

El tema de nuestro tiempo en la obra de Ortega y Gasset. A los cien años de su publicación

Javier San Martín

ORCID: 0000-0003-4786-6605

Resumen

El artículo, texto de mi participación en el Congreso "El tema de nuestro tiempo. Su recepción académica actual", incluye parte de una intervención con motivo del 80.º aniversario de su publicación en 2003, sobre todo teniendo en cuenta los cambios para la tercera edición de 1934 y la posición del libro en la filosofía de Ortega. En los dos primeros apartados insisto en este punto; el primero consiste en una reflexión desde la conversación de Ortega con Gaos sobre el lugar de este libro en la filosofía del maestro. En el segundo, teniendo en cuenta las nuevas publicaciones inéditas respecto al curso del que proviene este texto, insisto en la posición de Ortega en relación con la fenomenología; para ello, comento dos pequeños textos del libro que nos dan claves decisivas y cuyo alcance suele ser malinterpretado o pasado por alto. En el tercer apartado, me centro en los cambios que Ortega introduce en este libro para la tercera edición de 1934. En el cuarto, reviso brevemente la filosofía de la historia y la evolución cultural en Ortega. Después, aludo a algunas tesis concretas sobre esa historia que aparecen en *Meditaciones del Quijote* y que continúan en *El tema de nuestro tiempo*. Y, por fin, el quinto se centra en la ambigüedad, sobre todo, del concepto de cultura en esta obra.

Palabras clave

Ortega y Gasset, fenomenología, evolución de su filosofía, vida biográfica, cultura, razón

Abstract

The article is the text of my participation in the conference "El tema de nuestro tiempo. Su recepción académica actual", including part of a speech on the occasion of the 80th anniversary of its publication in 2003, especially taking into account the changes for the third edition of 1934 and the position of the book in Ortega's philosophy. In the first two sections, I insist on this point; the first one is a reflection from Ortega's conversation with Gaos on the place of this book in the philosophy of the master. In the second one, starting from the new unpublished publications regarding the lectures from which this text comes, I insist on Ortega's position in relation to phenomenology; to do so, I comment on two small texts of the book that give us decisive clues and whose scope is often misunderstood or overlooked. In the third section, I focus on the changes for the third edition of 1934. In the fourth, I briefly review Ortega's philosophy of history and cultural evolution. Then I allude to some specific theses on this history that appear in *Meditaciones del Quijote* and that continue in *El tema de nuestro tiempo*. And, finally, the fifth explain the ambiguity of the concept of culture in this book.

Keywords

Ortega y Gasset, phenomenology, evolution of his philosophy, biographical life, culture, reason

El presente trabajo tiene como punto de partida mi intervención en la mesa redonda que organicé en el Congreso Internacional que tuvo lugar en la Fundación Ortega-Marañón en Madrid en octubre de 2023 para hacerse cargo de la recepción académica de la obra de Ortega. La mesa estaba orientada fundamentalmente desde la importancia del movimiento fenomenológico para entender esa obra, a diferencia de otras mesas que se fijaban en otros aspectos o en otras influencias. La mesa, por sí misma, mostraba la importancia de esta visión de Ortega en la actualidad. Algunas ponencias

Cómo citar este artículo:

San Martín, J. (2025). "El tema de nuestro tiempo" en la obra de Ortega y Gasset. A los cien años de su publicación. *Revista de Estudios Orteguianos*, (50), 89-111.
<https://doi.org/10.63487/reo.147>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

del congreso merecieron el honor de ser publicadas en la *Revista de Estudios Orteguianos* de la primavera siguiente¹, a diferencia de las intervenciones de la mesa que yo organicé, que no tuvo ninguna sugerencia de publicación².

Como es usual en una mesa redonda, las intervenciones no pasaron de unas siete u ocho páginas, por lo que se nos ha pedido ampliarlas hasta la extensión usual de una revista. Tengo que decir que mi intervención era, al menos, la tercera sobre *El tema de nuestro tiempo* (en adelante, TNT). La primera fue en noviembre de 2003, a los 80 años de este libro³. La segunda, mi participación en la *Guía Comares de Ortega y Gasset*⁴. En la primera analicé los cambios que se dan en la tercera edición del libro según se consignan en la edición crítica de Domingo Hernández⁵, lo que nos permitió en aquel momento leer el texto original de la primera edición. Lo que escribí y leí en 2003 permaneció inédito. Pero lo de Comares no; y apenas he visto reflejado nada de lo que ahí digo en publicaciones posteriores que comentan después⁶ el TNT, por lo que creo que debo insistir en este momento en algunos aspectos que ya toqué en esa *Guía*. En ambas intervenciones aludo al paradigma fenomenológico presente en TNT, al margen de que el fundador de la fenomenología no aparezca citado.

Así, para redondear mi última participación añado algunos desarrollos de mi primera inédita. Como uno de los puntos fundamentales del encuentro, que retomo en este artículo, es el lugar de TNT en la obra de Ortega, en los dos primeros apartados insistiré en este punto; en el primero, expondré una reflexión desde la conversación de Ortega con Gaos sobre el lugar de TNT en la filosofía del maestro. En el segundo, teniendo en cuenta las nuevas publicaciones inéditas respecto al curso del que proviene el texto cuya publicación estamos celebrando, insistiré en la posición de Ortega respecto a la fenomenología; para ello comentaré dos pequeños textos del libro que nos dan claves decisivas y cuyo alcance suele ser ignorado o pasado por alto. En el tercer apartado citaré y añadiré un comentario a los importantes cambios que Ortega introduce en este libro con motivo de la tercera edición de 1934. En el cuarto recuperaré un tema, también de mi intervención de 2003, sobre la filosofía de la historia y la

¹ En concreto en el número 48, en el que se publicaron varias de las ponencias.

² Aprovecho para agradecer a Ignacio Blanco la posibilidad que nos ha ofrecido de publicar estos textos en este momento.

³ El evento fue un curso organizado por la Fundación Ortega y la Complutense, en la Casa de la Panadería del Ayuntamiento de Madrid en la Plaza Mayor en noviembre de 2003.

⁴ Edición de Javier ZAMORA BONILLA (Granada: Editorial Comares, 2013). Mi contribución se tituló “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*”, pp. 47-68.

⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Edición de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ. Madrid: Tecnos, 2002.

⁶ Solo he encontrado alguna referencia en el artículo de José LASAGA de 2023, “Cien años de *El tema de nuestro tiempo*: un horizonte muy abierto”, *Investigaciones fenomenológicas*, 20, 2023, pp. 93-115.

evolución cultural en Ortega. Luego aludiré a algunas tesis evolucionistas que aparecen en *Meditaciones del Quijote* y que continúan en TNT, aunque en este libro de un modo problemático. Y, por fin, el quinto apartado se centrará en un aspecto que trato en la publicación de Comares: la ambigüedad, en TNT, de los conceptos de vida y cultura, deteniéndome sobre todo en este. Para ello me quedaré en el capítulo V y VI, en los que llegaré a la conclusión más importante, de por qué TNT es un texto que nos interpela, no desde su excelencia y ambigüedad, sino porque en él hay importantes pensamientos que reivindicar, a pesar de lo que dice Ortega en el “Prólogo para alemanes”, que es un libro que “no estimo como tal libro”. Y con esto paso a TNT.

1. Dos notas sobre *El tema de nuestro tiempo*

TNT, a pesar de ser un libro muy conocido⁷, es un libro complejo, un libro ante el que, personalmente, siempre sentí “respeto” debido a la dificultad que para mí entrañaba. Mi intención aquí no es otra que dar unos apuntes de lectura, centrándome en algunos datos que pueden tener cierta relevancia, partiendo del convencimiento de que es un libro difícil, pero de gran valor, porque en él aparecen por primera vez ciertas ideas que Ortega sólo desarrollará en los años siguientes.

Quiero empezar subrayando dos notas fundamentales que afectan a este libro. La primera se refiere a los cambios que Ortega introduce en la tercera edición, que sale en 1934. La importancia de esos cambios es suma, pues se pasa de un concepto de vida y, por tanto, de lo que de él depende, que está claramente instalado en el campo de un vitalismo nietzscheano, a un concepto biográfico hermenéutico-fenomenológico. De estos cambios no supimos de modo global hasta la edición crítica que ya he citado. El cambio es fundamental y denota el giro que Ortega da después de leer a Heidegger, si bien el propio Gaos asegura que también Ortega estaba en el camino de descubrir esa nueva noción de vida.

