

CIEN AÑOS DE *EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO*: UN HORIZONTE MUY ABIERTO

ONE HUNDRED YEARS OF *THE THEME OF OUR TIME*: A VERY OPEN HORIZON

José LASAGA

UNED

jlasaga@fsf.uned.es

RESUMEN: Se trata de analizar el puesto que ocupa *El tema de nuestro tiempo* en el conjunto de la obra de Ortega, en su camino hacia la llamada “Segunda navegación”, es decir, hacia su filosofía de madurez. Después de contextualizar el libro en la cultura europea de la época, describiendo las novedades que acontecieron en torno a 1921-23 y la situación histórica por la que atravesaba España, en plena crisis del sistema de la Restauración, se entra en el examen de los conceptos nucleares “vida”, “generación”, “racionalismo”, “perspectivismo”, en torno a los cuales Ortega elabora su propuesta filosófica. Las grandes cuestiones de la cultura europea –políticas, morales, el sentido de la Historia– deben ser examinadas a la nueva luz de la razón vital, agotadas las fórmulas de la razón pura. Finalmente, se procede a una evaluación crítica del *Tema*. Ortega no logra renovar la idea nuclear de “vida humana” por depender aún de un enfoque naturalista y fiar la fundamentación de la razón vital a una *ciencia nueva* y no a una filosofía primera, como pondrá desde los cursos y textos de los años 30.

PALABRAS CLAVE: vida, generación, perspectiva, espontaneidad, racionalismo, valor, Nietzsche.

ABSTRACT: The aim is to analyze the place occupied by *El tema* in Ortega’s work as a whole, on his way towards the so-called “Second Navigation”, that is, towards his philosophy of maturity. After contextualizing the book in the European culture of the time, describing the novelties that took place around 1921-23 and the historical situation Spain was going through, in the midst of the crisis of the Restoration system, we enter into the examination of the nuclear concepts such as “life”, “generation”, “rationalism”, “perspectivism”, around which Ortega elaborates his philosophical proposal. The great questions of European culture –political, moral, sense of history– must be examined in the new light of vital reason, the formulas of pure reason having been exhausted. Finally, we proceed to a critical evaluation of the theme. Ortega does not succeed in renewing

the nuclear idea of “human life” because he still depends on a naturalistic approach and entrusts the foundation of vital reason to a new science and not to a first philosophy, as he will propose from the courses and texts of the 1930s.

KEYWORDS: Life, Generation, Perspective, Spontaneity, Rationalism, Value, Nietzsche.

A la pregunta escueta: ¿qué cosa es el hombre?, contesta esta antropología: es un desertor de la vida, que habiendo exaltado morbosamente el sentimiento de su propio ser, se vale, para vivir de sucedáneos (...). Theodor Lessing ha expresado (...) la tesis de la nueva doctrina: el hombre, esto es, un simio fiero que, poco a poco, ha enfermado de megalomanía, por causa de su (así llamado) “espíritu”.

Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, cap. 4.

1

Porque la ciencia histórica carece de la precisión de las ciencias naturales, una fecha, pongamos 1923, es en realidad una zona de fechas. *El tema de nuestro tiempo* (TNT) llegó a las librerías en 1923 pero conviene reparar en lo que pasaba en España y en Europa desde 1921, incluso desde 1918, aunque solo sea para mencionar que la Gran Guerra terminó en el otoño de ese año. Ortega pronunció un brindis en celebración de la paz en el Pen Club, confirmando en sus breves palabras lo que ya había observado en un artículo publicado al comienzo de la guerra, en agosto de 1914. La Europa que saldría de la contienda sería muy diferente de la que había entrado en ella: “Se hace en estos días la liquidación de todo un pasado, de toda una época, no sólo de todo un siglo; ¿quién sabe si de toda esa amplia edad que viene del Renacimiento acá!” (III, 153). Valores, principios científicos, normas morales, formas de diversión y de trato, usos sociales, instituciones, arte y acción política, todo estaba condenado a cambiar. Ortega daba por amortizados tres siglos, la Edad Moderna. Pensar ese cambio fue el ambicioso –y acaso petulante– proyecto que se dio Ortega al escribir TNT.¹

¹ La generación finisecular se opuso enérgicamente al siglo burgués. Pero sus críticas, a pesar de ser certeras e innovadoras, resultaban demasiado pesimistas e irracionales para construir algo sólido con ellas. Basta con evocar las novelas de juventud de Azorín o Baroja en la primera década del siglo, o la feroz crítica de Unamuno al racionalismo continental para confirmar dicha impresión que ya se había producido en Europa. Recordemos la influencia casi

La literatura y el arte habían comenzado a hacer almoneda de los principios sagrados del mundo tardo burgués de las óperas de Wagner, los tratados de ciencia positivista, los folletones románticos y los versos cursivos de los que se reía Flaubert, o el realismo edificante y “progresista” que confía en el poder redentor de las buenas ideas. Virginia Woolf, miembro destacado del grupo de Bloomsbury, el equivalente isleño a la generación del 14, anotó en su diario que hacia 1910 la naturaleza humana había cambiado. No le faltaba razón si volvemos a pensar el año indicado como una zona de fechas y evocamos a Freud y su *Interpretación de los sueños* (1900) a Einstein y su teoría de la relatividad (1905), a Picasso y sus *Señoritas de Avignon* (1907), el primer manifiesto futurista de Marinetti (1909) o los *Principia mathematica* de Russell y Whitehead (1910). Todos aquellos gestos de rebeldía en arte, ciencia o literatura no provocaron la guerra, evidentemente, pero la guerra radicalizó aquellos gestos de rechazo y ruptura. Y así llegamos al año que Ortega dedicó a redactar su lección universitaria titulada precisamente “El tema de nuestro tiempo”, 1922. Una versión de la misma apareció en *El Sol* (diciembre 1922). Ese mismo año una pequeña librería de París editó el *Ulysses* de Joyce; y también aparecieron *Tierra baldía* de Eliot, la *Recherche* proustiana o las *Elegías de Duino* de Rilke, inspiradas en parte por el paisaje de Ronda.² Un año antes Moritz Schlick había fundado el Círculo de Viena, recuperando con nuevos argumentos el viejo positivismo (Neopositivismo) y Wittgenstein había publicado su más tarde famoso e influyente *Tractatus logico-philosophicus*.³ Lo que todas estas obras tienen en común con la lección orteguiana de la que salió su libro es que compartían el espíritu de ruptura que Ortega había mencionado

absoluta de Schopenhauer y Nietzsche en literatura y arte desde el fin de siglo, la novela rusa, especialmente Dostoievski, el intuicionismo de Bergson o las diatribas de Kierkegaard contra Hegel.

² Los cambios y logros que trajo el año 22 sobre todo en el ámbito de la literatura europea, pueden resumirse en la cita de una carta que Ezra Pound dirigió al crítico inglés H.L. Menden, fechada a 22 de marzo de 1922: “La era cristiana terminó en la medianoche de octubre 29-30 del año pasado. Ahora usted está en el año I p. s. [*post scriptum* Ulyses] si esto le sirve de consuelo”. Esto podría sonar a *boutade* pero desde el éxito de Nietzsche en los ambientes artísticos de toda Europa, coincidiendo con el fin de siglo, la vuelta al paganismo (o al clasicismo, si se prefiere) flotaba en el ambiente de la alta cultura europea. El mundo mediterráneo greco-romano podía ser entrevisto desde las costas del Báltico o del Mar del Norte como una propuesta razonable para abandonar la modernidad racionalista y “protestante”. El artículo de Christopher Domínguez Michael, “1922: El año I de Ulises” (*Letras libres*, n.º 244, enero 2022, p. 6), del que hemos tomado la cita de Pound comienza así: “Es probable que nunca antes artistas e intelectuales hayan estado tan conscientes de estar empezando una nueva época como en aquel 1922 que hoy conmemoramos”.

