obras completas*, de Revista de Occidente y Alianza Editorial los seis primeros tomos, lo mismo, por otra parte, que en la edición que empieza en 2004.

vida, pero de difícil acceso, sólo es de los últimos años. De hecho, hay un texto que hemos conocido por esta edición que nos resitúa a Ortega, por ejemplo, en relación a la que fue su primera filosofía, el neokantismo, en fechas tan tardías como diciembre de 1912, lo que antes no sabíamos.⁷ Por tanto, sólo con la edición de las últimas *Obras completas* podemos operar con cierta seguridad.

De los criterios anteriores podría ser muy importante tener en cuenta las periodizaciones que se hicieron de la obra de Ortega, pero de éstas, una de las más importantes fue la de Gaos, que es la primera y que la hace en los artículos sobre la profecía en Ortega⁸, pero esta periodización quedó sin eficacia, por varias razones, primero, por la ruptura que en ese momento se había dado entre Gaos y Ortega; los pocos orteguianos que entonces pudiera haber, no la iban a tomar en serio, si es que la conocían. Segundo, difícilmente llegaban a España en los años de la primera dictadura –ese texto es de 1946 y 1947–, pues ni siquiera teníamos relaciones diplomáticas con México.

144

Por eso las periodizaciones de la obra de Ortega sólo empiezan a ser eficaces con Ferrater Mora; pero esto ocurre ya a finales de los cincuenta⁹ ¿Con qué se operaba antes? Con el criterio del mismo Ortega expuesto en clase, pero sobre todo amplificado por Julián Marías que, en su *Historia de la filosofía*, expone en la crítica de Ortega a la fenomenología el punto de partida de la filosofía del maestro; Marías lleva esa crítica, además, al comienzo mismo del nacimiento de la filosofía de Ortega, ya en 1913/14, asumiendo literalmente, incluso antes de que fuera publicada, una frase de Ortega de *La idea de principio en Leibniz*: que Ortega había abandonado la fenomenología “en el momento mismo de recibirla” [IX, § 29, p. 1119].¹⁰

Este esquema es el que realmente es eficaz, y es el que configura la influencia de Ortega en la filosofía española hasta los años 80. Ni que decir tiene que la obra póstuma de Ortega, que se va publicando, apuntala y ratifica esa impresión, sobre todo porque se ratifica en los textos del «Prólogo para

⁷ Se trata de las conferencias que Ortega dio en el Ateneo de Madrid en diciembre de 1912, ahora publicadas en el tomo VII de las *Obras completas*, en las que aún hay una orientación claramente constructivista neokantiana.

⁸ Ahora puede verse el texto en *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, ed. cit., pp. 57-126, especialmente p. 61ss.

⁹ Empieza con el libro de José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset: an outline of Philosophy*, de 1956, que ampliado y traducido salió en 1958 en Barcelona. Actualmente, con el título *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, en *Obras selectas 1* [Madrid: Revista de Occidente, 1967], pp. 117-188.

¹⁰ Digo que Marías se adelantó a esta frase de Ortega porque en su escrito «Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología», de 1956, y recogido en *La Escuela de Madrid. Escritos de filosofía española*, de 1959, ya se habla de esa superación de la fenomenología utilizando el texto, de 1914, «Ensayo de estética a manera de prólogo». Ver Julián Marías, *La Escuela de Madrid. Escritos de filosofía española* [Buenos Aires: Emecé editores, 1954], p. 262.

alemanes», en *La idea de principio en Leibniz*, y después en los cursos de los años 1932, *Unas lecciones de metafísica*, 1930/31 *¿Qué es conocimiento?*; y las lecciones de Buenos Aires y Portugal, *La aurora de la razón histórica*.

De acuerdo con todos estos textos, el lugar de Ortega es el de un filósofo que ha superado tanto el trascendentalismo abstracto de la fenomenología como el idealismo moderno y fenomenológico, pero no para caer en las manos de los existencialistas sino para iniciar una filosofía de vuelos propios que sus discípulos proponen como un nuevo comienzo, en general, de la filosofía. Para ellos Ortega es como una especie de Adán que ha surgido en los páramos castellanos, y con cuya filosofía la historia de esta cambia radicalmente. tal es la tesis que transmiten de modo reiterado Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar. Para ello el distanciamiento de la fenomenología es esencial.

La ventaja de la posición de Marías, a efectos de opinión pública filosófica, el discípulo más comprometido con Ortega, y cuyas opiniones sobre este son globalmente aceptadas por la opinión pública filosófica española, es que coincidía plenamente con las manifestaciones de Ortega en los textos de la segunda navegación que hemos citado. Además, la posición de José Gaos en México, que marcaría también la opinión de América latina, no desentonaba de esa posición de Marías. En realidad, lo que se vivía en México en la década de los 50 y primeros 60 coincide plenamente con esa visión de Ortega: este, y los discípulos que le siguen, entre ellos el propio Gaos, abandonaron la fenomenología, lo mismo que Ortega, quien como hemos visto, según su expresión, la abandonó "tan pronto como la conoció". Esa idea debió de ser determinante para él y seguramente lo repitió hasta la saciedad en los cursos desde mitades o finales de 1929, luego en el «Prólogo para alemanes» y en los cursos que fue dando sobre *La aurora de la razón histórica*.

En resumidas cuentas: el método orteguiano de la razón vital e histórica era una superación radical de la fenomenología hacia una metafísica de la vida humana, que también se alejaba, por igual, de todo tipo de existencialismo al estilo de Heidegger, para iniciar una nueva era filosófica, la filosofía de la razón vital e histórica.