La otra nota se refiere a la conversación con Gaos. Uno de los rasgos más impactantes de TNT es la seguridad con la que Ortega afirma que se puede vaticinar el futuro⁸; el futuro no está determinado en sus rasgos concretos, pero

⁷ En la Universidad de Santiago, en la que inicié mi actividad docente el curso 1972/73, los alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras, para los exámenes en la asignatura Historia de los Sistemas Filosóficos, tenían que leer este libro, desgraciadamente sin haber recibido ninguna explicación previa sobre la filosofía de Ortega.

⁸ Cfr. Lasaga, 2023: 102, donde la atribuye a la necesidad que muestra la historia, lo que permite formular una *metahistoria*. Por mi parte añado que esta noción es una de las más importantes de Ortega porque de ella procede la *historiología*, de la que hablará unos años después, y esta no es sino la ciencia a priori que todas las ciencias humanas suponen y que, en realidad, no será sino la metafísica de la vida humana, que constituirá el tema fundamental del Ortega posterior a 1929.

sí en su estructura básica; y basta analizar con precisión el presente en todos sus términos y, sobre todo, en los que barrunta la minoría selecta, es decir, los intelectuales auténticos, para poder predecir el futuro. Este hecho le llevó a Gaos, ya en México, a emprender un estudio de envergadura sobre la profecía en Ortega. Pues bien, en ese texto hay un relato sobre una conversación de Gaos y Ortega decisiva para interpretar TNT y su envejecimiento, ese “si bien no estimo el libro como tal libro”, que Ortega anuncia en el “Prólogo para alemanes”.

Fue José Lasaga quien me informó de este relato de José Gaos, que luego ya pude leer directamente: Gaos comenta una conversación con Ortega en la que discuten sobre en qué libro está la filosofía de Ortega, si en *Meditaciones del Quijote* o en *El tema de nuestro tiempo*; aquel le decía a este que su filosofía estaba más en *Meditaciones del Quijote*, pero Ortega aseguraba que residía en TNT: “Recuerdo una conversación en que al decirle yo que su filosofía estaba ya en *Meditaciones*, me replicó que donde estaba era en el *Tema*, pero le repliqué a mi vez y debí de contribuir a hacérselo pensar”⁹. No podemos datar de cuándo es esta conversación, en todo caso debe de ser de cuando Gaos se ha incorporado a la Universidad de Madrid, por tanto, en el año 1933, aunque tampoco es muy plausible que no hablara con Ortega antes; de todos modos, tuvo que ser antes de 1934, año en el que Ortega emite un juicio sobre su libro.

Este juicio constituiría una segunda nota que quiero considerar; según Ortega, se trata de un libro del que dice que ya no lo estima como libro¹⁰. A mí me parece un dato muy relevante que, a una altura determinada de su vida, ya con cincuenta años, exprese esa opinión sobre su libro. Y no es que debamos ser fieles a los datos autobiográficos que Ortega da, pero en este caso confluyen algunas circunstancias significativas, que dan a esa afirmación de Ortega cierta relevancia. En efecto, Ortega asegura esa falta de estima en 1934,

⁹ José GAOS, *Los pasos perdidos. Ensayos sobre Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación Ortega-Marañón, 2013, p. 65, n. 4. También en Gaos, 1992: 50. El texto de Gaos proviene de su amplio trabajo sobre las profecías, que abre el libro que Gaos dedicó a Ortega a poco de morir. Está hablando Gaos de que le “parece que Heidegger le hizo ver a Ortega el verdadero sentido, no «biológico» sino «vital» o «biográfico», o «humano», de la filosofía que era la suya propia desde *Meditaciones del Quijote*, y desde que se le hizo ver, desarrollada ya en tal sentido. Pero el cambio señalado por el momento de las *Atlántidas* [texto de 1924, *Obras completas*, III, pp. 745 y ss.] anterior a la publicación de *Ser y tiempo* y al conocimiento de Dilthey, parece, también, prueba de que Ortega hubiera podido perfectamente acabar viéndolo por sí mismo. Por tanto, me parece, en fin, totalmente fundada la reivindicación hecha”. Y aquí añade Gaos la nota siguiente: “Creo, incluso, haberme adelantado en ella parcialmente al propio Ortega”, frase a la que sigue la cita incluida en el texto. Las referencias a *Obras completas* se realizan según la edición en 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, indicando el volumen en romanos y las páginas en arábigos.

¹⁰ Lo escribe en el “Prólogo para alemanes”. Dice exactamente: “Porque, si bien no estimo el libro como tal libro, algunas de sus ideas me importan mucho y tengo obligación de oponerme a que aparezcan informes e indefensas ante el gran público, ante los no íntimos” (IX, 125).

cuando lo va a presentar a los alemanes con un prólogo muy especial, que no es otro que el “Prólogo para alemanes”. Pero para entonces ya ha publicado la tercera edición en español, edición que revisa de modo cuidadoso, cambiando algunas palabras muy significativas y decisivas. El hecho es que TNT pasó de ser la presentación de la filosofía de Ortega, obviamente a la altura de 1923, a no ser estimado como tal libro, incluso después de las modificaciones que introduce la tercera edición.

Tenemos, por tanto, dos datos cuyo alcance deberemos evaluar, la necesidad u oportunidad de confesar que no estima el libro, y el hecho de que haya introducido cambios que exceden con mucho la mejora estilística. Se trata de dos datos que afectan al primer libro en el que Ortega expone, por primera vez, a sus cuarenta años, una síntesis de su pensamiento aparentemente maduro. En efecto, TNT está entre *Meditaciones del Quijote*, de 1914, y los importantes textos de 1929, tales como *¿Qué es filosofía?* y *La rebelión de las masas*.

A tenor de esa conversación y de los cambios que Ortega terminará introduciendo en *El tema de nuestro tiempo*, creo que la opinión de Gaos era plenamente acertada. Además, Gaos tenía conciencia clara del tono biologicista o, como dice, de “básico «biologismo»” (ob. cit., p. 49), al que no escapa TNT, ni siquiera *Las Atlántidas*, en las que aparece ya el sentido histórico, pues, en este texto tan importante, dice que la “noción de cultura deriva hacia la biología y se convierte en el término colectivo con que denominamos las funciones superiores de la vida humana en sus diferencias típicas” (III, 757).

Antes de entrar en materia, quiero adelantar una advertencia metodológica de carácter orteguiano: en 1923 habla Ortega del “tema” de nuestro tiempo, de la cuestión más importante o imperativa de la época, pero unos años antes (1916) nos había mencionado el “imperativo metodológico de nuestra época” (VII, 454), que no era otro que dar a cada cosa lo suyo, es decir, el imperativo de respetar la legalidad de cada cosa, de ser, por tanto, *sinceros* con las cosas¹¹. Eso mismo hay que aplicar a los textos; y en este caso ese deber significa ser respetuosos con los textos, decir lo que dicen y no otra cosa, y ser rigurosos en la interpretación. Eso conlleva que ante todo hay que leer a Ortega con atención y rigor, y tratar de entender lo que dice. De ahí, por ejemplo, la importancia de las ediciones críticas, porque, si cambia una palabra de manera que exceda el cambio estilístico, hay que entender la razón del cambio; pero, primero, hay que saber que la ha cambiado. Ahora bien, en este libro, en 1934, introduce unos cambios clave, que indican que, al menos por lo que se refiere al tema de los cambios y respecto a algún punto importante, está en otros planteamientos que es necesario perfilar. Esa es la gran ventaja de este texto, y por otro lado indica la importancia de detenerse en él, y sobre todo en esos detalles tan importantes para conocer la evolución del pensamiento de Ortega.

¹¹ Ser sinceros con las cosas es el lema de la fenomenología al llamar a ir a las cosas mismas.

Puede que alguien diga que no es importante esa evolución, por tanto, que no es importante la lectura detallista de este tipo, a través, por ejemplo, de los cambios, porque lo importante es el pensamiento global del autor, y no su evolución. Estoy en desacuerdo con esa opinión, aunque me parece dominante, haciendo un flaco favor a los estudios orteguianos. Ciertamente los no expertos no deben descender a esa minuciosidad, pero cuando uno quiere ser experto es imprescindible hacerlo. El perjuicio que esa opinión ha causado procede de que lleva a centrarnos en grandes síntesis en las que desaparece la precisión, y los conceptos se toman en grueso, cuando en la filosofía es necesaria la delicadeza y finura. Al no detenerse minuciosamente en los textos, se tiran por la borda, no estos detalles de los cambios sino cualquier detalle, incluso los que tienen máxima importancia. El imperativo metodológico que he invocado es fundamental en un texto como este, sometido a cambios de estima en el propio Ortega, y a cambios de formulación verdaderamente importantes para entender esa filosofía.