³ También aparece en 1923 *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács, autor con el que Ortega guarda más de un paralelismo.

como diagnóstico e inspiración de su libro que avisaba: “la sensibilidad europea cambia por lo menos un cuadrante: no sospechan siquiera que en nuestro tiempo la sensibilidad occidental hace un viraje, cuando menos de un cuadrante. He aquí por qué considero necesario anticipar en esta primera lección algo de lo que, a mi juicio, constituye el tema esencial de nuestro tiempo” (III, 567).⁴ ¿De qué tema filosófico se trataba, en aquel año, a cinco del final de una guerra que inspiró a Freud la idea del “malestar en la cultura”, después de que sus tesis sobre el inconsciente y su profundidad dañaran gravemente la confianza de la razón en sus propios poderes?⁵

Dicha guerra influyó en las ideas con que Oswald Spengler elaboró una filosofía de la historia que se convirtió pronto en uno de los libros más influyentes en el periodo de entreguerras, *La decadencia de Occidente*, publicado muy pronto en España con prólogo de Ortega.⁶ La impresión de que algo termina y algo comienza, que es lo que activa y guía las reflexiones de Ortega en el TNT, fue compartida por los coetáneos europeos de nuestro filósofo. En la autosuficiente Inglaterra Lytton Strachey rompió con el gastado oropel de la época victoriana, rechazando los venerables métodos biográficos de sus maestros historiadores de Cambridge, ironizando sobre las vidas, no tan ejemplares, de aquellos “victorianos eminentes” (1918); y un poeta de la misma generación, Robert Graves, escribió unas memorias de guerra, *Adiós a todo eso* (1929), cuyo expresivo título era todo un programa de vida porque Graves abandonó las Islas Británicas para establecerse en otra isla, Mallorca, el mismo año en que publicó sus recuerdos de las trincheras del Somme.

El tema de nuestro tiempo era, pues, hallar la fórmula para decir “adiós a todo eso”, pero también para dar con los principios y valores que había que crear para llenar el vacío. Eso exigía una operación de alta cultura: describir con precisión “eso” que ya no valía y a lo que había que decir adiós, y las razones para hacerlo.

⁴ Citamos por la nueva edición de *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega, 2004-2010. Las referencias a TNT (vol. III) se identifican únicamente con el número de página. En el resto de las citas se menciona también el volumen en número romano.

⁵ *El malestar en la cultura* no apareció hasta 1930 pero Freud había comenzado a escribir los ensayos que recogió bajo dicho título, mucho antes afectado por la inesperada crueldad con que se desarrolló la guerra mundial. El inconsciente no solo contiene una pulsión sexual (libido) sino que en él opera una “pulsión de muerte”, difícilmente controlable por los mecanismos represores de la cultura.

⁶ *La decadencia de Occidente* se publicó en Calpe con prólogo de Ortega, como se ha dicho, (III, 416 y ss.) y traducción de Manuel García Morente en 1923. Le edición original en alemán había aparecido completa en 1918.

2

Ortega cumplió 40 años en 1923. Su generación, la del 14, se apoderaba de los registros y resortes del poder, sobre todo del poder cultural, como muestra el éxito de sus iniciativas en este campo.⁷ En el caso de Ortega culmina en ese preciso año con la aparición de *Revista de Occidente*, la más personal y exitosa de ellas.

España, incorporada ya a las corrientes ideológicas del continente, pasaba por un momento complicado desde que en 1921 se amontonaran las dificultades para el régimen fundado por Cánovas algunas décadas antes.

Más allá del descontento por la situación económica que veía el poder adquisitivo de los salarios pulverizado por la inflación, de los conflictos sociales..., para muchos españoles de 1921 la suya era una nación en crisis profunda, no solo ajena al diseño del orden mundial salido de la Guerra europea, sino con debilidades manifiestas en el asesinato de un presidente del consejo de ministros en pleno centro de Madrid, y dos de cuyos autores habían podido huir fácilmente, en la sangría del pistolero sindicalista, o en una derrota trágica en una guerra colonial calamitosa.⁸

Mencionemos además la derrota militar de Annual,⁹ la reactivación del ciclo de huelgas que había puesto en jaque el sistema en 1917, la parálisis del parlamento, para comprender que la Monarquía tenía los días contados. La dictadura implantada en 1923 por Primo de Rivera, con la aquiescencia de Alfonso XIII, fue una mala solución.

Ortega, que había escrito sobre los sucesos políticos del día desde la fundación de *El Sol* —coincidiendo con la salida del diario familiar *El Imparcial* por apoyar a las Juntas de Defensa (1917) y pedir Cortes constituyentes— se había retraído de la política desde finales de 1920. Una somera inspección de los índices de las *Obras Completas* revela que 1921 fue un año en que Ortega publicó muy poco y ni una sola línea de tema político. La razón es simple: había cambiado el registro del artículo por el del libro o, si se prefiere, el de la reacción inmediata al suceso del día por el de la reflexión histórica de mayor alcance.

⁷ Véase Fernández Alzamora (2006).

⁸ Véase Castro Alfin (2022: 24).

⁹ En el mencionado libro hay un capítulo del editor del libro, D. Castro, dedicado a describir “El desastre del año: Annual”. *Op. cit.*, pp. 107 y ss.

Entre 1921 y 1923, Ortega produce dos libros que guardan más de una afinidad, aunque uno se ocupe de los males de España, me refiero a *España invertebrada* que publicó como libro en 1922, aunque lo fechó en 1921; y *El tema de nuestro tiempo*, dirigido a Europa y a su crisis espiritual, que Ortega enfrenta como un problema de filosofía de la cultura en la perspectiva de un nuevo modelo de razón. La razón vital, expresión en la que el propio Ortega cifrará después la originalidad filosófica del libro, remite a varias de las propuestas que contiene el texto: una filosofía de la historia, distinta de las usadas en el siglo XIX por las filosofías idealistas, una nueva ciencia de la vida que permita cambiar las relaciones entre cultura y vida, tema ya activado en *Meditaciones del Quijote*, una teoría de los valores y, en última instancia, nada menos que, como se ha dicho, un cambio en el modelo de racionalidad que, desde Descartes y Galileo, habría instaurado la modernidad. Hay varias formas de declinar ese “tema de nuestro tiempo”, una de las cuales la formula el propio Ortega en estos términos: es menester dar por amortizada la “ironía socrática” que producirá históricamente la razón pura kantiana y su heredero, el espíritu hegeliano. En su lugar, hay que reclamar una nueva ironía, es decir, una nueva cultura que invierta el gesto de la primera. Si Sócrates aspira a sustituir lo real por sus ideas, don Juan¹⁰ trata de ironizar sobre los principios de la cultura y dejar su espacio a la pura vitalidad. Eso es lo que significa la fórmula a la que Ortega fía la innovación cultural que la crisis europea precisa: *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital* (593).

3

TNT es el libro que engarza las cuestiones de *Meditaciones del Quijote* (1914) con la obra de madurez de Ortega a partir de los cursos universitarios de comienzos de los 30; una especie de puente, si no fuera porque la idea de vida que aparece en el texto es, no solo ambigua, sino un punto confusa. Aunque la expresión “vida humana” aparece varias veces en TNT, en ninguna de ellas remite al sentido unívoco que adquiere en la penúltima lección de *¿Qué es filosofía?* como vida humana en cuanto realidad radical. Cito a modo de ejemplo el siguiente texto en que el sentido de la expresión en cuestión queda precisado: “Aparte, pues, de toda teoría, reduciéndonos a los puros hechos, ateniéndonos al más riguroso positivismo —que los positivistas titulares no ejercitan nunca—, la vida

¹⁰ Acerca del significado del mito de don Juan en la obra de Ortega véase Lasaga Medina, “Don Juan o el héroe del esfuerzo inútil: sobre el Don Juan de Ortega y Gasset” (1991).

humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades inmanentes al organismo trascienden de él” (581).