Esta era la posición canónica de la filosofía española con relación a Ortega, que no dejó de tener serias consecuencias. Precisamente, en virtud de eso, la fenomenología de Husserl desaparece en España en los años 40, 50 y 60. Treinta años de desaparición de una filosofía en la que habíamos sido pioneros, de manera que es estudiada sólo de forma muy tangencial, en todo caso al margen de Ortega. No son muchos los que esos años estudian fenomenología, tres, Fernando Montero Moliner, perteneciente a la generación nacida en los años 20; Manuel Sacristán, que empieza con Husserl y Heidegger, pero termina abandonando esa línea. Y en la Complutense el miembro del *Opus Dei* Antonio Millán Puelles. Tal vez pudiéramos incluir aquí a los dos Martín Santos, el psiquiatra y el de Burgos, pero el primero

muere de modo prematuro; al segundo, que había preparado la tesis en París sobre *La crisis de las ciencias europeas*, en los sesenta, y que era del Partido Comunista, ni se la dejaron leer. Ni siquiera a los que estudian o empiezan a estudiar fenomenología se les ocurre leer a Ortega. Para los del *Opus Dei* Ortega es enemigo acérrimo. Por eso, el desconocimiento en general de la fenomenología es prácticamente total. No quiero dejar de citar la influencia que Eugenio Frutos, cercano a la fenomenología y antropología filosófica, pudo tener sobre Gustavo Bueno. Tal vez de ahí le venga a Bueno la querencia por la fenomenología, que se manifestó también en los años que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina estuvo en Oviedo, y de lo que hay reflejos en algunos textos de Gustavo Bueno.

Pero con esto he descrito toda la relación de la filosofía española con la fenomenología hasta finales de los sesenta. Ciertamente que no habría que desdeñar a Zubiri, que en el primer capítulo de su obra *Naturaleza, Historia, Dios* resume su última lección de Barcelona, totalmente en la línea del texto husserliano de *La crisis de las ciencias europeas*, que había leído en Roma y que le había impactado tanto como para escribir a la viuda de Husserl pidiéndole si le podía mandar el resto del libro. Esa nueva orientación de Zubiri en esa línea le hace abandonar la filosofía heideggeriana, pero no tiene más datos de Husserl. Además, Zubiri permanece en un retiro total, y sólo a través de su influencia en Aranguren, o en médicos como Rof Carballo o, principalmente, en Pedro Laín Entralgo, tiene alguna influencia. Justo en 1956 publica Laín Entralgo su magnífico libro *La espera y la esperanza*. Pero ¿quién del gremio profesional de la filosofía se hace eco de este libro? En realidad, su libro es silenciado en la Universidad: pues ni es un libro orteguiano, ni escolástico, ni de fenomenología, aunque esté en todos esos contextos. Ese mismo año Laín, un hombre del Régimen, acababa de ser defenestrado del Rectorado de la Complutense, aún la Universidad Central, con motivo de los acontecimientos ocurridos en torno al entierro de Ortega y Gasset en el otoño de 1955, que se prolongan hasta febrero de 1956.¹¹

Las décadas de los 60 y 70 constituyen décadas de la recuperación de la filosofía en España. Tanto en Madrid como en Barcelona y Valencia empiezan a bullir las universidades. Se incorporan nuevos profesores, los nacidos en los años 20, ya entonces en la cuarentena, se van asentando: en Barcelona Emilio Lledó; en Valencia Carlos París, Fernando Montero y Manuel Garrido; y en Madrid, Sergio Rábade y Oswaldo Market. Todos esos nuevos profesores, que han estudiado después de la guerra, empiezan a reorganizar la universidad y una de las tareas más importantes que cumplen es mandarnos a los nacidos en los años cuarenta, que por entonces terminábamos nuestras licenciaturas, a estudiar fuera, fundamentalmente a Alemania.

¹¹ Ver sobre estos acontecimientos, en relación con Laín Entralgo, el relato pormenorizado de Diego Gracia, en *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo* [Madrid: Triacastela, 2010], pp. 381-390.

También los nacidos en los años treinta, la generación entre la mía –la de los cuarenta– y la de nuestros profesores [a ella pertenecen Javier Muguerza, Pedro Cerezo, Carlos Baliñas, Luis Jiménez, y también termina por volver del extranjero José Luis Abellán] se incorporan en los setentas igualmente al cobijo de los nacidos en los años veinte.¹²

La visión de Ortega anteriormente expuesta es la dominante: Ortega es visto como un filósofo, poco sistemático, que había abandonado la fenomenología. Ni siquiera Fernando Montero, que estudia con intensidad fenomenología se acerca para nada a Ortega hasta bastante más tarde.

2. EL CAMBIO EN LOS OCHENTAS

Con esto y la nueva efervescencia de la Universidad, llegamos a los ochentas, y ahí hay un cambio radical en la visión de Ortega que no se puede ignorar. Se trata de un cambio que se venía preparando en América del Norte desde mitades de los setenta y que en España rompe, primero en 1983, aunque el cambio entonces pasa desapercibido, y luego irrumpe con toda su fuerza en 1984 con el libro de Pedro Cerezo *La voluntad de aventura*.

Me voy a detener en este momento porque quien lo ignore se incapacita para entender a Ortega a la altura de nuestro tiempo, y sobre todo para entender qué representa y debe representar en la filosofía española contemporánea. Lo que voy a explicar ahora es absolutamente determinante para el tema que nos incumbe.

