

"Nuestro tiempo" y "nuestra vida" Hacia una asimilación de términos

María Lida Mollo

ORCID: 0000-0001-9086-9567

Resumen

El ensayo parte de *El tema de nuestro tiempo* (TNT) con el objetivo de destacar los conceptos involucrados en la sucesiva asimilación del sintagma "nuestro tiempo" a "nuestra vida", tal y como aparecería en *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. El primer paso es mostrar la provechosa ambigüedad que presenta la expresión "nuestro tiempo", entre cuyas acepciones figura "nuestra época", a su vez vinculada con "fluencia temporal" y "fluencia vital". El segundo paso consiste en reconocer en el nexo entre el "ahora" y la previsión del futuro la estructura de la experiencia y, con ello, la relevancia que en TNT cobra el concepto de "horizonte". El tercer y último paso consiste en poner en relación el valor metafísico que adquieren las categorías vitales con la reflexión sobre el tiempo. De esta forma, TNT es interpretado como lugar de exposición de una filosofía primera, preliminar a la metafísica de la vida.

Palabras clave

Ortega y Gasset, tiempo, vida, fluencia, protención, horizonte

Abstract

The essay starts from *El tema de nuestro tiempo* (TNT) with the aim of highlighting the concepts involved in the successive assimilation of the syntagma "our time" to "our life", as it would appear in *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. The first step is to show the useful ambiguity of the expression *nuestro tiempo*, whose meanings include *nuestra época*, itself linked to "temporal fluency" and "vital fluency". The second step is to recognise in the nexus between the "now" and the anticipation of the future the structure of experience and, with it, the relevance in TNT of the concept of "horizon". The third and final step consists of relating the metaphysical value acquired by the categories of life to the reflection on time. In this way, TNT is interpreted as a place of exposition of a first philosophy, preliminary to the metaphysics of life.

Keywords

Ortega y Gasset, time, life, fluency, protention, horizon

De *El tema de nuestro tiempo* (TNT) bien puede decirse lo que Ortega dijera del *Quijote*, a saber, que es un "libro-escorzo"¹. Y si la profundidad del libro ha podido dar lugar a una consistente variedad de lecturas, San Martín recientemente ha señalado tres modos posibles de leer a Ortega basados en tres métodos: "histórico", "estructural y sincrónico" y "fenomenológico". Y bien, este último, consistente en utilizar los textos orteguianos para pensar conceptos concretos², es el que aquí se adopta con vistas

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 770. Se citan las referencias a las obras de Ortega indicando el título de la obra, el tomo en números romanos y las páginas en arábigos, según la edición: José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

² *Vid.* Javier SAN MARTÍN, "La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore", *Revista de Estudios Orteguianos*, 47 (2023), pp. 78 y ss.

Cómo citar este artículo:

Mollo, M. L. (2025). "Nuestro tiempo" y "nuestra vida". Hacia una asimilación de términos. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 123-140.
<https://doi.org/10.63487/reo.246>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 51. 2025
noviembre-abril



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

a mostrar el plexo conceptual en el que aparecen vinculados los conceptos de "fluencia", "horizonte" y "previsión".

El presente trabajo intenta aportar nuevos argumentos a la tesis de Javier San Martín, quien hace hincapié en los conceptos de "horizonte" y "desasimimiento" con vistas a señalar no solo la permanencia de Ortega en el movimiento fenomenológico, incluso en obras como *¿Qué es filosofía?* (1929), sino también la original versión orteguiana del concepto de "trascendental". La tesis es que TNT es un "libro de encrucijada", en la medida en que funge de "filosofía primera" a partir de la cual se torna posible elaborar los principios de la metafísica de la vida.

1. "Generación", "previsión" y "fluencia"

Nadie se sorprenderá si anuncio que para el análisis de estos conceptos tomaré como punto de partida los dos primeros capítulos de TNT. Y es que basta con abrir el libro para hallar un concepto cardinal de toda la obra orteguiana, a saber, el concepto de "generación", entre cuyas definiciones destacan "*altitudo vital*", "compromiso dinámico entre masa e individuo", "variación de la sensibilidad vital", y –no sin el reparo de una nota en la que se avisa que por biología se entiende "ciencia de la vida"– "proyectil biológico". Junto con el concepto de "generación" hallamos también el planteamiento de una cuestión aparentemente paradójica concerniente a la toma de posesión de la herencia del pasado filosófico, hecho de problemas eternos. La paradoja reside en la conservación de la "virginidad" a pesar de la reiterada "violación", y el pasaje es el siguiente:

Si el filósofo se encontrase solo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas junto a las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas, huellas de rutas ensayadas al través de la eterna selva problemática que conserva su virginidad, no obstante su reiterada violación³.