2. Dos notas sobre la filosofía de Ortega

Y con esto paso a exponer algunas notas relativas a la filosofía de Ortega que se desprenden tanto de la citada conversación entre Ortega y Gaos, como de alguna afirmación de Ortega sobre el lugar de su filosofía. El primer punto se refiere a los datos temporales que aparecen en el libro, la identificación de la época de la que habla, pues, según él mismo confiesa, lleva exponiendo en su “cátedra”, “desde hace años”, “un sistema de pensamiento” (III, 567) que asume la nueva sensibilidad, una sensibilidad que se opone al subjetivismo e idealismo de la cultura del siglo XIX y de las ideas de 1890, que llegan hasta 1900. Este dato es importante, porque el tema de nuestro tiempo no parece referirse a los años inmediatos –este me parece un punto importante–, sino a un marco que abarca a todos esos años desde los que Ortega está enseñando la nueva sensibilidad, en la que él mismo se sitúa. Esto se ve también en la anotación de los editores del tomo VII, donde se dice: “«El tema de nuestro tiempo» era la sugestiva expresión que Ortega (virtuoso en el arte de titular) empleaba para definir la tarea clave de la filosofía en el cambio de siglo: la superación del subjetivismo” (VII, 902).

Se trata de una nueva sensibilidad que se atiene a lo que las cosas son, a lo inmediato, a aquello de lo que también Azorín daba cuenta en su literatura. La necesidad de empezar por la circunstancia más inmediata porque hay que salvarla representa un giro radical en la sensibilidad española. Ortega sitúa esta sensibilidad en continuidad con la que defendía “desde hace años”. En este texto, por tanto, Ortega opone su posición a la propia del siglo XIX. Quiero decir con esto que el cambio en el que Ortega supera el neokantismo con la fenomenología sigue aquí vigente.

La aparición, en el tomo séptimo¹², de inéditos del curso nos permite entender que este se monta en cierta relación con el esquema de la conferencia “Sensación, construcción e intuición” de 1913. Al desconocer esto, no teníamos noticia del trasfondo del curso, en el que se encadenan, desde la refutación del psicologismo –que obviamente, aunque no las cite, hace referencia a las *Investigaciones lógicas*, que pediría traducir poco después–, hasta el rechazo del positivismo naturalista –sensación–, y el constructivismo, en la forma kantiana o neokantiana, la de Rickert, aunque de este tome parte de su teoría del valor. En lugar de todo eso, hay que acudir a la intuición: el valor inapelable de la verdad y la justicia que supone la dación del otro; ambos aspectos se presentan como requisitos para la propia vida humana. Este es el paradigma para entender en mi opinión *El tema de nuestro tiempo*: ni positivismo ni neokantismo culturalista sino razón vital.

Esto se ratifica –y sería la tercera característica, la referida al tipo de filosofía– con dos de las notas que menciona Ortega y que merecen ser subrayadas como propias de la fenomenología, con lo que Ortega en estos años se identifica con esa filosofía, respecto a la cual no hay ninguna manifestación crítica hasta mucho más tarde. La primera reflexión se refiere a la noción misma de filosofía, a partir de un texto que se encuentra muy adelante en el libro, en el capítulo octavo. Ortega define ahí la filosofía como “el intento de sobrevivirse”, de manera que “es necesario cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo, sin dejarse arrastrar por él en su movimiento hacia lo ultravital” (III, 602).

Pero, ¿qué tipo de filosofía es esta? Ortega nos da el comienzo de esta filosofía: la epojé fenomenológica, por más que a los habituales comentaristas de Ortega les pueda incomodar esta palabra en este contexto; o por más que lo consideren lo más absurdo que puedan oír. Hablar de epojé fenomenológica en *El tema de nuestro tiempo* resultará para muchos ridículo. Pero lo veremos. Una segunda consideración sobre el tipo de filosofía: se trata de una filosofía que sólo se lleva a cabo en la reducción trascendental. Y de nuevo saltarán los “expertos”: ¿cómo?, ¿en TNT una reducción trascendental? Pues sí, ambas se dan en *El tema de nuestro tiempo*.

¿Qué significa epojé? Epojé viene del verbo ἐπέχω [*epecho*], que significa “detener”, y en media, ἐπέχομαι [*epechomai*], “detenerse”; así, ἐποχή exactamente significa “detención”, usualmente, del juicio sobre algo. Fijémonos en la cita anterior del capítulo VIII: que es necesario “detener la mirada sobre el vivir mismo”, exactamente el sentido que tiene la epojé fenomenológica, que nos insta a no dejarnos arrastrar por el vivir hacia lo que este pone, lo que no es él.

¹² VII, 767-796.

*Detener*¹³ la mirada sobre la vida, interrumpir el movimiento que lleva la vida a lo que en sentido estricto no es ella, es la exigencia de la filosofía fenomenológica, que considera la vida como un movimiento intencional, por el que siempre está la vida en el “objeto”, es decir –la vida como deseo e interés–, en las tareas. Ahora bien, ese movimiento de interrupción del rasgo “altruista” de la vida, de estar siempre A LO QUE ESTÁ, y no en sí misma, y en el cual no se puede hacer filosofía, no puede ocurrir más que en la teoría, en el pensamiento, de manera virtual y no en la realidad; así, la filosofía irá a redropelo de la vida, y por eso es una *forma de no vivir*, y en virtud de ello *incompatible* con la vida, como decía Fichte; la filosofía no puede ser sino un modo del *como si*, es decir, un *desvivir virtual*, como nos dirá más adelante en *¿Qué es filosofía?*

La segunda nota define la reducción trascendental con la que se hace esta filosofía, por eso se refiere al tipo de la filosofía orteguiana, de la que nos ha dicho que es una filosofía anti-siglo XIX y antimoderna (II, 165); al final nos da una definición que no debe pasar desapercibida, a pesar de que esté en el último capítulo, cuando define la teoría del “punto de vista”. Ahí hay una frase en la que, seguramente, los intérpretes deformados por prejuicios, tanto referidos a Husserl como a Ortega¹⁴, no habrán reparado y la han ignorado sistemáticamente.

Dice allí Ortega: “Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es; lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal” (III, 616).

La primera nota define qué tiene que hacer toda filosofía, interrumpir la vida ordinaria para quedarse en el vivir. Esta segunda nos da las características de la filosofía a la que Ortega pertenece, la fenomenología, aunque sea como movimiento fenomenológico, que viene definido, primero, por una detención para mirar, por tanto, una interrupción de la marcha de la vida ordinaria, para, primero, mirarla; segundo, describirla; tercero, evaluarla; y cuarto, ajustarla,

¹³ La palabra “época” viene de ese sentido de “detener” de la palabra epojé; época significa algo –un acontecimiento– que detiene la historia para determinarla desde él. Por ejemplo, la llegada de los españoles a América detiene la anterior, para, en adelante, ir determinándola. Detener la historia quiere decir que las acciones posteriores ya no se refieren a lo anterior sino a ese acontecimiento determinante del futuro, que es por tanto un nuevo comienzo.

¹⁴ Con esta anotación quiero indicar que, para entender la posición de Ortega en la fenomenología, hay que desembarazarse de los prejuicios de comprensión tanto respecto a Husserl como respecto a Ortega. Respecto a Husserl, hay que superar su interpretación convencional, que consiste en, sin ninguna prevención, la sección segunda de *Ideas I*; y respecto a Ortega, es preciso desechar la autointerpretación de este, ya que sigue la moda impuesta en Alemania por Heidegger y sus seguidores, entre ellos Misch, que asume la noción de conciencia que Heidegger había expuesto en sus lecciones de Marburgo desde el principio.

con lo que, en ese momento, es decir, al hacer filosofía, dejamos de vivir en la vida ordinaria.

La segunda nota nos da el rasgo fundamental de esta filosofía, que todos los que filosofan o filosofamos desde esa perspectiva aceptamos, aunque no se le ponga el nombre que esa concepción supone, y que no es sino la *reducción fenomenológica* entendida como hay que entenderla –como reconducción, *Zurückführung*, del ser humano a subjetividad trascendental en la intersubjetividad trascendental y del mundo a correlato de esta intersubjetividad trascendental¹⁵– y a la que se aplican las palabras que Ortega utiliza en este texto, pues el punto de partida de la fenomenología no es otro que “la reducción o conversión del mundo en horizonte de la vida”, por tanto, en un mundo vital, o como diríamos en terminología husserliana, en el mundo de la vida¹⁶.