En 1983 se celebra el centenario del nacimiento de Ortega, que había nacido en 1883. Para ello se organiza un gran Congreso en la Universidad Complutense de Madrid, a donde ya ha venido de Valencia el profesor de Lógica Manuel Garrido. Los protagonistas de este Congreso serían este Manuel Garrido y su mujer, Carmen García-Trevijano. Las aportaciones del Congreso no fueron malas, fueron incluso muy interesantes y, además, es espectacular la *Concordantia terminorum* que presentó Carmen García-Trevijano de *La rebelión de las masas*, adelantándose quince años a la *Concordantia terminorum*, que en Alicante hicieron Fresnillo y Herranz en

¹² Estos profesores obtienen sus plazas de funcionarios a finales de los sesenta o principios de los setenta. El curso 1967/68 empezó también a dar clases en Madrid Luis Cencillo [1923-2008] que, aunque pertenecía a la generación de los 20, se ordenó jesuita, luego se salió de los jesuitas y se quedó de sacerdote secular. Eso hace que se incorporara a la Universidad ya con 44 años. Asistí al primer curso de doctorado de Cencillo ese curso y fue para mí un gran descubrimiento. Luego he visto, y a efectos de esta contribución tiene su interés, que nos exponía una visión del mundo para mí desconocida pero que después he comprendido que era literalmente la descrita por Ortega en *El hombre y la gente*. Lo que más me impresionó fue la descripción del mundo desde los campos pragmáticos de la actividad humana.

los años noventa. Las actas del Congreso se publicaron en un monográfico de la revista *Teorema* que M. Garrido había fundado en Valencia y que se trajo con él a Madrid.

El Congreso de 1983 publica cosas muy interesantes, por ejemplo, el artículo de Pedro Cerezo sobre Ortega y Heidegger, donde ya aparece el intenso debate de Ortega con el filósofo alemán; o el de Pinillos sobre las *Investigaciones psicológicas*; o el de Orringer sobre la rebelión de Ortega contra sus maestros. También el propio artículo de Garrido sobre la interpretación de Ortega en el que asume ya la relación con la fenomenología, pues cita tanto el libro de Silver, al que luego me referiré, como frases de la obra de Husserl *Ideas para una fenomenología pura*, en la que hay frases, dice, que parecería que Husserl las habría extraído de Ortega, aunque obviamente quiere decir lo contrario: que este las extrae de Husserl.

Lo interesante de ese año es también la publicación de la obra póstuma *Qué es el conocimiento* y la nueva edición de Alianza Editorial incorporando a los nueve tomos que existían, el 10 y el 11 sobre escritos políticos, y luego el 12. Este tomo es el interesante porque recogía el libro publicado por Garagorri a finales en 1982, que con el título de *Investigaciones psicológicas* incluía el texto de las lecciones de 1915/16, «Sistema de la psicología», además de «Sobre el concepto de sensación» y sobre todo una conferencia que, aunque publicada en 1913, era prácticamente desconocida e inasequible, y que ofrecía un mapa muy importante de la filosofía de Ortega, la conferencia de junio de 1913 titulada «Sensación, construcción, intuición», con la que el joven Ortega de justo 30 años había inaugurado la sección de Historia del Congreso sobre el Progreso de las Ciencias, en Madrid.

Es una conferencia clave que, además, leída como antesala del texto «Sobre el concepto de sensación», que seguiría en la prensa a la conferencia, y con la publicación de las lecciones de 1915 y 16 que Garagorri, seguramente no sin intención, había reunido con ese título de *Investigaciones psicológicas*, daban un giro en la perspectiva para leer a Ortega.

Dos cosas he mencionado que he dejado sin desarrollar. Primero, que el giro de 1983/85 venía preparándose en América. Segundo, que según mi opinión Garagorri no dio a esa recopilación de textos el título de *Investigaciones psicológicas* sin intención. Voy a empezar por la segunda. ¿Cuál era esta intención? El libro debería haber tenido el título de las lecciones con unos anejos: *Sistema de la psicología*. El libro, claro, abarca las lecciones sobre el sistema de la psicología y los textos que antes he dicho, el texto «Sobre el concepto de sensación», y el texto de la conferencia «Sensación construcción intuición». Pero Garagorri quiere llamar nuestra atención al parecido, del tipo que sea, entre las *Investigaciones lógicas*, de Husserl y las *Investigaciones psicológicas*, de Ortega: si aquéllas son el comienzo de la fenomenología, ¿no serán éstas también parte del comienzo de una nueva interpretación de Ortega sin que Garagorri se enfrente a los dos discípulos de Ortega más vinculados a la importancia de

la superación de la fenomenología por parte de Ortega, Marías y Rodríguez Huéscar? Para ellos, las frases de Ortega sobre su temprana superación de la fenomenología, «en el momento mismo de recibirla» de acuerdo con las palabras del maestro, constituían un dogma incommovible. Esas palabras eran para ellos sagradas. El libro recién publicado, sin embargo, introducía una reserva, pues en 1915/16 Ortega opera de lleno dentro de la fenomenología. ¿No querría Garagorri de modo indirecto cuestionar el dogma?