El libro parte de una intuición sobre cuál puede ser “el tema de nuestro tiempo”: este podría ser que la generación que ahora domina el presente tiene una misión, enfrentarse a la más grave crisis que atraviesa Europa, pero puede desertar. Hasta en tres ocasiones a lo largo del libro, avisa Ortega de la gravedad de la crisis que atraviesa Europa, gravedad que no se debe tanto al hecho del agotamiento de ideas, normas y valores —“El hombre de Occidente padece hoy una radical desorientación” (607)—, como al riesgo de que la generación en la encrucijada no asuma su misión, su destino: “Pero nuestra generación parece obstinada radicalmente en desoír las sugerencias de nuestro común destino” (567). Pensar la salida de la crisis, ese y no otro, es el tema del tiempo, pero con el énfasis puesto en que la generación llamada a liderar el cambio, puede desertar.¹¹

El libro arranca con una teoría de las generaciones. Define el término “generación”, grupo humano de contemporáneos, como la articulación ejemplar de minoría y masa que funciona como gozne sobre el que se mueve la historia. La tarea de cada generación es doble: recibir la cultura establecida y reaccionar desde la propia sensibilidad, bien reafirmando los elementos de dicha cultura, bien cuestionándolos. En cualquier caso, lo que caracteriza a cada generación es su sensibilidad vital.¹² Creo que este concepto de “sensibilidad” es demasiado impreciso para asumir la tarea de explicar el cambio histórico. Los animales también poseen sensibilidad, siendo esta la que le permite “responder” al medio; pero, en el caso humano, la sensibilidad caracteriza una forma de vida, una época: así, una cultura no es sino una cierta dirección de la sensibilidad colectiva, por tanto, “el fenómeno primario en historia” (562). En el fenómeno vital humano, la sensibilidad se estructura como subjetividad. Pero el lector no hallará en *El tema* una precisión suficiente sobre los términos “vitalidad”, “sensibilidad”, “espontaneidad” o “subjetividad”, más allá de presentarlos como sinónimos en diversos pasajes. El uso de los términos se mueve en un enfoque que, si lo tuviéramos que describir en el lenguaje del libro, diríamos que es propio

¹¹ El lector avisado relacionará esta advertencia en los inicios del libro con el apéndice del libro, “El ocaso de las revoluciones” (619 y ss.).

¹² “Cada generación consiste en una peculiar sensibilidad” (566).

de la “biología” entendida como ciencia general de los fenómenos vitales.¹³ Es necesario aclarar que no se trata de células o sinapsis. Los fenómenos vitales de que se ocupa su ciencia son exclusivamente los dotados de “una extraña dualidad”¹⁴, fenómenos de doble cara, dando una de ellas al cuerpo vital y el otro al aspecto de la vida que, desde los griegos, pasando por la teología cristiana y Descartes damos en llamar “alma”, y que en el siglo xix, después de la crisis del materialismo del xviii y de su “superación” en el idealismo romántico, pasamos a llamar “espíritu”. Esa dualidad, tan extraña como persistente en el pasado filosófico, y cada vez más difícil de sostener después de Darwin y Marx, atraviesa el libro de extremo a extremo. Consciente de estar ante uno de los más graves problemas de la filosofía moderna, creo que no escapa a él, pero reformula el dualismo. Critica “la escisión ejecutada en nuestra persona” (573) y propone la que parece ser única solución que encuentra a la altura de las convicciones científicas en las que apoya el texto: “El pensamiento es una función vital” (579) como la digestión o las secreciones glandulares, fenómenos generados por la vida en un individuo orgánico. Aclaremos que la idea de ciencia biológica que tiene Ortega en mente no es continuista: en la naturaleza hay saltos y discontinuidades¹⁵ que la ciencia más actual está descubriendo. El problema de concebir las facultades que antes llamábamos superiores del alma como unidas al cuerpo biológico y a este como objeto privilegiado de una ciencia natural invita a preguntarse si no cae Ortega en una visión determinista del hombre y de su historia, aunque no se trate en absoluto de un determinismo biológico.¹⁶

¹³ Y para precisar el generoso uso que hace Ortega del término “biológico” y afines, conviene citar la nota a pie que aparece en el cap. 1: “Los términos «biología, biológico» se usan en este libro —cuando no se hace especial salvedad— para designar la ciencia de la vida, entendiéndose por ésta una realidad con respecto a la cual las diferencias entre alma y cuerpo son secundarias”. La nota fue añadida en la 3ª ed. (1934).

¹⁴ “...Existe toda una serie de fenómenos vitales dotados de doble dinamicidad, de un extraño dualismo” (580).

¹⁵ Sobre la esencial discontinuidad de lo real que se afirma en la nueva física y en matemáticas, gracias a la teoría de la relatividad, observa Ortega que, además del “finitismo” del universo, otro rasgo es “el cuidado con que se subrayan las discontinuidades en lo real, frente al prurito de lo continuo que domina el pensamiento de los últimos siglos. Este discontinuismo triunfa a la par en biología y en historia” (652).

¹⁶ Esto es lo que luego, desde los 30, concluirá Ortega que no le es posible sostener a filosofía alguna. Nadie puede convertir la vida —como la materia— en un todo, en un fenómeno unitario salvo las ciencias biológicas, que de ninguna manera autorizan deducciones metafísicas como la que contiene el párrafo citado. Si se quiere entender bien el paso que Ortega da desde TNT a las lecciones finales de *¿Qué es filosofía?* se debe reparar en el sentido que en la frase anterior tiene el concepto de vida y compararlo con la nueva idea de vida humana individual y concreta como realidad radical, mi vida como ámbito de aparición del mundo. No

En última instancia, Ortega no coincide con el vitalismo irracionalista de fin de siglo pues la búsqueda filosófica que emprende TNT consiste en dotar a la vida de su propio sentido o, como dice, “ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida” (III, 594), y crear a partir de él, un nuevo modelo de razón. Ortega advierte que necesita una disciplina histórica complementaria de esa “biología general” y la bautiza, ciencia que se busca, como *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica (565). Aquí Ortega se propone vitalizar la ciencia histórica. Un año después, cuando formule por primera vez la hipótesis de su “razón histórica”, invertirá la ecuación y propondrá “historizar” la vida.

Vida y cultura son fenómenos autónomos en su función y sentido, aunque no en su génesis, en su origen: “Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas...” (582) y que consiste “en tener un sentido, un valor propio” (Ibid.). Queda clara la “esencia” de los objetos espirituales, a saber, tener un sentido y valor independiente de los sentimientos o necesidades en que puedan haberse originado¹⁷. No hay dos sustancias cartesianas, cuerpos extensos y almas pensantes, pero tenemos un nuevo dualismo: la vida espontánea conformada por los fenómenos orgánicos y la vida espiritual, fenómenos culturales originados en los orgánicos (Ibid.).