Esta frase nos sitúa con toda precisión y exactitud en el tipo de filosofía que Ortega defiende. Normalmente se ha cometido el error de entender la reducción como epojé, cuando son dos operaciones con objetivos distintos, por más que la reducción se pueda practicar una vez situados en el terreno abierto por la epojé. No es usual percatarse de esta diferencia, y con ello se arruina en gran medida la eficacia de la fenomenología. La epojé es la detención de los afanes de la vida ordinaria, aunque ello sólo sea posible en momentos precisos y reducidos, operación por la cual nos “reducimos” o “reconducimos” a nuestra vida como encuentro de un mundo. Pero al considerar ese mundo encontrado, constataremos que ése es el único mundo que tengo y puedo tener, con lo cual el primer mundo en el que yo estaba queda RECONDUCIDO O CONVERTIDO en horizonte de mi vida. Esta segunda operación es la reducción trascendental fenomenológica, que, como se ve por este texto, encaja perfectamente en la definición orteguiana, y que hay que entender como reconducción.

El texto de Ortega es la mejor definición de qué significa la reducción trascendental de la fenomenología, que sólo se puede llevar a cabo una vez practicada aquella detención que implicará el desasimiento –como dirá en *¿Qué es filosofía?*– de la creencia más pertinaz de la actitud natural¹⁷, que el mundo es mundo en sí, al margen de la vida, que el camino –lo diré con Machado, pero invertido– existe por sí mismo, al margen del caminante.

¹⁵ Ver San Martín (2024: 43 y ss.).

¹⁶ No hay que olvidar que esa dimensión vital del mundo ya está propuesta por Ortega en esta época, mucho antes de que Husserl la hiciera pública, más o menos en *Meditaciones cartesianas*, y luego, con toda su fuerza, en *La crisis de las ciencias europeas*, por más que en sus lecciones, ya de 1919, la estuviera manejando de modo explícito. Sobre el mundo de la vida en *Meditaciones cartesianas*, ver Fernando Montero Moliner (1994). Sobre el tema del mundo de la vida en Husserl, ver San Martín-Díaz Álvarez (2021).

¹⁷ Como dice Ortega en *¿Qué es filosofía?*: “Filosofar no es vivir, es desasirse concienzudamente de las creencias vitales” (VIII, 309).

La fenomenología empieza con aquella detención para decir que no hay camino; esto es la epojé como *desasimiento* –o *desprendimiento*–, traducción ambas palabras de la *Enthaltung* husserliana. Es Luis Villoro el que utiliza la segunda palabra equivalente, en *El poder y el valor*, un libro poco apreciado en España, escrito por este filósofo mexicano de origen español, pues nació y vivió su primera infancia en España.

Detención de la vida ordinaria y conversión del mundo en horizonte vital y socio-histórico de la sociedad son los dos pasos metodológicos fundamentales del paradigma fenomenológico.

3. Los cambios en *El tema de nuestro tiempo*

Con esto paso ya al tercer punto de mi intervención, el repaso de los cambios que Ortega introdujo en el texto de la tercera edición, es decir, en 1934, una vez, por tanto, que ya ha asumido plenamente su filosofía de madurez. Hay que decir que los cambios son muy sibilinos, de manera que el libro que desde entonces hemos leído es otro que el de 1923, al menos en un aspecto fundamental. Voy a repasar los cambios siguiendo los capítulos en los que aparecen. Ortega los menciona en una pequeña “Nota a la tercera edición”, en la que dice: “Esta tercera edición va revisada. La revisión ha consistido en sustituir tres o cuatro palabras, en añadir pocas más, en colgar de algunas páginas ciertas notas al pie; pero, sobre todo, en subrayar, mediante cursivas, algunas líneas del texto primitivo” (III, 559)¹⁸; pero a la hora de la verdad, ni por la edición de 1934, en la que se añade esa nota, ni por las posteriores sabemos cuáles son esos cambios, con lo que en adelante, incluida la tercera edición, ya no tenemos acceso a la primera; de ese modo nos quedamos sin saber cuál era la expresión original de Ortega. De ahí la importancia de una edición crítica como la de Domingo Hernández Sánchez¹⁹. Sólo por ediciones como estas supimos –por descontado, antes de la edición de las nuevas *Obras completas*–, sin acudir a las dos primeras ediciones, cuáles son esos cambios.

¹⁸ En la nueva edición de las *Obras completas* (2005) hay una nada desdeñable minusvaloración de los cambios, pues esa importantísima nota a la revisión solo se cita de pasada (ver III, 933), ya que, del conjunto de la nota, solo destaca la última frase, que también Ortega, minimizando los cambios, enfatiza con un “sobre todo”: “en subrayar, mediante cursivas, algunas líneas del texto primitivo”, cuando Ortega no ha ocultado que la revisión ha consistido en “sustituir tres o cuatro palabras, en añadir pocas más, en colgar de algunas páginas ciertas notas al pie” (III, 559). Debe ser el lector el que evalúe si todos esos cambios no pesan mucho más que los subrayados, que es lo único que merece ser citado por los editores de las *Obras completas*, y que a Ortega le merece ese “sobre todo”.

¹⁹ Ya citada en la nota 5. En adelante citaré por el tomo III de las *Obras completas* y por la edición de Domingo Hernández con la sigla DH. En la actualidad, y desde la edición del tomo III de las nuevas *Obras completas*, ya tenemos también la indicación de esos cambios en el aparato crítico de esta edición.

Capítulo 1.º

En la edición de 1923 dice Ortega que la evolución de un pueblo se hace de acuerdo con su vitalidad, “como una pulsación de su potencia orgánica”²⁰; el tono biológico es evidente. Ese tono no se basa en la palabra “raza”, que también, en 1934, cambió por “pueblo”, pero ya sabemos que raza, en Ortega, era más una perspectiva cultural que una raza de carácter biológico. Pero la palabra “orgánico” sólo tiene un sentido biológico, así, la pulsación orgánica no es fuerza mental sino biológica, o como dice Ortega, “orgánica”. El tema es muy importante porque remite la valía de un pueblo al carácter de su organismo; según este, habrá pueblos más fuertes y pueblos menos fuertes de acuerdo con las características de su cuerpo físico. Pues bien, en 1934, esa “potencia orgánica” se convierte en “potencia histórica”. No es un cambio banal, es un cambio que indica que Ortega ha abandonado la consideración de que un pueblo está determinado por las características biológicas de su cuerpo, lo que desde una perspectiva filosófica era muy chocante.

¿Qué es, por el contrario, una “potencia histórica”, a diferencia de una potencia orgánica? En esta intervienen las características orgánicas, por tanto, de cada uno, o del pueblo, desde una perspectiva genética, como conjunto al menos estadístico. En la “potencia histórica” interviene la tradición, la forma en que un pueblo se ve a sí mismo, la riqueza acumulada que atesora, etc., elementos todos de la tradición y que no pueden ser reducidos a elementos orgánicos. Por eso, esta palabra “sustituida” indica todo un mundo filosófico distinto.

En esa misma página hay una nota que aclara que “Los términos «biología, biológico» se usan en este libro –cuando no se hace especial salvedad– para designar la ciencia de la vida, entendiendo por ésta una realidad con respecto a la cual las diferencias entre alma y cuerpo son secundarias” (III, 564; DH, 52, nota). Es un cambio también muy importante, porque alude a un nuevo sentido de la palabra “vida”, que, al no hacer distinción entre alma y cuerpo, incluye a la totalidad de la persona, por tanto, la vida en los tres sentidos en que la ha explicado Ortega en *La rebelión de las masas* (IV, 422, nota): como vida biológica, psicológica y biográfica. La vida, en cuanto biografía, no atiende a esas diferencias, pues la biografía se hace desde la totalidad de nuestra persona, y la persona está toda entera en el cuerpo que somos y en los hábitos, decisiones, proyectos e ideas. No hay diferencia entre cuerpo y alma. En cuanto a la biología, hay obviamente una extensión de su significado, incluso respecto a la noción de vida biológica, que es la vida orgánica, porque ahí la biología incluye la ciencia de la vida plena. Por eso no es un mero subrayado, sino algo de mucho calado.

²⁰ III, 564; 997. En DH, 52, notas 8 y 9.