Yo creo que hay algo de esto. No puede ser casual, además, que las lecciones sobre Sistema de la psicología entren en el nuevo tomo XII, de la nueva edición que he citado de ese año 1983, con el título del libro entero, «Investigaciones psicológicas» –que, en la edición de bolsillo, incluía las lecciones sobre «Sistema de la psicología» y los dos textos que he mencionado– y así pase al título de las lecciones, indicando que se quiere insistir en ese título, que en realidad no era de las lecciones sino de varios textos. ¿Puede ser una mera equivocación o el interés de mantener el título, porque con ello se está haciendo un claro guiño a una manera nueva de leer a Ortega, de acuerdo con el contenido fenomenológico de esas lecciones? Yo percibo en ese modo de editar las lecciones una cierta intención en Garagorri de orientar con toda claridad los estudios orteguianos en una dirección totalmente o al menos parcialmente nueva, que además no había terminado de ser formulada con decisión en el Congreso de 1983, aunque Manuel Garrido insiste ampliamente en la relación de Ortega con Husserl.

Porque, en 1983, sin conocer aún a fondo los textos de *Investigaciones psicológicas*, Ortega seguía todavía inmerso en la periodización de Ferrater Mora, según el cual, a una etapa objetivista, había seguido una perspectivista y luego una raciovitalista. O en la propia de Ortega, que había abandonado la fenomenología tan pronto como la conoció y que en torno a 1930 y 32 inicia la segunda navegación, en la que la razón histórica es preponderante, aunque no sepamos perfilar en qué situación queda la razón vital, si es o no absorbida por la razón histórica.

Aún hay otro dato al que yo me referí alguna vez suscitando algún comentario. En el homenaje que, en 1983, *El País*, aún en manos o con mucha influencia de la familia Ortega Spottorno, le dedicó al filósofo madrileño, escriben muchos incluso algunos de filosofía, siempre los menos. Pero curiosamente lo que comenté en su momento es que todos los que escriben sobre Ortega eran, en 1983, mayores de 40 años: el más joven de los que escriben es Muguerza, que tiene entonces 47 y, que por otra parte, no se ha caracterizado por fomentar los estudios de Ortega, ni por haber incentivado a su alrededor ese estudio. En realidad, en mi opinión Muguerza se queda, con Ortega, en el librito de Aranguren *La ética de Ortega*, sin que le interese mucho más en aquel momento. Con ese dato, se quería decir que en ese homenaje no participa nadie de mi generación –ya plenamente asentada en la Universidad– sino sólo de la generación de los veinte y treinta. Los

miembros de la generación de los cuarenta, la mía, eran a esa altura profundamente antiorteguianos. El otro que escribe es Emilio Lledó, que entonces tiene 56 años y que seguramente ha sido un gran lector de Ortega, pero que, tal como lo ha manifestado alguna vez, no lo estima en exceso y tampoco ha promovido estudios orteguianos a su alrededor.¹³ Podría llamar la atención o al menos sorprender que no escriba Manuel Garrido, pero hay que decir que la trayectoria de Garrido le sitúa en otra familia política, por lo que es normal que no intervenga en *El País*. Garrido sacó la Cátedra de Lógica en Valencia contra un Manuel Sacristán mucho más preparado pero muy de izquierdas mientras que Garrido venía del Régimen franquista.¹⁴ Mi comentario sobre los «mayores de 40 años» no pasó desapercibido para Muguerza, aunque con ello yo estaba indicando que Ortega no estaba mereciendo ninguna atención por parte de los jóvenes, mi generación,¹⁵ pero en realidad eso ocurría porque la generación de los veinte y los treinta, que en ese momento dominaban la Universidad y los medios, la de Emilio Lledó y Muguerza, lo habían olvidado.

Uno de los errores más garrafales del libro de Paco Vázquez sobre la filosofía española¹⁶ es un total desenfoque del lugar de Ortega en la transición política y en el mundo filosófico español, pues lo vincula con el grupo de los «pretendientes», al ser los líderes de este grupo José Luis L. Aranguren y su discípulo Javier Muguerza. Como este empezó en la facultad de Económicas, donde estaría también Garagorri, y Aranguren –de quien siempre fue discípulo J. Muguerza–, sería alumno de Ortega y escribió en defensa de este el libro *La ética de Ortega*, le pareció al autor de *Herederos y pretendientes*, que Ortega estaba vinculado al grupo de los pretendientes. José Lasaga ya denunció esta tergiversación: en el grupo de los pretendientes Ortega no

¹³ Una prueba de esto es el escaso o, mejor, nulo interés en Ortega por parte de sus discípulos de Barcelona. No me sería difícil ilustrar esta afirmación, indicando hasta cierto desprecio o al menos desconsideración por parte de alguno de estos.

¹⁴ ¿No se referirá Javier Muguerza a Garrido, que es el que organizó el Congreso de 1983, cuando en el texto citado, para explicar su «desvío» de Ortega «no tenía demasiado que ver con la repugnancia que inspiraban los intentos, intentos descarados, de la apropiación de la obra de Ortega por parte de ciertos sectores del pensamiento reaccionario español empeñados en convertirlo en “uno de los suyos”»? Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, [México: FCE], p. 477.

¹⁵ El que se dio por aludido fue Javier Muguerza. Yo me referí a que ninguno de menos de 40 años podría haber dicho la frase de Muguerza de que todos somos herederos de Ortega, porque por entonces, 1983, los menores de 40, ninguno se creía y se sentía heredero de Ortega porque todos habíamos ido a estudiar fuera de España, toda mi generación, sintiéndonos como generación verdaderamente antiorteguianos. La respuesta de Javier Muguerza, llena de gracejo y amistad, la da en su precioso texto, el capítulo 10 «La incierta aurora de la razón histórica», de su libro *Desde la perplejidad*, donde relata su relación con Ortega.