Hay cultura porque el sujeto viviente posee la función de pensar. Así, el universo se puebla de cosas pensadas que Platón confundió con *idoi* inmortales. La definición de cultura que propone Ortega para “salvar” a Europa de la agostada cultura platónico-racionalista es: “cultura es la trascendencia de ciertas funciones inmanentes a la vida”, o hechos subjetivos sometidos a leyes objetivas que poseen de suyo “la condición de amoldarse a un régimen transvital” (581). Si los fenómenos vitales demandan una nueva ciencia biológica general, los culturales piden una filosofía de la historia o, como prefiere decir, una “nueva

obstante, creo que la forma de rescatar a Ortega de la acusación de “biologicista” no es ocultar debajo de la alfombra ciertas expresiones como “las funciones espirituales son también funciones biológicas” (584); o “...mirada la vida desde fuera de sí misma, vemos que esas magníficas cosas [la verdad, el bien, la belleza y el resto de los ideales que constituyen el núcleo de una cultura] son solo pretextos que se crea la vitalidad para su propio uso” (602), sino afinar el análisis.

¹⁷ Ortega pone el ejemplo de la justicia. De entrada, surge en un organismo “que atiende a su propia conveniencia” lo que parece querer decir que es adaptativo en sentido darwiniano. Y añade: “Pero una vez que la justicia ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente” (582), valor que varía con las culturas. Substitúyase sentimiento por “instinto” y tendremos una “genealogía” de la cultura bastante nietzscheana.

disciplina científica” (565), la “metahistoria”, ya mencionada, que estudiaría los ritmos históricos de los objetos culturales a la luz de sus condicionamientos biológicos. Ortega sugiere dos: las edades y los sexos¹⁸. Los fenómenos culturales son históricos de suyo. La vida, en cuanto vida espiritual, se caracteriza por la cualidad de su historicidad. Y así el problema filosófico que hay que enfrentar es el dilema racionalismo /relativismo, pues ambos contribuyen a la “desorientación” de la cultura europea. El racionalismo, al declarar que la verdad es una y eterna, excluye a la vida y sus fenómenos como objetos culturales. Pero se cae en el relativismo cuando se reconoce sin más que la vida es cambio y devenir, por lo que cualquiera tesis que dictamine la historia estará sometida a revisión y a la pluralidad de opiniones. Cada tiempo tiene su verdad. La “escisión ejecutada en nuestra persona”, a la que aludimos antes, depende del dilema entre el racionalismo que postula la necesidad de una razón única y la misma para todo sujeto pensante y el relativismo que contempla los cambios de estados y sensibilidades a que está abocada la vida humana, de suyo histórica. Aunque no esté seguro de tener éxito, Ortega no rehúye el combate con este espinoso dilema que hoy, en pleno triunfo de los *cultural studies*, está lejos de haber sido resuelto. Una forma de asumir el problema es reconocer la dificultad: “el mundo se ha hecho a nuestros ojos más complejo y vasto. Empezamos a sospechar que la historia, la vida, ni puede ni «debe» ser regida por principios, como los libros matemáticos” (576).

Dicha superación solo tendrá éxito si los principios racionalistas son sustituidos por otro tipo de racionalidad porosa a la vida. Las culturas son plurales e históricas. La cultura racionalista moderna es una más. Ortega admite este pluralismo puesto de moda unos años antes por Spengler, aunque no se identifica con su método “morfológico”. Cree que una “metahistoria” que comprenda el funcionamiento interno de la historia tiene que basarse en algún tipo de necesidad. Sin tal no habría “ciencia”. Al platearse si es posible la profecía, responde sin dudar que sí, porque los fenómenos históricos como humanos que son tienen dos registros: el sentido cultural y un origen biológico. Y concluye que la “necesidad” que cohesionan y sistematiza la historia es una necesidad psicológica por ser “la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que

¹⁸ Hay épocas en que son los viejos los que ordenan la sociedad y otras en que la juventud selecciona valores y comportamientos. Lo mismo pasa con las épocas de dominio masculino o femenino. En 1927 dedicará dos artículos a explorar esta intuición. En un ensayo titulado “Dinámica del tiempo”, la segunda y tercera parte están dedicadas a “Juventud” y “¿Masculino, femenino?” (IV, 55 y ss.)

se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica” (569). Y añade a renglón seguido: “¿Con qué género de necesidad —física, matemática, lógica? Nada de esto: con una necesidad coordinada a éstas, pero específica: la necesidad psicológica. La vida humana es eminentemente vida psicológica.” (Ibid.)

4

A mi juicio, el centro de este libro está en su capítulo VI, titulado “Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan” (589 y ss.). La primera alude al gesto cultural que funda la filosofía griega y con ella la única cultura que ha tenido su núcleo de sentido en una filosofía, la ironía de Sócrates, que contrapone a la ironía que traen los nuevos tiempos, la ironía “irrespetuosa” de don Juan. Ironía es el gesto oblicuo que finge creer lo que declara, una negación. Por eso, el opuesto de ironía es espontaneidad, así como *cultura* se opone, en cierto sentido, a *vida*, aunque dependa de ella.¹⁹

Sócrates concibió su vida como “misión”, misión que consistió en sustituir lo espontáneo, que en Grecia era los mitos, o lo que Platón fija como “doxa”, por lo racional (590-591). Pero esa misión de Sócrates brotó de su sensibilidad: la razón socrática surge de aquella especial sensibilidad que Sócrates mostró en sus conversaciones con los atenienses: quería saber la verdad sobre la virtud... Pero la consolidación de su descubrimiento olvidó su origen: nuestro verdadero ser es la espontaneidad. Así, la cultura racionalista que engendra la ironía socrática falsea la vida y en el límite la destruye. Pero ese límite solo se ha llegado a tocar después de las exageraciones racionalistas de los últimos siglos, en que la ironía racional amenaza con destruir la religión, absorber el arte y la política, dimensiones de la cultura siempre abiertas a la espontaneidad (sentimientos), etc.

La enemiga de la vida ha sido la cultura racionalista: la reducción de lo vital a lo espiritual fue (es) el pecado de la modernidad, cuyo nombre específico es

¹⁹ El asunto de la ironía en Ortega es muy complejo desde que se ocupara de la ironía cervantina, a la que se refiere como “alcionismo”. En un texto tan temprano como *Renan* (1909) hace una descripción del concepto que aclara a la perfección el empleo que hace de él en TNT: “La cultura es siempre la negación de la naturaleza y como en el hombre a lo natural llamamos espontáneo, tendremos que definir la cultura como la negación de lo espontáneo, es decir, ironía” (I, 460). Véase Lasaga Medina, “Sobre una meditación que Ortega no escribió: el alcionismo de Cervantes” (2017).

“utopismo cultural”.²⁰ El utopismo es la presunción de que la realidad, las cosas, se van a comportar siempre como nuestras ideas, ignorar que lo real tiene una dimensión de resistencia, de opacidad, de “materialidad”, para usar un término de *Meditaciones del Quijote*, que no tolera las relaciones y combinaciones que el intelecto hace con ellas. El origen del utopismo puede muy bien residir en que la razón moderna tomó forma en su oposición a la teología cristiana: “A mediados del siglo XVIII el más allá divino se había evaporado” (599). Ciertamente, ¿pero estaba el europeo hecho a la idea de aceptar la contingencia, finitud y mortalidad que eso implicaba? ¿O trató de sustituir —como sugiere Ortega— unos valores trascendentes, los cristianos, por otros, pero sin admitir su inmanencia y caducidad: la eternidad por un progreso indefinido de un sujeto divinizado al que llamó “Humanidad”? Acaso la razón pura comenzó a ocupar el lugar que la teología medieval había reservado a Dios. Y aunque Kant fue muy cuidadoso en evitar dar el paso, sus seguidores no lo fueron tanto. Así, la cultura moderna se transforma en “culturalismo”, cultura que finge absolutos: “El culturalismo es un cristianismo sin Dios” (599). Ortega es de los que creen que la modernidad es una secularización del cristianismo.