Capítulo 2.º

En el primer párrafo de este capítulo hay una sustitución muy curiosa, cuyo alcance es difícil de evaluar. En efecto, se dice que hay generaciones “infieles a sí mismas” porque “defraudan la intención cósmica depositada en ellas”. En la tercera edición cambia la palabra “cósmica” a “histórica” (III, 998; DH, 57), quedando la frase: “defraudan la intención histórica depositada en ellas” (III, 566). Mi opinión es que la palabra cambiada era un exceso que no me atrevería a interpretar filosóficamente. Es cierto que, en *Meditaciones del Quijote*, el ser humano está en sintonía con el universo; también es cierto que la sinceridad tiene en Ortega un alcance cósmico. ¿Podría remitirse esa “intención cósmica” a esta sintonía con el universo que para Ortega tiene el ser humano? No la descarto totalmente, porque en la fenomenología hay una vertiente que vincula la subjetividad con sus “objetos”, algunos de los cuales son omnitemporales y omniabarcantes, con lo que el sujeto queda vinculado a dimensiones cósmicas. Estas vinculaciones vienen enunciadas en ciertas palabras; así, cuando decimos “jamás”, “nunca”, “siempre”, en todo lugar, en ninguna parte, etc., ¿no estamos poniéndonos en dimensiones de ese calibre?²¹ Ahora bien, ¿se puede atribuir ese alcance también a la *misión* de las generaciones? Muy bien pudiera ser que Ortega indicara con esta palabra esa dimensión “cósmica” de la vida humana, que, como ocurre “generacionalmente”, queda trasferida a la generación. No hay incoherencia en ese uso. Pero se me antoja que es excesivo, o al menos muy difícil de probar, por más que debiéramos o al menos pudiéramos pensar en relación con esta palabra las “verdades de destino”, que incluyen una altura del tiempo que se nos impone en una determinada altura histórica. Pero el cambio que introduce Ortega nos indicaría que en 1934 quizás ese trasfondo cósmico le parece excesivo, porque, en todo caso, no es tanto una intención cósmica sino un encargo que a cada generación le viene de la historia, lo mismo que la potencia no es una potencia orgánica sino histórica.

Capítulo 4.º

En el párrafo cuarto de este capítulo hay una nota que pretende clarificar las ideas del párrafo en un sentido, por otro lado, difícil de lograr, y esto es lo que convierte este libro en difícil, pues, por un lado, el libro, mediante esas notas, queda transportado al nuevo nivel, pero el libro sigue anclado en

²¹ En el artículo de Noé Expósito en este mismo número, “*El tema de nuestro tiempo: luces y sombras de un libro crucial*”, se remite al “sentimiento metafísico”, definido como “la impresión radical, última, básica, que tenemos del Universo. Sirve ésta de fondo y soporte al resto de nuestras actividades, cualesquiera que ellas sean” (V, 503). Puede que este sentimiento le parezca excesivo a mitad de los treinta.

aspectos biologicistas, provenientes del influjo nietzscheano, o del influjo de von Uexküll, que la nota a la que me voy a referir no elimina. En efecto, en el párrafo cuarto empieza Ortega comentando que la cultura “se aproxima más a los nervios humanos”, porque el pensamiento es una “función vital” como la digestión. Incluso el médico se encuentra ante sí tanto el pensamiento como la respiración. Es interesante esta advertencia de Ortega, porque habría que preguntarse qué encuentra el médico del “pensamiento” del enfermo para compararlo con la respiración. Según Ortega, un juicio es una parte de nuestra vida, como una volición. Se entiende que son parte de la vida orgánica, como lo es la respiración, lo dice Ortega explícitamente: “Son emanaciones o momentos de un pequeño orbe centrado en sí mismo” (III, 579; DH, 76 y ss.); y nos aclara con una frase muy ilustrativa: “pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón”; todo son necesidades “vitales”, el pensamiento es una necesidad de mi organismo: “En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna”. Y aquí está la nota nueva:

Queda, pues, transcendido el sentido habitual de las palabras biología, individuo orgánico, etcétera, al perder su adscripción exclusiva a lo somático, la 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 (III, 999, a p. 579, línea 25, nota).

La pregunta a hacer es si esta nota cambia el sentido del párrafo, porque hay en él unas connotaciones que hacen que la palabra “orgánica” no pueda ser transferida al nuevo orbe, porque el organismo está regido por leyes naturales; la alimentación –ya en el estómago– y la respiración son mecánicas, sólo parcialmente interferidas, a veces, por la biografía, mientras que el pensamiento, además de tener una función vital y una causa orgánica, por otro lado muy difícil que el médico la encuentre, tiene una legalidad profundamente distinta de la respiración, porque no pienso como respiro; y mucho menos en lo que se refiere al contenido. Yo respiro como respiran todos los otros seres humanos y todos los otros organismos con pulmones, mas no pienso como todos ellos en cuanto al contenido. Ese es el problema, y por eso lo orgánico no puede ser trasferido a un orbe en el que reina una legalidad distinta. Es indudable que la ciencia de los cuerpos orgánicos depende de la biografía, que es lo que dice Ortega en la nota, pero lo orgánico no depende de la biografía, por eso no puede ser transferido al orbe de la biografía. Lo orgánico son las herramientas con que hacemos nuestra vida biográfica, pero lo orgánico es orgánico, y la ciencia de lo orgánico no se puede decir que sea orgánica como es la sangre.

Por eso la nota no altera los errores de expresión de ese párrafo al hacer del pensamiento un elemento que, por ser natural, sería igual que cualquier otro proceso orgánico, mientras que el pensamiento, además de estar sometido a la legalidad de la que se hablará en el siguiente capítulo, es resultado de procesos históricos, que es lo que aquí no aparece, y que, de ser tenido en cuenta, no hubiera bastado con una nota, sino que hubiera exigido cambiar el texto. Además, la inutilidad de esta nota queda subrayada por el contenido del capítulo siguiente, en el que se señala la doble legalidad, la biológica y la lógica. Por eso, en mi opinión, esa nota sobraba porque no altera el problemático sentido de ese párrafo.

Capítulo 7.º

En este capítulo hay un cambio coherente con la nueva perspectiva de la palabra “biológico”. En la medida en que lo biológico es más amplio que lo meramente orgánico, no se puede emplear esa palabra para señalar lo meramente animal. Y Ortega tiene clara que la fuerza que los germanos llevan consigo e introducen en el mundo romano es una fuerza animal. Aquí la rodea incluso de adjetivos que refuerzan esa idea orgánica y animal. Habla de los “señores feudales, en cuyo organismo joven hozan, como fieras en sus jaulas, los instintos primarios”; ahí hay “una indómita pujanza zoológica” (III, 598; DH, 109). Contando, además, con una dieta basada en la caza, debían sangrarse para evitar una explosión de su organismo, esa era la “*minutio*”. El cristianismo representó la *minutio* de ese “exceso biológico” de los germanos. Pues bien, como Ortega está hablando en un sentido estrictamente orgánico animal, en la tercera edición cambió la palabra “biológico” de la primera por “zoológico”, que ya había empleado unas líneas antes. Así aclaraba que se trataba de fuerza en el sentido más físico de la palabra. La biología es parte de la biografía, no puede haber entonces “fuerza biológica” sino solo fuerza animal, zoológica, orgánica. Pero esto nos indica que ese sentido de la biología como biografía aún no estaba perfilado en 1923, año de TNT.

Capítulo 8.º

Habla Ortega de la superioridad del vivir, pero ahora aclara, entre dos guiones, del vivir incluso como *zoé* y no como *bíos* (III, 603; 1006; DH, 117). La vida zoológica es superior a la ausencia de vida. Aquella distinción fundamental en la obra de Ortega no parece existir aún en el año en que se escribe TNT, al menos de modo explícito, porque implícitamente sí estaría perfilado o implicado el concepto de biografía ya en *Meditaciones del Quijote*; es lo que Gaos querría haberle hecho ver a Ortega en la conversación que he citado al principio del texto.

Capítulo 9.º

Todo el libro es un canto a la vitalidad, a los valores de la vida, y acaba de resaltar en las líneas finales del capítulo anterior la “honda estimación por esos valores animales de Grecia y Roma”, que no podía ignorar cómo “se afirmaba la gracia vital del paganismo” (III, 605; DH, 120). Pues bien, fue una intuición genial de Nietzsche y Goethe “el descubrimiento de los valores inherentes a la vida”, porque se adelantaban a su época. Pero no podía dejar de anotar esta frase, porque tanto el uno como el otro utilizan un lenguaje en exceso zoológico, por eso dice Ortega que en ese descubrimiento es “no obstante su vocabulario demasiado zoológico” (III, 606; 1007; DH, 123). Por tanto, los valores vitales, de los que Ortega habla ahora, no serían precisamente zoológicos, pero ya hemos visto que en el caso de los germánicos de lo que se trataba era estrictamente de ese tipo de valores.