¹⁶ Me refiero al libro *La filosofía española: herederos y pretendientes: una lectura sociológica [1963-1990]* de Francisco Vázquez García [Madrid: Abada, 2009].

tuvo ninguna presencia hasta que la recuperación de Ortega, centralizada en la Fundación Ortega y Gasset, se consolidó pero no antes de finales de los noventa y, entonces sí es cuando los pretendientes, todos, se empezaron a aproximar a Ortega, incluso pasando a ser los libros de este libros de cabecera, como alguna vez ha llegado a decir Savater. Todo esto respecto a la posible intención de Garagorri con esa publicación.

Aún me queda el segundo elemento que comentar y que he señalado: que el giro se estaba preparando en los Estados Unidos de América. En efecto, en 1979, se publicaron, traducidos del inglés, dos libros fundamentales para una nueva visión de Ortega, el de Philip Silver, *Fenomenología y razón vital*. Génesis de "Meditaciones del Quijote", en el que muestra la filosofía de Ortega desde Scheler en el sentido de la última fenomenología de Husserl; y el de Nelson Orringer, *Las fuentes germánicas de Ortega y Gasset* [Gredos, 1979] que estudia las fuentes alemanas que Ortega manejó, entre ellas está el libro de Schapp, *Contribuciones a la fenomenología de la percepción*, así como una serie de trabajos de la escuela fenomenológica de Gotinga. Pero Orringer toma al pie de la letra lo manifestado por Ortega sobre su superación de la fenomenología ya en 1913, basándose en la crítica que Natorp hace a la reflexión. Esta posición de Orringer lo sitúa más en la línea de Marías que en el giro de mitades de los años ochenta. Incluso, Orringer tuvo que cambiar en su evaluación de la relación con Husserl a raíz de la publicación de *Investigaciones psicológicas*.

El libro de Silver es muy interesante. Su problema es que el Husserl que en él aparece es un Husserl en la interpretación al uso, una interpretación de Husserl, ya en ese momento, 1979, envejecida para los que estábamos en esa onda. Ni Silver ni Orringer conocían las lecciones de *Sistema de la psicología* de Ortega. Para ambos Ortega se distancia de Husserl en el primer momento porque, desde el principio el filósofo madrileño entiende la fenomenología en la línea que Husserl solo descubrirá al final de su vida.

Un tema fundamental en ambos escritores es, por un lado, el hecho positivo de que en América los hispanistas no habían olvidado a Ortega; todo lo contrario, lo seguían estudiando con intensidad. Y lo muestran esos dos trabajos, porque ninguno de los dos es filósofo en sentido estricto, sino hispanistas. Y segundo, y esto es lo negativo, que justamente sean hispanistas y no filósofos los que lo estudian y no deja de ser un dato importante.

Pero, al margen de los libros de Silver y de Orringer hubo otro libro mucho más importante, pero que no tuvo repercusión a pesar de ser mucho más ajustado que los dos posteriores, que, además no lo conocen o al menos no lo citan. Es el libro de Oliver William Holmes, que es el más interesante de todos, porque Holmes estuvo en Lovaina [Bélgica] y allí manejó los textos de Husserl sobre la intersubjetividad, entonces [1973] de inminente publicación en la colección Husserliana, en los tomos XIII, XIV y XV, que dan una visión de Husserl profundamente distinta de la que se tenía y suponen una

revisión profunda del Husserl anterior. El libro de Holmes se titula *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*.¹⁷ En él el autor norteamericano se olvida totalmente de las afirmaciones de Ortega de que ha abandonado la fenomenología.

Sobre la nueva visión que aparece en los tomos de la intersubjetividad, de 1973, no es que antes de esa fecha no se supiera nada sobre ese nuevo Husserl, pero lo que se sabía no estaba articulado, podríamos decir. Yo mismo hice la tesis antes de la publicación de esos textos basándome en muchos manuscritos, pero al leerlos me di cuenta de que con esa lectura mi propia tesis alcanzaba un significado nuevo. Iso Kern, editor de esos tomos, se los dejó a Holmes, y este que conocía muy bien a Ortega, pues había leído una especie de biografía en la fundación Ortega en Madrid, facilitada por Soledad, la hija del filósofo se dio cuenta, primero, de que el Husserl que aparecía en esos textos sobre intersubjetividad obligaba a revisar la visión de Ortega. Segundo, que lo que Ortega decía sobre la fenomenología se refería a un Husserl que no encajaba con ese que aparecía en esos textos publicados en 1973. Tercero, que los textos póstumos de Ortega, por ejemplo, *El hombre y la gente*, habían de ser leídos en la línea fenomenológica que aparecía en esos textos de Husserl. Y cuarto, por último, que había que olvidar, en consecuencia, las afirmaciones de Ortega al enjuiciar su relación con la fenomenología. El libro de Holmes se publicó en 1975 y, por supuesto, pasó en España absolutamente desapercibido. No conozco ni una sola cita de ese libro en nuestros escritos primeros sobre Ortega. Sin duda alguna, hubiera sido más interesante traducir y publicar el libro de Holmes que los libros de Silver u Orringer.