El sentido decisivo que encierra la expresión “razón vital” consiste en reconocer que, puesto que la vida es el soporte de la razón y de la cultura que segrega, esta no debe dañar con sus normas y valores aquella realidad que la sostiene y la hace posible. A partir de esta posición ontológica —aunque Ortega preferirá decir “metafísica”, en el sentido de “filosofía primera”— que invierte las relaciones vida/cultura, en el resto del libro se argumenta de forma enérgica contra las ideas y valores de la modernidad, desde la perspectiva de la ironía de don Juan, de signo opuesto a la de Sócrates-Descartes. Pero no se pierda de vista que la ironía es una negación retórica y, por tanto, se apoya en el acto de juzgar, el cometido esencial de toda racionalidad.

En 1923, declara Ortega con cierta solemnidad que estamos viendo la línea en que termina el poder de la razón (592).

²⁰ El utopismo político, tan poderoso y destructivo desde el siglo XIX es, para Ortega, una consecuencia inevitable de esa utopía general que surge de la estructura de la razón pura. Ortega ya la criticó en un capítulo de la segunda parte de *España invertebrada*, “La magia del «debe ser»” (III, 486) que guarda relación estrecha con el segundo apéndice que publico junto con TNT, “El ocaso de las revoluciones”.

5

Si el sentido es la cualidad de los fenómenos del “espíritu” que permite al viviente conocer el mundo, comprender su circunstancia, el valor es la otra cualidad cuya función es orientar, incitar su comportamiento, su acción sobre el mundo. Así como los imperativos intelectuales tienen ahora que completarse con los imperativos vitales, buscando un equilibrio, y una compensación, la tarea filosófica de nuestro tiempo ha de consistir en descubrir los valores intrínsecos a la vida misma, que el pasado había ignorado sistemáticamente. Las dos religiones triunfadoras en Occidente y en Oriente, el cristianismo y el budismo, religiones ascéticas, tienen en común negar, condenar la vida y sus valores. Como la modernidad no transformó esa inclinación antivital, (valgan de ejemplo el rigorismo kantiano, la hipocresía del utilitarismo o el ascetismo del moralismo revolucionario), Ortega solo encuentra precedentes dignos de ser tenidos como precursores en Goethe y Nietzsche. La vida vale de suyo; no hay que buscarle ningún valor trascendente. Así, Ortega cita en nota la famosa sentencia del maestro Eckhart: “vivo para vivir” (603).

Ortega había publicado en *Revista de Occidente* un ensayo sobre la teoría de los valores de origen fenomenológico, aunque con una fuerte inclinación por la teoría de Scheler.²¹ Aquí hemos de ceñirnos a lo esencial: los valores son cualidades irreales que “solo se presentan a nuestra capacidad de estimar”, originados en un sentimiento,²² Lo relevante de los valores es que el acto de estimarlos discierne en ellos una jerarquía: “Esta extraña actividad de nuestro espíritu, que llamamos preferir, nos revela que los valores constituyen una rigurosa jerarquía de rangos fijos e inmutables” (596).

²¹ El mismo año apareció en *Revista de Occidente* “Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?” Después de que se recogiera en el vol. VII de las nuevas OC el discurso nunca pronunciado de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales, sabemos que tanto el citado artículo como las referencias a valores de TNT (VII “Valoraciones de la vida”, 594 y ss.) se basaban en un texto lleno de referencias a la literatura filosófica sobre valores que venía ya del neokantismo, aunque las influencias que se hacen notar más son los enfoques fenomenológicos, especialmente de Husserl y Scheler. Recientemente, la tesis doctoral de Noé Expósito, ya publicada parcialmente, *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico* (2021), ha insistido en la importancia de la teoría de los valores para configurar la ética de Ortega.

²² El acto de estimar, o preferir, que nos descubre el valor depende de un juicio pero se basa en una intuición que capta la “cualidad irreal” en el objeto.

Como vimos, la modernidad ignoró el hecho de que la cultura depende de la vida. Ortega recuerda a su lector, educado en los valores positivistas de décadas pasadas, que la ciencia, como la justicia o el bien, son ideales que no se cumplen en el tiempo porque sus encarnaciones concretas nunca responden a la perfección que reclama el ideal. La vida queda desvalorizada por la reclamación idealista: “El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente” (600). La inversión valorativa que propone Ortega contra la modernidad consiste en intuir los valores intrínsecos a la vida misma, descubrirlos y reclamarlos como base de una nueva sensibilidad.

Como ya dijimos, Ortega se apoya en Goethe, del que cita “cuando más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida”. Y remite a Nietzsche, al que declara “el sumo vidente” gracias a su distinción entre vida ascendente y vida descendente, etc. La contaminación del filósofo alemán, que en obras posteriores se atenuará notablemente, se hace sentir aquí en expresiones como: “Es urgente dar fin a la tradicional hipocresía, que finge no ver en ciertos individuos humanos (...) una magnífica gracia animal” (III, 604) O: “Un buen griego, un buen romano están más cerca de la desnudez zoológica que un cristiano o un «progresista» de nuestro días” (605). Se le entiende todo, pero no hay que sobreentender. No habla sino de un cambio cultural que ponga de nuevo en valor las cualidades del cuerpo, la salud, la gracia, el goce de nuestros sentidos, la sensualidad, etc.

En cualquier caso, Ortega no fundó una ética sobre este elogio de las virtudes del cuerpo, un hedonismo más, cuyo énfasis hay que interpretar como compensatorio de los siglos de moral ascética cristiano-burguesa. Aquí Ortega no se aparta del modelo ético que había sugerido en ensayos anteriores²³, en los que reclama un componente subjetivo, la ilusión, contra el deber racional, junto con otro objetivo: el esfuerzo por ejecutar algún tipo de ideal capaz de dar plenitud a nuestra vida, a lo que se refiere el imperativo de “lealtad con nosotros mismos” (587), como complemento de los imperativos “objetivos” que nos impone la sociedad en la que vivimos. Cabe decir que la “nueva” moral que sugiere Ortega en estas páginas podría describirse como una moral inspirada en un Nietzsche

²³ Por ejemplo, encontramos la idea clave de “lealtad consigo mismo” prefigurada en la expresión “fidelidad para con nosotros mismos” en “Muerte y resurrección”, recogido en *El Espectador II* (1917).

corregido por la medida mediterránea, más precisamente, por la prudencia aristotélica, aludida en la figura del Arquero.²⁴

La primera mitad de los “felices” veinte²⁵ pareció apuntar a que la grave crisis de la guerra fue de crecimiento, de limpieza de todo “lo viejo”. Así parece interpretarlo Ortega en el capítulo que dedica a analizar los “nuevos síntomas” que ve dibujarse para el mañana. La alegría es contagiosa, pero tiene que estar justificada, pues no depende de la sinceridad del sentimiento, sino de las “condiciones objetivas” de la circunstancia histórica. Se reactivó el mito del hombre nuevo, curiosamente con una doble orientación, hacia la izquierda por el éxito extraordinario de la Revolución bolchevique²⁶ y hacia la derecha con el fascismo italiano. Extrañamente, Ortega que llevó a cabo un duro enjuiciamiento de todo

²⁴ Para un desarrollo de las ideas éticas de Ortega, véase Lasaga Medina, *Figuras de la vida buena* (2006).