¿Qué indican todos estos cambios? Claramente que, en el momento de redacción de esa obra, 1922, la vida es aún una vida que aún lo zoológico y otras dimensiones de la vida, sin que tenga la importantísima distinción entre una vida biográfica y una vida biológica, llamada así, porque es el objeto descrito en la biología, que, esta sí, es parte de la vida biográfica. No es fácil adaptar el libro a ese nuevo parámetro, y por eso perduran en él aspectos de difícil acomodo al nuevo nivel del pensamiento asumido por Ortega a partir principalmente de 1929. Eso no quiere decir que en el libro no haya intuiciones fundamentales de Ortega, por lo que está legitimado de pleno que diga en el “Prólogo para alemanes” que es un libro que no estima, pero que en él hay importantes pensamientos que debe proteger de malentendidos. Todas estas son las razones de los cambios que Ortega introduce para tratar de proteger esos pensamientos y adecuar el libro, en lo posible, al nuevo nivel.

Capítulo 10.º

En este capítulo son varios los subrayados en cursiva, que es lo que Ortega más resalta en la nota inicial a la tercera edición; por el contrario, no hay ni un solo añadido, pero hay una clara supresión, precisamente en el texto que cito como prototipo de la reducción trascendental, supresión que nos indica el nuevo sentido que para Ortega tiene su filosofía. La reducción consiste en la conversión del mundo en horizonte, es decir, conversión en una realidad que “lo refiere al sujeto viviente” y “lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo” (III, 616; DH, 139, nota 125). Pues bien, antes de “pueblo en pueblo”, en las ediciones anteriores pone de “especie en especie” (III, 1011); es decir, ese mundo de la vida es ante todo un mundo de la vida animal. Como no parece que esa vida animal esté en relación con la idea de vida biográfica que está

promocionando, Ortega en la tercera edición, no puede atribuir a la vida animal su concepto de mundo de la vida, un mundo con una dimensión vital biográfica. Lo hubiera podido hacer con una diferenciación de la vida biográfica y la vida animal –que también tienen su mundo vital–, pero en las notas anteriores Ortega insiste en la vida biográfica y en ella no encaja el mundo de la vida animal, un mundo de la vida de carácter específico, tesis fundamental en la biología de von Uexküll.

El resto de los añadidos son resaltar en cursivas palabras o frases, y añadir unas comillas a la palabra “biología” para señalar el nuevo concepto de biología que se promueve en este nuevo libro que es la tercera edición de 1934. En cuanto a los subrayados, es el capítulo en el que más subrayados nuevos en cursiva hay, hasta quince, pero se entiende que en ellos Ortega lo que hace es subrayar las frases que considera en línea con la nueva versión de la noción de vida.

4. El tema del “evolucionismo” de Ortega

Quiero referirme ahora al tema del “evolucionismo” presente en este libro, en continuidad con tesis también defendidas en *Meditaciones del Quijote*. Me refiero a la teoría evolucionista que había sido predominante en las ciencias humanas y en gran medida en la filosofía del siglo XIX, impregnando incluso el lenguaje ordinario, al separar, por ejemplo, los primitivos de los civilizados. La teoría del diferente desarrollo de los pueblos y de las personas era –y es en la actualidad aún– una teoría que ha traspasado las discusiones de los expertos llegando a las creencias populares.

Ortega es un pensador formado principalmente en Alemania, y en ese país el evolucionismo era tan normal que incluso idiomáticamente se llamaba a los pobladores de muchos de los países colonizados por los europeos “*Naturmenschen*”, hombres de la naturaleza. En *La rebelión de las masas* llega a citar Ortega ese modo de ser humano (IV, 424). En *Meditaciones del Quijote* se dan unos párrafos al respecto que claramente atribuyen al africano una cercanía evolutiva en relación con el mundo animal que nosotros habríamos abandonado. Esa tesis se refleja en párrafos bastante duros del apartado 12 de la “Meditación preliminar”²². Pero en realidad, lo que está en cuestión es el pensamiento de Grecia y, consecuentemente, de Europa en relación con otros pueblos. Europa habría inventado el concepto, y con ello la cultura. Ortega es en esto subsidiario de la filosofía alemana neokantiana, sin asumir o recordar que su gran aportación en *Meditaciones del Quijote* era precisamente hacer que

²² Sobre este apartado ver del autor *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos, 1998, cap. I, “Introducción”, pp. 17 y ss.

toda percepción²³ incluyera ideas y, por tanto, cultura, con lo que no cabe esa afirmación de que Europa inventa el concepto, la cultura, porque el resultado hubiera sido que, al margen de Grecia, no habría cultura.

Hay una pregunta no respondida por los intérpretes y que a mí me llama la atención. Ortega preparó personalmente la selección de obras para la edición de los primeros cuatro tomos de sus *Gesammelte Werke* en alemán; a esta edición, los editores añadieron después dos tomos más con obras seleccionadas por ellos, con lo que la edición actual consta de seis tomos. Pues bien, en esa selección Ortega no incluyó las *Meditaciones del Quijote*, siendo así –según él mismo– que había propuesto en ese libro desarrollos que luego se darán en Heidegger. No tengo una respuesta a la pregunta sobre la razón o razones de esa exclusión. Personalmente sospecho que esos párrafos –inmersos en un evolucionismo intempestivo ya entonces– no encajaban para nada en las nuevas perspectivas.

Pues bien, el asunto de Europa vuelve a salir en TNT. Aquí Ortega aclara algo muy importante, que nunca “han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad” (III, 589; DH, 93); sin embargo, continúa, “sólo en Europa han llegado a plena diferenciación, disociándose hasta el punto de constituir dos polos antagónicos” (*id.*). Un poco más adelante habla de que “la cultura, la razón, ha sido purificada hasta el límite último, hasta romper casi su comunicación con la vida espontánea” (III, 590; DH, 94). Hay, por tanto, en ese texto una equiparación entre cultura y razón. Pero no parece que esté excesivamente claro el tema, porque un poco más adelante se enzarza Ortega en una complicación: “Antes de Sócrates se había razonado; en rigor, se llevaba dos siglos razonando dentro del orbe helénico” (*id.*; DH, 95), y lo que hace Sócrates es “darse cuenta de que la razón es un nuevo universo, más perfecto y superior al que espontáneamente hallamos en torno nuestro” (*id.*), por eso Sócrates descubre la razón, pero, una razón que ya existía, porque para descubrir una cosa menester “es que esta cosa exista de antemano” (*id.*), pero “no debe olvidarse que la cultura, la razón, no han existido desde siempre en la tierra” (*id.*; DH, 94), y cuando se descubre “el polo objetivo de la vida: la razón”, entonces “puede decirse que en ese día nace Europa como tal” (*id.*).

No se deja de percibir cierta contradicción con lo que dice al principio del capítulo, que la cultura no ha faltado nunca a la vida, y si cultura es razón, la razón no habría faltado nunca a la vida –esta es la posición husserliana.

²³ No quiero que esta frase suscite malentendidos. Nuestra percepción, la de la persona más allá de la infancia, por tanto, la experiencia ordinaria humana, implica al menos ya una demarcación lingüística y conceptual, porque la sensibilidad ya es sensibilidad secundaria, no la primaria, lo que no significa que esta haya desaparecido. De hecho, lo que se ha llamado “datos sensibles” constituyen esta sensibilidad primaria que siempre es la base para la indexación del algo determinado.

No estamos, por otro lado, tocando banalidades. Estamos, al contrario, en el núcleo de la antropología filosófica, pues se trata de determinar si es cierta la primera frase del capítulo o estas que atribuyen el comienzo de Europa al comienzo del razonar.

Naturalmente que deberíamos preguntarnos qué ocurría antes de Grecia, si es que no se razonaba. ¿No razonaba el inventor de la cerámica? Basta un repaso sobre los requisitos de ese invento para darse cuenta de que sólo se pudo llevar a cabo con mucha reflexión y razonamiento (Lévi-Strauss, 1964: 31 y ss.). Pero todos los inventos, o casi todos, son de esa naturaleza. Esa teoría sobre lo prehelénico que aparece en *Meditaciones* y en textos anteriores era bastante frecuente en la antropología, aunque antropólogos culturales como Boas (1911), que estaban en contacto con pueblos con culturas muy anteriores a las europeas, se estaban esforzando por promover un cambio radical. No haría falta ahora acudir a los imperios precolombinos, por ejemplo, pre incaicos, como la cultura nazca; o la maya y, en general, las mesoamericanas, o muchas otras, en realidad casi todas las de la tierra, para decir que *el uso de la razón no es atributo exclusivo ni de Grecia ni de Europa, sino de toda vida humana*. Ortega es, aquí, hijo de su tiempo, y nuestros comentarios deben aclarar todos estos extremos. Según la fenomenología de Husserl Grecia no descubre la razón, ni la ejerce de modo distinto a otros pueblos, lo que hace es sistematizar su uso²⁴, descubrir la “razón que se sabe a sí misma”, formular las leyes que la rigen cuando funciona correctamente, y ayuda así a ese funcionamiento; y esto es suficiente para que marque un giro radical en la historia, porque lo que desde entonces habrá es un órgano para el razonamiento, y esa es fundamentalmente la ingente obra de Aristóteles, que, por supuesto, solo es posible porque antes llevaba la filosofía al menos doscientos años desarrollándose. Por eso es correcto decir que nunca “han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad”, pero que eso implica que, si cultura es razón, siempre ha existido la razón en la tierra, desde que la vida humana implica la cultura y, por tanto, que no se puede decir que Grecia inventó la razón doscientos años antes de que se procediera a sistematizarla.