Pero de cualquier manera en el ambiente americano estaba ya preparado un importante giro que se consuma en España cuando Pedro Cerezo publica su gran obra *La voluntad de aventura*. Tampoco debemos olvidar el gran esfuerzo que supuso el libro de Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega*, en el que también se cuestionan algunas tesis de Ortega sobre su relación con la fenomenología. Morón Arroyo conocía muy bien a Marías y a Rodríguez Huéscar y las tesis de estos sobre Ortega. Por ejemplo, que había abandonado la fenomenología al abandonar el concepto de conciencia y sustituirlo por el de vida, lo que Ortega haría ya, según ambos discípulos, en la época de *Meditaciones del Quijote*, tal como lo dice Ortega: tan pronto como conoció la fenomenología. Pues bien, Ciriaco Morón Arroyo rompe con Ortega al mostrar que después de *Meditaciones del Quijote* sigue creyendo en la conciencia con la fe del carbonero.¹⁸ Con ello las pa-

¹⁷ Amherst Mass [Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1975].

¹⁸ Ver Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset* [Madrid: Ediciones Alcalá, 1968], p. 213, donde dice refiriéndose a los años 1914 y 1916, que Ortega «creía en la conciencia con la fe del carbonero». Es, tal vez, la primera vez en que se desautorizan palabras concretas de Ortega, pues le viene a decir que no abandonó la fenomenología y el concepto de conciencia cuando él lo dice.

labras de Ortega dejan de ser dogmas y sagradas, para convertirse en fórmulas criticables. Pero el libro de C. Morón Arroyo tampoco tuvo excesiva influencia. No debió de gustar a los intérpretes autorizados. Aún hoy en día hay muchas reticencias para con el libro del manchego.

El libro de Cerezo es de 1984. En su momento no es tomado como un parteaguas radical. Es muy posible que en esos años de política convulsa no supiéramos evaluar todo lo nuevo que había en ese libro. De hecho, había una desautorización radical de las que en el libro se llama "hermenéuticas venerativas". Yo sé que luego Cerezo ha lamentado el uso de ese adjetivo "venerativo", pero lo escrito, escrito quedó. Antes de mitades de la década del 80 había en España o, por ejemplo, en Italia, donde también se estudiaba a Ortega, una hermenéutica en la que las palabras de Ortega sobre la fenomenología eran sagradas. A eso se refiere la "hermenéutica venerativa", pues se venera lo que es sagrado y por tanto intocable.

A partir de esa fecha, esas hermenéuticas, que proceden fundamentalmente de Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar, se convierten en algo negativo. Pedro Cerezo conoce lógicamente *Investigaciones psicológicas* y los textos que la acompañan y profundiza todo lo que puede considerando la filosofía de Ortega un diálogo pleno a tumba abierta con la fenomenología, aunque tratando también de desentrañar de modo riguroso los límites de la propia fenomenología, pero nunca en los términos que lo proclamaba la "hermenéutica venerativa".

Por ejemplo, y esto no es de Cerezo, sino de Ciriaco Morón Arroyo, uno de los elementos clave de la crítica de Ortega a la fenomenología es la crítica a la teoría de la reflexión y de la conciencia, que Ortega hace en el «Prólogo para alemanes». Ahí se dice que hay que mandar el concepto de conciencia al lazareto. El "lazareto" es el hospital. Pero ¿para qué?, porque se puede preguntar si se manda la conciencia al hospital para curarla y depurarla de adherencias peligrosas, o como enfermo terminal, a esperar su fallecimiento. Según el propio Ortega, esa noción de conciencia debía morir porque él la había superado inmediatamente, ya en 1913 o 1914. Esta es la tesis de la "hermenéutica venerativa", que asume esto al pie de la letra. Pues bien, es lo que ignora conscientemente Oliver Holmes, y rechaza, como hemos visto, explícitamente Ciriaco Morón Arroyo, que muestra hasta qué punto Ortega no ha abandonado el concepto de conciencia los años siguientes a *Meditaciones del Quijote*, porque el propio Ortega hace una fuerte defensa de la conciencia y de la reflexión en *Investigaciones psicológicas* y otros textos de la época. Yo personalmente muestro hasta qué punto en el artículo «Estética en el tranvía», de 1916, Ortega cuenta de modo pleno con el concepto de conciencia y con el de reflexión, más aún en las *Investigaciones psicológicas*, donde se hace una férrea defensa de la reflexión, avisando a quienes la ponen en entredicho de dar saltos acrobáticos para saber que no podemos saber ni que estamos pensando ni saber qué estamos pensando.

También he mostrado hasta qué punto Ortega sigue en esa línea cuando

escribe el Discurso de ingreso a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, que nunca leyó, y que luego, muy depurado, sobre todo de su inspiración en la fenomenología, convirtió en el texto «Introducción a una estimativa». En ese «Discurso» la fenomenología, tal como aparece en *Ideas I*, como descripción de la conciencia y sus objetos, el sentido también en que Ortega la ha explicado en las lecciones quinta y sexta de Investigaciones psicológicas, es «filosofía primera». En el discurso, al que ahora me refiero, se alude a unas páginas de *El Espectador* –que a su vez son párrafos de las lecciones *Sistema de la psicología*– en las que se habla de la dificultad de definir la conciencia por ser el ámbito que todo supone, pues todo se da en ella. También se hará eco de esos puntos en las lecciones de Buenos Aires, de 1916. No se olvide, de acuerdo al Discurso de ingreso en la Academia [de 1918], todo eso es «filosofía primera».

Todo esto indica que no hay que tomarse al pie de la letra lo que Ortega dice sobre sí mismo en *La idea de principio en Leibniz*, sencillamente, porque es una autointerpretación errónea, que, por tanto, la relación de Ortega con la fenomenología debe ser reinterpretada al margen de las expresiones de Ortega sobre sí mismo.