²⁵ Recuérdese que España no participó en la guerra mundial y que se benefició de un fuerte crecimiento económico. *El Sol* publicó un cuestionario titulado “Una exploración psicológica. Qué piensan los jóvenes” el 25 de octubre de 1929, a los seis años de aparecido TNT. La encuesta no estaba diseñada a base de preguntas sino que se ofrecía a los encuestados ocho conceptos sobre los que debían dar sus impresiones, lo que su sensibilidad les dictara, aunque los redactores incluían en el texto de la convocatoria “múltiples sugerencias”, “encaminadas a orientar la aportación de los participantes”. Los conceptos sobre los que deberían escribir fueron los siguientes: La vida; 1929; España; La cultura; Amor; Deporte; Política; Trabajo. Juan F. Fuentes, autor de un libro sobre la encuesta, publicado recientemente, no informa sobre si Ortega intervino en la selección de conceptos, aunque sí, ampliamente, de la importancia del filósofo en los asuntos del diario; pero seguro que quien lo hiciera, tenía a la vista la producción “vitalista” del filósofo. Baste observar que el primero y acaso principal concepto de la lista era justamente el de Vida, cuya orientación no deja lugar a dudas sobre la presencia de la filosofía racio-vitalista en los términos que se proponían para matizar el amplísimo concepto: “vida como goce, dolor, juego o misión”. El acierto por parte del profesor Fuentes de rescatar la encuesta y, sobre todo, de investigar las biografías de casi todos los participantes es notable, no solo por el interés intrínseco de las vidas contadas, sino porque la fecha en que se lleva a cabo la encuesta le permite mostrar, primero, el estado de ánimo de aquella juventud —la mayoría de los encuestados tenían entre 21 y 28 años— absolutamente entusiasmada ante un futuro que sentían como abierto, muy abierto; pero también, al mismo tiempo, el cambio de clima anímico y moral que iba a llegar a cuenta de las turbulencias político-sociales que poco después comenzaron a formarse en el horizonte. “Hay una fe ciega en el futuro, un desprecio olímpico hacia las generaciones anteriores y una sensación arrebatadora de haber nacido en una época sin parangón en la historia”. Una estudiante de derecho dice: “...si me hubieran pedido mi opinión no habría deseado nacer en ninguna época anterior” (véase Fuentes, 2022: 44-45; 49).

²⁶ Exito no azaroso sino inducido por decisiones de Partido Bolchevique: “La tercera internacional o Komintern fue desde el principio un instrumento para la acción exterior soviética. Su tercer congreso, celebrado en 1921, resolvió que el primer deber de todos los partidos comunistas era apoyar sin reservas a la Rusia de los soviets” (véase Castro Alfin, 2022: 13).

pensamiento utópico, menciona a cierto “hombre nuevo” que viene de la mano del triunfo de las nuevas valoraciones de la vida (III, 610). Todos esos nuevos valores nacidos de la vitalidad como valiosa de suyo significan un “nuevo modo de sentir la existencia” que Ortega conceptúa como “el sentido deportivo y festivo de la vida” (608).²⁷ *Nosotros* sabemos que se equivocó, como se equivocó al sentir como valores en alza la puerilización de la vida, el culto al cuerpo, el crecimiento del espíritu cosmopolita, el triunfo de la juventud y, sobre todo, el pronóstico de que ésta se desinteresaba de la política. Pudo parecerlo, pero en los años treinta se instaló en Europa un clima de convivencia que como mínimo habría que describir como bronco y áspero basado, precisamente, en una polarización política que favoreció la eclosión de los movimientos totalitarios. Poco después, Ortega lo diagnosticará como el resultado de la intervención del *hombre-masa* en política.

El libro termina con un capítulo dedicado a “la doctrina del punto de vista”, profundización en su teoría del conocimiento perspectivista, ya pensada en *Meditaciones del Quijote* y en “Verdad y perspectiva”, (1916), que cumple aquí la importante función del enfrentar la antinomia entre relativismo y racionalismo, formulada al principio del libro. Lo real se nos da como “perspectiva”. Cada viviente, situado en un punto y en una hora del mundo, accede a un sector de éste. Ortega subraya que la visión que le proporciona a cada cual su punto de vista es real, no subjetiva; real pero parcial. Que es real quiere decir que la perspectiva es la forma específica en que se organiza la circunstancia; que es parcial, implica que el problema de la verdad exige una composición de perspectivas sucesivas con otros puntos de vista: “La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización” (613).

Ortega quiere dejar claro que el idealismo cometió el error de dar por buena la hipótesis de que cabe un punto de vista absoluto sobre el mundo. “El punto de vista absoluto no existe” y el punto de vista abstracto solo proporciona abstracciones. La novedad que trae la razón vital frente a la razón pura reside en que aquella hace explícita la perspectiva vital en la que se originan estas tesis.

²⁷ Es importante no confundir ese “espíritu festivo y deportivo de la vida” con el programa ético basado en la idea de “esfuerzo deportivo”. Ortega contrapone el trabajo, la virtud y modo de existencia sacralizada por el siglo XIX, basado en la necesidad, a ese otro tipo de esfuerzo, el deporte, que no se hace por imposición de la necesidad, sino libremente como ejercicio de la “propia potencia vital” (609).

Descontar el punto de vista, reconociendo así sus límites, es justamente evitar la falsa objetividad que se arrogaba la razón pura y superar el relativismo, pues lo captado es real y por tanto verdadero.²⁸

6

La perspectiva utópica es falsa por inexistente: su punto de vista estaría en un futuro irrealizable. Ortega no desaprovechó la ocasión para recordar una vez más que la razón pura impuso, en política, ideales demasiado exigentes para que la vida histórica pudiera satisfacerlos, condenando así las revoluciones al fracaso o a su reforma. De los dos apéndices con que acompañó el texto principal, dedicó uno a diagnosticar “El ocaso de las revoluciones” (619 y ss.). Los sucesos que se desencadenaron en los años treinta hasta confluir en la Guerra Civil Española y en la Segunda Guerra Mundial podrían interpretarse como una refutación de su pronóstico. Pero si no confundimos revueltas y rebeliones, golpes de Estado, movimientos revolucionarios con el modelo histórico de revolución que Ortega tiene en mente, es posible que los acontecimientos históricos no le quiten toda la razón.

El otro apéndice está dedicado a exponer “El sentido histórico de la teoría de Einstein” (I642 y ss.). Recoge en él las interpretaciones que la “nueva” ciencia ofrece a su filosofía de la vida, en este caso confirmando que en el universo no existe el punto de vista absoluto que había fingido Newton.

Por medio de esos apéndices, *El tema* se abre a su continuidad en una serie de textos, dispuesto como matizaciones, ampliaciones o correcciones de sus ideas centrales. Sin ser exhaustivos, mencionemos en primer lugar “Ni vitalismo ni racionalismo” (1924), en que Ortega precisa el sentido de su “racio-vitalismo” para distinguirlo enérgicamente de los “vitalismos” que surgieron ya en los últimos años del siglo XIX, (Nietzsche, Bergson, Unamuno, etc.), ofreciendo allí uno de los mejores resúmenes del programa de su filosofía, que cito en nota²⁹.

²⁸ Javier San Martín (2013: 56-57) ha defendido el concepto de perspectiva, desde un enfoque fenomenológico, en efecto, el perspectivismo no incurre en relativismo porque el punto de vista del sujeto tiene que acomodarse a la “naturaleza” del objeto.