5. La cultura en *El tema de nuestro tiempo*

El envejecimiento de *El tema de nuestro tiempo* está en la ambigüedad de los términos fundamentales usados en la contraposición vida/cultura; y si en la tercera edición aclara el concepto de “vida”, según Gaos, porque Heidegger se lo enseña, aunque también de acuerdo al mismo, Ortega habría llegado a ello, no ocurre lo mismo con el concepto de “cultura”, respecto al cual sólo hay dos

²⁴ Al respecto, ver de Edmund HUSSERL, “La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega”, *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 15, 2018, pp. 207-218.

cambios, uno muy interesante, que luego comentaré; el otro menos interesante y obvio, respecto al cual también algo diremos. Pero antes veamos el concepto de cultura en TNT.

Antes de nada, tengo que remitir a la tesis de Juan Manuel Monfort en la que se expone amplísimamente lo que se ha escrito sobre el concepto de cultura en Ortega, incluyendo TNT; cita un artículo breve de Juan David Mathew Alonso en *El Basilisco*, que publica las comunicaciones de un congreso que, en 2001, tuvo lugar en Gijón en la Fundación Gustavo Bueno. En él se aplica el concepto de Gustavo Bueno de “cultura atributiva”, para decir qué es a lo que se refiere Ortega²⁵. Pero no me voy a detener en ello porque prefiero explicar el problema del concepto de cultura en Ortega, no solo en *El tema de nuestro tiempo*, sino también en *Meditaciones del Quijote* e incluso en *La rebelión de las masas*. Para hacer ver ese problema, me gusta más proponer la diferencia entre, por un lado, la *paideia* griega, que se refiere a lo que hay que aprender para ser un griego, y terminó en el concepto de cultura de las ciencias sociales, que la entienden como el conjunto de cosas que hay que aprender para pertenecer a un pueblo, lo que yo llamo –inspirándome para esto en Unamuno– la cultura con minúscula; y, por otro, el concepto romano de humanismo, que se fija en lo que hay que hacer para perfeccionar al ser humano, cultivarse, y que da lugar a la cultura del Renacimiento como cultivo del ser humano y, desde ahí, a los grandes sistemas de cultura asumidos por la filosofía alemana que dirigen la política de un Estado de cultura, de *Kultur*, con K, por lo que se escribe esa cultura con mayúscula. Unamuno supo distinguir muy bien esta cultura con mayúscula²⁶, que es la cultura superior y que se concretiza en los tres grandes sistemas de los que habla Kant: la Ciencia, la Moral y el Arte.

Ortega, formado en la tradición alemana, asume este concepto de cultura, que es también el que domina en Simmel, si bien este analiza simultáneamente elementos culturales que no entrarían en la cultura superior. Pues bien, en *Meditaciones del Quijote* Ortega descubre la cultura con minúscula, que es la perspectiva, que es el mundo, que no es ni materia ni alma sino perspectiva. La intertextualidad de ese texto nos lleva a la forma en que percibimos las cosas, y eso es la cultura ordinaria, o a la forma en que actuamos en la vida normal. El mejor ejemplo es el martillo, una humilde herramienta, que tanto juego ha dado. Pero en esa obra pionera está de fondo la cultura superior, que está en esa raíz germánica que reivindica Ortega, frente a la africana que

²⁵ La distinción entre “cultura atributiva” y “distributiva” es uno de los puntos fuertes de Gustavo Bueno en su libro *El mito de la cultura* y del que me hice cargo ampliamente en mi *Teoría de la cultura*.

²⁶ Cuando llama a los europeístas “bachilleres Carrascos”, les lanza a los europeizantes un duro sarcasmo: “haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid sobre todo *Kultura*, que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de durarnos todo...!” (1912: 320).

gustaba a Unamuno en la teoría del iberismo del pueblo vasco procedente de África²⁷.

Teniendo en cuenta esto veamos algunas frases. La idea básica es la oposición de la cultura a la vida. Mas, ¿qué cultura se puede oponer a la vida? “La vida inculta es barbarie” (III, 584; DH, 86). La vida inculta sólo se puede referir a alguien criado por animales, situación de la que no tenemos seguridad de ningún caso y de los que se presume y se citan, más que barbarie tenemos deficiencias mentales, porque ni siquiera tienen lenguaje.

La vida inculta como barbarie sólo se puede referir al nivel romano del concepto de cultura, la cultura superior; pero como esta no es necesaria, porque la moral elaborada no es necesaria para no ser bárbaro, desde la cultura con minúscula uno no es necesariamente bárbaro. El segundo término, “cultura desvitalizada”, nos saldrá luego. El tema fundamental es que no hay vida sin cultura, con minúscula, por eso hay que analizar a fondo qué es ser bárbaro, porque desgraciadamente la barbarie solo es posible dentro de la cultura, es un modo de cultura con minúscula o con mayúscula, pero nunca es vida inculta.

Veamos la segunda frase:

“La cultura no se realiza en nosotros” (III, 586; DH, 89). Puede ser algo en lo que se cree que se cree, pero sin ser real esa creencia. Según Ortega, esto, creer en la cultura como un ideal, ocurría en Europa; por ejemplo, se creía que las buenas maneras –la buena educación– nos hacía personas selectas, sin embargo, eso era ficción, pero una ficción “que se fraguaba en las bases mismas de su conciencia” (*id.*). Aquí se ve claramente la imprecisión que se genera al no distinguir los dos tipos de cultura.

Vemos aquí algo interesante; a continuación, sale un “se creía en la cultura”. Aquí ha introducido un cambio que no constata Domingo Hernández, que mantiene el “se creía que se creía” (DH, 89; III, 1001). Ya sabemos que Ortega usa mucho el ejemplo de Baroja de *Aurora Roja*, de que un anarquista creía en el anarquismo como en la Virgen del Pilar; o que el farmacéutico Monsieur Homais, de *Madame Bovary*, de Flaubert, creía en la democracia lo mismo que el anarquista.

Pero aquí habría que preguntarse *si se cree en la cultura*; evidentemente, todo dependerá del tipo de cultura; uno no puede creer en el lenguaje, pero sí puede creer en la economía, y una ciencia puede ser una ficción colectiva, por

²⁷ Sobre estos temas, ver San Martín, 1998, capítulo I. Lo interesante es que, en una carta a Ortega del 2 de noviembre de 1906, Unamuno acusa a los “levantinos” (1987: 47) –lo dice desdénando a los catalanes– que son afrancesados, que “les falta el calor *africano*”; pero antes había dicho “que el resurgimiento de España vendrá del litoral cantábrico y no del mediterráneo” (*id.*), que, según la teoría del iberismo, es donde perdura lo africano, porque, por entonces, se pensaba en el origen bereber de los iberos. Frente a esta esperanza puesta en lo africano, Ortega mantendrá que las razas son muy distintas, que la indoeuropea es capaz de un desarrollo espiritual, mientras que, por ejemplo, a razas africanas como los bosquimanos, o a los fueguinos “no ha sido posible enseñarles nada” (II, 78).

ejemplo, la existencia del flogisto, que era el fundamento de la química hasta hace un par de siglos. Es obvio que hay aspectos de la cultura en los que se puede creer, por ejemplo, en la ciencia; pero esto no vale para otros aspectos de la cultura, porque, además de la imposibilidad de creer en el lenguaje, ¿se puede creer en los conceptos? ¿Y no son estos la perspectiva básica mediante la cual ordenamos el mundo? Y añade Ortega una coletilla fundamental, que uno se da cuenta de que “se creía en la cultura” y que esa creencia era ficción porque “era fraguada en las bases mismas de la conciencia” (III, 586). ¿A qué alude Ortega? A que esa creencia –que no es tal porque su objeto es fingido– se fragua en las bases mismas de la conciencia, no en la superficie.