El libro de Pedro Cerezo, que como he dicho es un parteaguas, tiene una debilidad, por otro lado, absolutamente inevitable desde su perspectiva, el conocimiento limitado de Husserl, que no podía ser otro sin haber leído los tomos sobre la intersubjetividad –lo que sí había hecho Holmes–, aunque se mantiene en una posición prudente. Para Pedro Cerezo el trascendentalismo de Husserl no está atemperado con lo que ahora diríamos la carne, el cuerpo y la historicidad. En efecto, de haber tenido Cerezo esas claves en 1984, cuando terminaría su libro, éste habría sido muy distinto, dentro del giro y nuevo continente hermenéutico en el que se desenvuelve.

3. CONCLUSIONES: PARA UNA NUEVA LECTURA DE ORTEGA EN ESPAÑA

Con esto ya puedo pasar a las conclusiones. Con todo lo dicho he dado ya nombre al nuevo continente interpretativo de Ortega de cara al siglo XXI y a su influencia en la filosofía española contemporánea. La publicación de Pedro Cerezo en 1984 es un *parteaguas* que destierra toda *hermenéutica venerativa*, es decir, aquella hermenéutica que toma como sagradas aquellas palabras autorreflexivas de Ortega sobre la posición de su filosofía, sobre todo en relación con la fenomenología.

Segundo, la fenomenología de Husserl ha de ser tomada en dos sentidos distintos, uno es el sentido con el que Ortega cuenta cuando dice que la ha superado, sea eso más o menos correcto. El otro sentido de la fenomenología es aquella que estaba desarrollando su autor, Husserl, y que no llegó a la luz pública más que a retazos y sin coherencia, y que

coincide globalmente con la que descubrió Holmes en 1973 en la lectura de esos tomos que se iban a publicar en ese año sobre la intersubjetividad y que le llevó a cambiar su perspectiva sobre Ortega. Estos dos Husserl se corresponden con lo que ahora llamamos el Husserl convencional y el nuevo Husserl, entendiendo por uno y otro lo que hemos explicado, bien Don Welton o yo mismo en mi libro *La nueva imagen de Husserl*.

En tercer lugar, hay que decir que ese nuevo Husserl aparece en *La crisis de las ciencias europeas*, donde se puede leer un sentido del que el mismo Ortega toma nota, pero, como le parece incompatible con el primer sentido que tenía de la fenomenología, incompatible por tanto con lo que él pensaba de la fenomenología, considera que ese libro, o ese sentido de la fenomenología que se hace público en *La crisis* es incompatible con Husserl, y por tanto se lo atribuye a Eugen Fink, en el artículo de 1941 «Apuntes sobre el pensamiento su teurgia y demiurgia».

Cuarto, lo cierto es que la filosofía orteguiana se identifica, como lo percibe el mismo Ortega, con la fenomenología de *La crisis de las ciencias europeas*, lo que quiere decir que Ortega ha visto de una manera u otra en la fenomenología, por debajo de las expresiones, una intención latente que le dirige ayudándole, seguramente también a él, a depurar ideas o expresiones que podía asumir sin advertirlo.

En quinto lugar, en la filosofía de Ortega se da una gran coincidencia con ese Husserl que ahora llamamos el nuevo Husserl, y que es el sentido que la fenomenología tuvo en su inicio y que fue desarrollando su fundador, pero que no llega a aparecer en el escenario público o de un modo explícito por la anómala aparición de la obra de Husserl, cuestión que en gran medida le pasaría también a Ortega, a cuya obra sólo posteriormente hemos tenido pleno acceso. A muchos textos sólo hemos tenido acceso a raíz de la última edición de sus obras completas.

Una vez conocida esta historia, ignorarla es indicio de pereza intelectual, y situarse en un marco distinto me parece perder la perspectiva correcta que no lleva a nada. Ortega adquiere mucho más valor si lo vemos dentro del movimiento fenomenológico, desde el cual incluso podemos resucitar muchos de sus textos que, escritos en magnífico español, nos sirven para hacer filosofía en español.

Para terminar, quisiera responder a una pregunta que se pueden hacer tanto ustedes lectores como investigadores serios que trabajan sobre Ortega: ¿qué más da si Ortega está o no está dentro de la fenomenología o al margen de ella? Voy a responder brevemente a esta pregunta. En primer lugar, tiene una importancia estratégica fundamental al atraer hacia el estudio de Ortega la mirada de muchos que están en el movimiento fenomenológico. Por ejemplo, es todo un síntoma lo que pasó en España en los años cuarenta, cincuenta y sesenta, que los pocos que estudiaron fenomenología en esos años no miraron para nada hacia Ortega. Esa actitud sería una respuesta coherente con ese distanciamiento explícito de Ortega

respecto a la fenomenología: si su filosofía implicaba una superación de la fenomenología, y ese era según Ortega y sus discípulos –en la hermenéutica venerativa– su sentido, es normal que los estudiosos de la fenomenología no se preocuparan de leer e investigar la filosofía de Ortega.

Segundo, en consecuencia, Ortega, como fenomenólogo, figuraría en las antologías internacionales sobre fenomenología, lo que le daría visibilidad. De esa visibilidad se derivarían estudios y aportaciones. Lo contrario, decir que Ortega desarrolla una filosofía sólo española atraerá a los hispanistas, pero no a los filósofos de otras latitudes, lo que ya pasó justamente en los Estados Unidos de América. Los hispanistas estudiaron a Ortega, no así el resto de los filósofos. Romper ese círculo de segregación es muy importante.