²⁹ “La filosofía que no acepta más modo de conocimiento teorético que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte, pasan a ocupar un primer plano las

La filosofía de la historia incoada en la teoría de las generaciones obtiene precisión y profundidad al formular, por un lado, la teoría de los “ámbitos culturales” que atribuye al etnólogo León Frobenius, que comenta en dos textos muy relacionados entre sí, “Las Atlántidas” y “El sentido histórico”³⁰. Se propone en ellos corregir el relativismo en el que incurre el etnólogo junto con Spengler al confundir el hecho empírico de la pluralidad de culturas con el problema filosófico de la cultura, que es el problema de la verdad, del bien, de la belleza. En su esfuerzo por evitar dicho relativismo cultural, Ortega propone, por primera vez, el concepto de “razón histórica” sugiriendo que las propias categorías del pensamiento filosófico son históricas no universales y eternas, sin que ello contamine de relatividad sus objetos: “El descubrimiento de una verdad, es siempre un suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica. La Historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica, como la física no es naturaleza sino, por el contrario, ensayo de dominar la materia” (III, 772).

Estamos aún lejos de la razón histórica tal y como la formula en textos como *En torno a Galileo* o *Historia como sistema* pero Ortega ha dado ya con la vía que le va a permitir ajustar el concepto de vida como ámbito de manifestación de lo real. Poco después inicia su relectura de los textos hegelianos de filosofía de la historia y remite la resolución de los problemas del sentido de la cultura y de la

cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes (III, 717).

³⁰ La pregunta decisiva que hoy, según Ortega, tiene que hacerse la Historia es ¿cuál es el verdadero «individuo» histórico? (III, 758). La respuesta, en la estela de Frobenius y Spengler, es que el sujeto histórico son las culturas como totalidades, como organismos complejos. La generación pasa a así a tener un papel menos protagonista: es solo el ingrediente que justifica el ritmo de los cambios dentro del “ser” de una cultura. Pero Ortega critica a ambos autores porque incurren en relativismo, como ya señalé anteriormente: “La obra de Spengler se estrangula a sí misma no advirtiendo que mostrar la relatividad de las culturas —de los hechos humanos históricos— es hacer faena absoluta. La Historia al reconocer la relatividad de las formas humanas inicia una forma exenta de relatividad” (III, 772). Pero no solo Spengler. Da la impresión de que las grandes miradas sobre la historia universal, incluida la de Hegel, incurren en lo que hoy damos en llamar “eurocentrismo”: lo acontecido con “la ciencia histórica europea durante tres siglos” es que “ha pretendido deliberadamente tomar un punto de vista universal, pero, en rigor, no ha fabricado sino historia europea” (III, 765). Y pocas líneas después pronostica que “si hasta el presente la «historia universal» había padecido un exceso de concentración en un punto de gravitación único, hacia el cual se hacían converger todos los procesos de la existencia humana —el punto de vista europeo—, durante una generación, cuando menos, se elaborará una historia universal policéntrica, y el horizonte total se obtendrá por mera yuxtaposición de horizontes parciales (III, 766).

superación de relativismo e idealismo a una “nuova scienza” que llama “historiología”, olvidándose ya de la “biología general” en la que tanto confió.

7

TNT fue reseñado en el nº 2 de *Revista de Occidente* por Manuel García Morente y aún en 2001 Eugenio Trías escribía en la misma revista sobre la actualidad de Ortega aludiendo al *Tema*. El libro tuvo repercusión fuera de España. La revista argentina *Inicial* lo reseñó muy pronto y cuando se editó en EE. UU. fue comentado por el *New York Times*.³¹ En 1928 estaba traducido al alemán por una editorial suiza gracias a los buenos oficios de Helene Weyl, que se convertiría desde entonces en su traductora, amiga y confidente.³² El volumen que contenía, además de TNT, otros ensayos de años cercanos como *La deshumanización del arte* (1925) tuvo una buena recepción en el mundo académico germano, como indica el hecho de que se hiciera una segunda edición a los pocos años y que hacia 1933 el editor suizo le solicitara permiso para reeditar el volumen. Ortega aplazó la publicación mientras escribía un “Prólogo para alemanes”, pero finalmente decidió prohibir la reedición y la publicación del prólogo, que ya estaba traducido al alemán, quedando inédito hasta después de la muerte del filósofo.³³ Más relevante es el ensayo de antropología filosófica, “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), que apareció en *El Espectador V*, que venía a dar soporte, casi de filosofía primera, a la razón vital proyectada en TNT.

³¹ Review of “The modern Theme”, NYT, 28 de enero, 1933, p. 2. La reseña apareció sin firma.

³² La correspondencia entre Ortega y Weyl fue editada y traducida hace unos años por Gesine Maertens en Biblioteca Nueva (2008). La mencionada versión alemana con el TNT se publicó con el título *Die Aufgabe unserer Zeit*, prólogo de Ernst Robert Curtius, y traducción de Helene Weyl para la editorial Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, Dr. H. Girsberger & Cie, Zürich, 1928. Según hemos sabido recientemente, dicha edición llegó a manos de Heidegger, enviada por una discípula suya, Elisabeth Blochmann. Véase la carta que le dirige Heidegger, editada en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense, Madrid, 40(3) 2023: 627-633.

³³ Las razones son bien conocidas. La matanza de la llamada “noche de los cuchillos largos” le resultó a Ortega inadmisibles: en la Nota preliminar a la edición de OC 1983, vol. VIII, Paulino Garagorri copia las siguientes palabras tomadas de un texto inédito: «En un prólogo que escribí para mis traducciones en alemán, y que desde entonces y ya traducido por Helene Weyl obra en los archivos de mi editor germánico —la Deutsche Verlags-Anstalt—, expongo esa doctrina, pero los sucesos de Múnich en 1934 me repugnaron tanto que telegrafíe prohibiendo su publicación».

El propio Ortega se refirió a TNT como el libro que contenía su filosofía³⁴. Pero no fue por mucho tiempo, pues a partir de 1929-30, Ortega es consciente de que la salida de la modernidad idealista no se puede lograr de la mano de una ciencia sino abandonando el nivel de radicalidad del discurso científico por otro más radical aún, el propio de una filosofía primera que proceda a comprender “lo que hay” desde un saber sin supuestos. Poco después someterá la filosofía de los 20 –sin mencionar su *Tema*— a una crítica radical: todo el idealismo era en última instancia “naturalismo” heredado de los presupuestos de la filosofía griega, nunca revisados suficientemente.³⁵

Pero TNT sirvió de soporte conceptual para la importante tarea de pensar el presente en aquellos años tan complejos y evanescentes. *La deshumanización* amplía las pocas páginas que dedica al cambio de sensibilidad estética, haciendo una radiografía del “arte nuevo”, es decir, de las vanguardias históricas que ya habían tomado carta de ciudadanía en toda Europa.

En los primeros años, Ortega se refiere al *Tema* para destacar su diagnóstico sobre el cambio de sensibilidad, que ve confirmada por los hechos. En “Carta a un joven argentino” (1924) subraya el tono alegre de las ocupaciones del tiempo nuevo en contraste con las de los burgueses del xix y repite su impresión de estrenar valores: “Parece como si Europa se entregara a una salvadora puerilidad” (II, 471). En ese mismo 1924 nuestro autor haya aún valiosos los temas relacionados

³⁴ En el primer texto que Gaos dedicó a Ortega después de la guerra y de la separación del maestro escribe: “Creo incluso haberme adelantado en ella [en su interpretación] parcialmente al propio Ortega. Recuerdo una conversación en que al decirle yo que su filosofía estaba en *Meditaciones*, me replicó que donde estaba era en *El Tema*, pero le repliqué a mi vez y debí de contribuir a hacérselo pensar” (Gaos, 2013: 65). El lugar más claro en que Ortega hace la genealogía de su filosofía, postergando TNT en beneficio de *Meditaciones del Quijote*, es en el “Prólogo a una edición de Obras” (1932) y en “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932).