Nada de esto vale para la cultura con minúscula, referido a cómo vemos el mundo y, sobre todo, a cómo nos comportamos y debemos comportarnos, por ejemplo, en la cultura práctica. Sentarnos es una acción cultural, ¿se puede hablar de creer en esa cultura? Hay elementos de la cultura que no se engarzan en nosotros, puede ser la cultura científica o una cultura religiosa. Hay muchos ciudadanos para los que lo que dicen los científicos respecto al cambio climático no llega a ser una creencia, sino solo una frase sin consistencia, y Ortega tiene toda la razón en dar la fórmula para denunciar eso.

Esta imprecisión en el concepto de cultura le lleva a afirmar que la cultura se ha ido quedando cada vez más distante de la vida, de la vitalidad; en realidad, esa vitalidad no puede separarse de la cultura, si bien habría parcelas de esta que no le dirían nada. Por ejemplo, la moral sexual católica se ha alejado del sentimiento religioso de un muy alto porcentaje de los católicos practicantes²⁸. Pero eso no hace que la cultura se oponga a la vida, sino que en la cultura hay facetas en las que pasa eso, pero el argumento de Ortega se refiere a la cultura como dimensión trascendental de la vida, y eso es lo que no tiene cabida.

Lo que dice Ortega es que las propuestas culturales, los ideales, los valores, para ser tales tienen que ser vividos y asumidos y convertirse en motivos para que sean reales. Por ejemplo, los valores políticos mueven de modo muy diverso o variable, pueden incluso no mover, según las circunstancias. Poco más adelante repite otra vez los elementos de cultura a los que se refiere: ciencia, ética, arte, fe religiosa, norma jurídica, con lo que se alude al modelo romano de cultura, es decir, toda cultura superior que obviamente puede no motivar.

Los dos cambios que hay en este capítulo se refieren, uno, a la frase “se creía que se creía en la cultura”, que lo cambiaba a “se creía en la cultura”. Existe el creer que se cree, pero aquí Ortega lo desecha; lo que sigue, que esa creencia era una ficción, justifica el cambio, porque creer en una ficción ya es

²⁸ Para que no se me acuse de frívolo doy estos datos de una encuesta no muy antigua: “la mayoría de españoles y españolas que se definen como católicos no comparten las mismas ideas que sus obispos y la mayor parte se muestra a favor del matrimonio entre personas del mismo sexo (63%), a favor del uso de anticonceptivos (90%), del divorcio (82%), del sacerdocio de las mujeres (78%) y del aborto (88% a favor: 24% siempre y 64% en algunos casos), (Cornejo-Valle y Pichardo-Galán, 2017)”, tomado de *Ex æquo*, n.º 37, 2018, pp. 47-61.

creer que se cree, aunque en los dos momentos la palabra tiene un valor distinto; el otro cambio es más interesante: como la cultura tiene una dimensión mundana, ultravital, dice Ortega que tiene un aspecto “trascendente”, pero ahora lo cambiará a “trascendental” (III, 587; 1001; DH, 90, nota). Habla de la cultura como “fe en los valores trascendentales” (*id.*). ¿Qué importancia tiene este cambio? Creo que “trascendental” aquí está usado en el sentido que yo lo uso en mi artículo “La cultura como una dimensión trascendental de la vida humana” (San Martín, 2023), porque ese sentido significa que la cultura es una “dimensión que nunca falta”, lo que está de acuerdo con la frase de Ortega de que “Nunca han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad” (III, 589). Este es el sentido literal de la palabra “necesidad” en español, que significa “lo que nunca falta”, y la cultura nunca falta. En el cambio anterior hay que entender que esos valores trascendentales están en la base de cualquier otro valor, por eso son trascendentales.

Pero no solo tenemos esas imprecisiones en el concepto de cultura. Ya hemos analizado en el apartado anterior los problemas de la identificación de cultura y razón, y los problemas de la afirmación de que Sócrates inventa la cultura, o que ya se razonaba doscientos años antes. Se trata de una filosofía de la historia muy problemática que ya estaba en *Meditaciones del Quijote*. Ortega distingue razonar y saber que se razona, pero no atribuye el saber razonar a épocas prehelénicas. En la actualidad, hasta la interpretación del tema del tiempo de Sócrates, basado en la teoría de Platón sobre la *doxa* como opuesta a *episteme*, resulta sumamente problemática; mucho más poner como su objetivo “desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón” (III, 591). Hasta la teoría de las ideas como objetos puros del *nous* opuestos a la *doxa* es puesta en tela de juicio, pues Platón pide relativizar la escritura porque elimina el contexto de lo dicho (Wieland). Y la *doxa* no es la opinión mudable, sino la cultura ordinaria, que determina la vida individual y social, mas esta no es desalojable. Ortega identifica *logoi* e ideas, conceptos, razón pura, cuando ya en la vida ordinaria manejamos conceptos suficientes, no desde dos siglos antes de Sócrates, sino en cualquier cultura y tiempo humano que tenga lenguaje.

La identificación de cultura y razón, poner su inicio en Grecia en el siglo V, y decir que sólo dos siglos antes se razonaba, es una gran debilidad de este libro, que en un período más meditado, con alguna ayuda de Heidegger y, seguramente también, las conversaciones con Gaos, hacen que el libro basado en la contraposición de vida y cultura haya envejecido mal, lo que no significa que los momentos en que propone la verdad y el reconocimiento del otro, que se vislumbra en la justicia como momentos fundamentales de la vida, sigan siendo uno de los elementos más plenos de su filosofía. ●

Fecha de recepción: 27/01/2025
Fecha de aceptación: 12/02/2025

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOAS, Franz (1911): *The Mind of Primitive Man*. Nueva York: Macmillan. Trad. cast. de S. W. de Ferdkin de la tercera edición, revisada: *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1964.
- BUENO, Gustavo (1996): *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Barcelona: Editorial Prensa Ibérica. 7.ª ed. de 2004, con un nuevo prólogo.
- GAOS, José (1946-1947): "La profecía en Ortega", *Cuadernos Americanos*, vol. XXIX, n.º 5, pp. 71-99; vol. XXX, n.º 6, pp. 83-107; vol. XXXII, n.º 2, pp. 79-96. Actualmente en *Obras Completas*, IX (1992), pp. 43-112. Ahora en Gaos, 2013, pp. 57-126.
- GAOS, José (1992): *Obras Completas*, IX: *Sobre Ortega y Gasset, y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GAOS, José (2013): *Los pasos perdidos. Ensayos sobre Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.
- HUSSERL, Edmund (2018): "La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega", trad. de Noé Expósito, *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 15, pp. 207-218.
- LASAGA, José (2023): "Cien años de *El tema de nuestro tiempo*: un horizonte muy abierto", *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 20, pp. 93-115.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1964): *El pensamiento salvaje*, trad. cast. de F. González. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- MONTERO MOLINER, Fernando (1994): *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Universitat de Valencia.
- ORTEGA Y GASSET, José (1954-1956): *Gesammelte Werke*, 4 vols., trad. de Else Görner, Helma Flessa, Ulrich Weber Stuttgart y Helene Weyl. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- ORTEGA Y GASSET, José (1978): *Gesammelte Werke*, 6 vols., trad. de Else Görner, Helma Flessa, Ulrich Weber Stuttgart y Helene Weyl. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt. Nueva edición, en Ausbruch: Bechtermünz, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, José y UNAMUNO, Miguel de (1987): *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Introducción de Soledad Ortega. Edición y notas de Laureano Robles Carcedo, con la colaboración de Antonio Ramos Gascón. Madrid: Ediciones El Arquero.
- ORTEGA Y GASSET, José (2002): *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- SAN MARTÍN, Javier (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.
- SAN MARTÍN, Javier (1999): *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.
- SAN MARTÍN, Javier (2005): "Un tomo fundamental. ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, tomo III (1917-1925). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005. 1.096 p.", *Revista de Estudios Orteguianos*, 10/11, pp. 311-317.
- SAN MARTÍN, Javier (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), 2013, pp. 47-67.
- SAN MARTÍN, Javier (2021): "Mundo de la vida y curso de la historia", en Agustín SERRANO DE HARO (ed.), *Guía Comares de fenomenología*. Granada: Comares, pp. 213-236.
- SAN MARTÍN, Javier (2023): "La cultura como dimensión trascendental de la vida humana", *Revista de Estudios Orteguianos*, 47, pp. 75-97.
- SAN MARTÍN, Javier (2024): *Mundo, cuerpo e intersubjetividad*. Puebla: Lambda Editorial.
- UNAMUNO, Miguel de (1912): *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Renacimiento.
- VILLORO, Luis (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. 6.ª reimposición, 2012.
- WIELAND, Wolfgang (1991): "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad", trad. de Alejandro G. Vigo, *Méthexis*, IV, pp. 19-37.
- ZAMORA BONILLA, Javier (ed.) (2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.