Tercero, leyendo a Ortega desde la fenomenología y desde las condiciones en que ésta se desenvuelve en la segunda década del siglo XXI, es decir, desde una reevaluación de Husserl y de Heidegger, ayuda a entender a Ortega y a encontrar en él propuestas importantes, que sirven también para entender mejor la fenomenología. Esta, entendida en los términos actuales, encuentra en Ortega formulaciones extraordinariamente perspicaces, ejemplos de procedimientos, planteamientos de problemas con los cuales nos acercarnos a los textos de fenomenología.

Además, las críticas que Ortega hacía a la fenomenología sirven para tomar nota de desviaciones que a veces se dieron, así como de inexactitudes expresivas o de los desenfocos que también hubo en el mundo del movimiento fenomenológico.

Hay textos de Ortega sumamente interesantes para entender la fenomenología. Uno de ellos ya lo he citado. Ahora quiero recuperarlo junto con otros. Estos textos son ejemplos de ejercicios fenomenológicos y que quienes quieren adentrarse en la fenomenología pueden leer como buenas introducciones a ella. Me refiero, primero, al que ya he citado, el texto de carácter programático: «Estética en el tranvía», un pequeño artículo en el que Ortega explora el método fenomenológico en toda su precisión y belleza. Ese texto, en el que se trata de analizar la actitud con la que el hombre español enjuicia la belleza de las mujeres en un transporte público, situándolas en una escala, es un muy buen ejemplo porque aparecen en él las diversas etapas del método: la negativa, superación de los prejuicios o epojé; la positiva, fijación del fenómeno: reducción al fenómeno preciso; y la reflexiva, análisis y descripción del fenómeno.

El segundo texto es «Unas gotas de fenomenología», una descripción fenomenológica de las diversas perspectivas desde las que podemos contemplar un mismo escenario, la muerte de un personaje importante, señalando un orden en las perspectivas, que señalan una preferencia a la hora de acercarnos con más verdad a un acontecimiento. El texto está en el libro *La deshumanización del arte*.

El tercer texto es la introducción a la filosofía que representa su curso *Qué es filosofía*, que yo llamo "el camino fenomenológico de la filosofía". El

texto está dividido en dos partes, una preparatoria y otra de ejercicio de la filosofía. En la preparatoria se trata de saber de dónde partimos, la situación en la que estamos y a dónde se quiere llegar, qué es eso de filosofía, sus características. Una vez sabido eso, ya se puede entrar en la filosofía mediante la epojé de todo prejuicio, de toda creencia, de todo preconocimiento, que debemos dejar a la puerta para hacer filosofía. Ortega no emplea la palabra "epojé" para denominar ese momento. Pero su manejo del lenguaje le posibilita emplear la palabra castellana precisa: "desasimiento" de toda creencia. Desasimiento traduce la palabra con que Husserl explica la epojé: *Enthaltung*. *Halten* es asir, agarrar; *enthaltend*, lo contrario, desasir.

Una vez llegados al terreno de la filosofía, que no es sino la descripción de la vida radical, de la vida propia, el análisis nos dará las categorías de esta vida, cuya descripción implica también la descripción del mundo de esa vida, el «mundo vital».

Precisamente de la descripción de ese mundo tal como se presenta, tratan los primeros capítulos del cuarto libro que recomiendo en este recuerdo de aportaciones de Ortega a la fenomenología que merecen ser leídas en la actualidad: el libro que publica las lecciones de Ortega sobre *El hombre y la gente*. Este es ya un libro de madurez, en el que Ortega analiza la experiencia humana en toda su amplitud, empezando por sistematizar cómo nos abrimos al mundo y cuáles son las leyes de este mundo al que nos abrimos.

Leído todo esto desde la fenomenología adquiere un doble valor y sobre todo inserta la obra de Ortega en un movimiento mundial, que es el que lo convierte verdaderamente en una aportación deslumbrante y, en mi opinión, sumamente útil para la formación de nuestros estudiantes.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CEREZO G., P. [1984], *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Editorial Ariel.
- FERRATER MORA, J. [1967], "Ortega y Gasset: etapas de una filosofía" en *Obras selectas 1*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- GAOS, J. [2013], *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- [1982], *Obras Completas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GRACIA, D. [2010], *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Triacastela.
- MARÍAS, J. [1954], *La Escuela de Madrid. Escritos de filosofía española*. Buenos Aires: Emecé editores.
- MASS, A. [1975], *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- MORÓN ARROYO, C. [1968], *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- MUGUERZA, J. [2006], *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ORTEGA Y GASSET, J. [2017], *Obras Completas*. Madrid: Taurus.
- [1989], *Obras Completas*, Madrid. Alianza Editorial.
- ORRINGER, N. [1979], *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. [2009], *La filosofía española: herederos y pretendientes: una lectura sociológica [1963-1990]*. Madrid: Abada.
- SAN MARTÍN, J. [2016], «La fenomenología y el otro. La fenomenología encarando el siglo XXI», en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*. No. 1. México: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, pp. 143-163. Traducido como «Phenomenology and the Others: Phenomenology Facing the Twenty-First Century», en R. Walton, Sh. Taguchi y R. Rubio [eds.], *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*. Phaenomenologica 222. Springer, 2017, pp. 179-195.
- [2015], *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Trotta, Madrid, 2015.