³⁵ “El eleatismo fue la intelectualización radical del ser (...) Lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos y los tapa ante nuestra mente, no son los atributos secundarios de las cosas, de la *res*, sino la idea misma de *res* fundada en el ser idéntico y, porque idéntico, fijo, estático, previo y dado. Donde ese sutil atributo perdure sigue habiendo naturalismo, ser invariable. El naturalismo es, en su raíz, intelectualismo (= proyección sobre lo real del modo de ser peculiar de los conceptos” (VI, 62). Ortega extiende su crítica a la razón físico-matemática y a las filosofías del espíritu, pero curiosamente no menciona su búsqueda, en TNT, de una ciencia fundamentadora de todas las demás disciplinas del conocimiento del hombre y de la cultura, en suma, de la vida, una Biología general (603) o racional: esta ciencia de la vida, el *logos* del *bíos* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la lógica, y, claro está, la física y la biología tradicional o ciencia de los cuerpos organizados (nota 1, 579).

con los ritmos biológicos de la historia y el cambio en “la sensibilidad colectiva” (III, 870). En 1931-1932 aparece un registro nuevo. En su polémica con aquellos que le acusan de repetir ideas alemanas y especialmente del Heidegger de *Ser y tiempo*, reclama su prioridad al haber pensado unidas, razón y vida, lo que significaría haber llevado a la filosofía al mismo nivel que el establecido por Heidegger con su *Dasein*.³⁶

En el inicio del *Prólogo para alemanes* se refiere lógicamente a TNT y a sus dos ediciones agotadas en pocos años. Después hace esporádicas referencias a su libro, siempre, después de 1930, en el sentido de que en él identificó correctamente el “tema” de la época como la exigencia de pensar la salida del idealismo o intelectualismo de la razón pura. Hay que darle la razón en que en eso acertó, como acertó al señalar que el gran peligro de abandonar el reducto de la razón pura era el relativismo, puesta en cuestión de la búsqueda de la verdad, pero reconociendo que la verdad y el resto de las creaciones culturales tienen que contar con la vida, que en definitiva es contar con lo real, pues surge de ella. Lo que cambió, sin embargo, es el sentido último que Ortega dio al concepto “vida” que en TNT sigue aún envuelta, como “fenómeno biológico”, en el naturalismo y en el psicologismo, mientras que después de las lecciones finales de *¿Qué es filosofía?* pasa a ser ya, sin ambigüedad alguna, vida humana como realidad, ámbito de aparición o manifestación de todo cuanto hay, constituyéndose así como el nuevo comienzo de un programa filosófico que dejaba definitivamente atrás el idealismo del siglo XIX.

La recepción de TNT por la crítica filosófica coincide en considerarlo como uno de los libros importantes de Ortega. Marías le dedica unas páginas en *Ortega*^{**} *Las trayectorias*, Rodríguez Huéscar le presta atención en su pormenorizado estudio sobre la perspectiva, Ferrater considera que con TNT se alcanza la tercera fase de su filosofía, Granell redactó un extenso prólogo para la edición que

³⁶ Véase el curso de 1931, “¿Qué es conocimiento? (Trozos de un curso)”, que permaneció inédito (IV, 590 nota). Más relevancia tiene la larga nota que colgó en “Pidiendo un Goethe desde dentro” en donde discute expresamente la prioridad sobre Heidegger, que habría pasado desapercibida, incluso a sus más cercanos discípulos, que no habrían reparado en el significado del programa de TNT: “Yo he publicado un libro en 1923 que con cierta solemnidad —tal vez la madurez de mi existencia me invitaría hoy a no emplearla— se titula *El tema de nuestro tiempo*; en ese libro, con no menos solemnidad, se declara que el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a «razón vital». ¿Ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de esa frase, sino simplemente entender su significación? (V, 128).

Austral hizo del libro, Cerezo en su primer libro sobre Ortega le dedica unas páginas y, como hemos citado, Javier San Martín estudió la relación entre este desarrollo de la filosofía orteguiana y la matriz fenomenológica, en cuyo interior continuaba Ortega filosofando.³⁷

El punto de discusión respecto del significado de TNT en el conjunto de su filosofía oscila entre los que subrayan la continuidad y los que incidimos en que hay cierta ruptura en el sentido último que Ortega atribuye a “vida” en su filosofía de los años veinte y en la de la “Segunda Navegación”. Salto o ruptura hay, al menos porque se elimina la ambigüedad bio-psicológica que envuelve al término o en la forma en que se resuelve las relaciones entre vida y cultura, valores vitales e intelectuales: “cultura es solo una cierta dirección en el cultivo de esas potencias animales” (604). Ortega cree que puede remontar hasta la vida desnuda (de cultura), la vida como proto-fenómeno, lo que implica creer que la vida misma tiene “punto de vista” y que él mismo lo ha descubierto. Pero solo el yo humano, contingente y finito, tiene punto de vista.

Por otro lado, sin TNT, Ortega no habría llegado a postular la historicidad nuclear de nuestra vida ni a profundizar en una filosofía de la historia que le abriría las puertas de su metafísica de la vida humana; ni a ahondar en los fenómenos del tiempo que, una vez disuelto el espejismo inicial del “espíritu festival” le permitió descubrir el feo rostro de la época que se ocultaba tras la máscara de la jovialidad pueril y deportiva. Para entonces, un lustro después de aparecer TNT, ya estaba en marcha un segundo diagnóstico, de signo opuesto al anterior, que terminó llegando a sus lectores con el título de *La rebelión de las masas*.

³⁷ Véase Marías (1983: 166 y ss.); Rodríguez Huéscar (1966); Ferrater Mora (1973); Granell (1988); Cerezo (1984); San Martín (2013). El monumental estudio de J. L. Villacañas sobre Ortega, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española* dedica un capítulo al TNT, Véase Villacañas, (2023: 445 y ss).

Bibliografía

- CASTRO ALFÍN, Demetrio (ed.) (2022). *El año «infausto». España en 1921*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla (Colección Historia, n.º 385).
- CEREZO, Pedro (1984). *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel
- DOMÍNGUEZ MICHAEL, Christopher (2022). 1922: El año I de Ulises. *Letras libres*, 244.
- EXPÓSITO ROPERO, Noé (2021). *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*. Madrid: UNED.
- FERNÁNDEZ ALZAMORA, Manuel (2006). *La generación del 14. Una aventura intelectual*. Madrid: Siglo XXI.
- FERRATER MORA, José: (1973). *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral.
- FUENTES, Juan Francisco (2022). *La generación perdida. Una encuesta sobre la juventud de 1929*. Madrid: Taurus.
- GAOS, José (2013). *Los pasos perdidos. Ensayos sobre Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación Ortega-Marañón. Edición de José Lasaga.
- GRANELL, Manuel (1988): “Introducción”. En José Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Austral, 9-56.
- LASAGA MEDINA, José (1991). Don Juan o el héroe del esfuerzo inútil: sobre el Don Juan de Ortega y Gasset. *Revista de Occidente*, 120, 29-44.
- LASAGA MEDINA, José (2006). *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma.
- LASAGA MEDINA, José (2017). Sobre una meditación que Ortega no escribió: el alcionismo de Cervantes. *Rocinante*, 10.
- LEVEQUE, Jean C. (ed.) (2023). Carta de Heidegger a Blochmann. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40(3), 627-633.
- MARÍAS, Julián (1983). *Ortega***. *Las trayectorias*. Madrid: Alianza.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1966). *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente.
- SAN MARTÍN, Javier (2013). La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a Tema de nuestro tiempo. En: Javier Zamora (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 47-68.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José L. (2023) *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.

Recibido 26-10-2023

Aceptado 22-11-2023