Antes de referirnos a una posible solución fenomenológica de la paradoja, creo que no es baladí observar que esa "filosofía primitiva" bien podría identificarse con el "robinsonismo" que Ortega achaca al personaje Andrés Hurtado de *El árbol de la ciencia* y a su autor Pío Baroja, miembro, como es notorio, de la generación del 98, cuyos hombres, "hércules bárbaros", "tienen, en diferentes

³ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 561.

grados, el rasgo común de parecer gentes a quienes un incendio acaba de arrojar de su casa y andan despavoridos buscando otro albergue”⁴.

Por otra parte, “virginidad” permite referencias hacia atrás y hacia adelante en la cronología de los textos de Ortega. Un concepto afín es fácilmente reconocible en la “situación desesperada” en la que nace la filosofía, que debe “ganarse la vida desde la cuna. De aquí su radicalismo. No se le permite apoyarse en capital ni herencia alguna de certidumbres, de verdades adquiridas”, según se afirma en “Sensación, construcción e intuición” (1913)⁵, un texto de indudable cuño fenomenológico. Otro concepto afín es el vehiculado por el término “desasimiento”, en el que ya ha hecho hincapié Javier San Martín con referencia a *¿Qué es filosofía?*⁶, y del que últimamente⁷ ha señalado su procedencia de Teresa de Ávila⁸, tal como aparece en “Amor en Stendhal” (1926)⁹. Si en este último texto el uso de “desasimiento”, en la acepción teresiana de “arrancamiento del alma”, es funcional a describir una torsión del normal movimiento de la atención, tres años más tarde, en *¿Qué es filosofía?*, es posible hallar otro empleo de “desasimiento”, resultado de un proceso de neología semántica. Según la reconstrucción de San Martín, Ortega resemaniza la palabra teresiana insertando en ella el contenido de la palabra alemana *Enthaltung*. Lo cual confirmaría no solo la permanencia de Ortega

⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa”, VII, 288, 286 y 289.

⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Sensación, construcción e intuición”, I, 643.

⁶ Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2012, pp. 130-131: “Todo fenomenólogo conoce que Husserl define o describe la epojé como un abstenerse de juzgar sobre algo, o «*nich enthalten*» [abstenerse] respecto a la eficacia de esas creencias. Así la *Enthaltung*, abstracto de *enthalten*, es una explicación, definición o descripción de la epojé. Pues bien, Ortega utiliza la misma palabra: *halten* es asir, *enthalten*, desasir”.

⁷ Hago aquí referencia a la conferencia “Desasimiento y desprendimiento: la fenomenología en español desde Ortega, Machado y Villoro” presentada por Javier San Martín en el XXV *World Congress of Philosophy: Philosophy across Boundaries*, Università La Sapienza de Roma, 1-8 agosto 2024.

⁸ TERESA DE ÁVILA, “Moradas Séptimas. Capítulo 3”, en *Las Moradas*. Madrid: San Pablo, 2007, p. 245: “Un desasimiento grande de todo y deseo de estar siempre o solas u ocupadas en cosa que sea provecho de algún alma”. En *Camino de perfección* (Madrid: Rialp, 2015, cap. 4), tres son las cosas que Teresa encarga a sus hermanas, las monjas del monasterio de San José de Ávila: “La una, es amor unas con otras. La otra, desasimiento de todo lo criado. La otra, verdadera humildad, que aunque la digo a la postre, es la principal, y las abraza todas”.

⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Amor en Stendhal”, en *Estudios sobre el amor*, V, 486: “La vía mística comienza por evacuar de nuestra conciencia la pluralidad de objetos que en ella suele haber y que permite el normal movimiento de la atención. Así, en San Juan de la Cruz, el punto de partida para todo avance ulterior es «la casa sosegada». Embotar los apetitos y las curiosidades: «un desasimiento grande de todo» —dice Santa Teresa—, «un arrancamiento del alma»; esto es, cortar las raíces y ligamentos de nuestros intereses mundanos, plurales, a fin de poder quedar «embebidos» (Santa Teresa) en una sola cosa”.

en el movimiento fenomenológico, incluso en un texto que, a raíz de la crítica a la conciencia que en él aparece¹⁰, ha sido considerado por una parte de la literatura crítica como uno de los textos clave del, por así decirlo, "proceso de abandono", hasta el punto de que 1929 marcaría un antes y un después, o, por lo menos, una anticipación de las inmediatas posturas beligerantes de Ortega¹¹, sino que también confirmaría el mantenimiento de la *epojé* como punto arquimédico de toda posible investigación filosófica. Claro que, en las páginas de *¿Qué es filosofía?* en las que aparece "desasimiento", el propio término "filosofía" no está exento de una cierta ambigüedad, por la cual, bien puede entenderse como idealismo moderno, bien como fenomenología. Pero hay algo que queda muy claro, a saber, que el desasimiento es virtual y no real, y que por ello tiene el valor metódico de la *epojé* y no el de la tendencia destructiva de una generación caracterizada por la negación de la cultura, como sería la del 98: "Filosofar no es vivir, es desasirse concienzudamente de las creencias vitales. Ahora bien, este desasimiento no puede ser ni tiene que ser más que virtual, intelectual"¹².

Es de observar una importante diferencia respecto al modo en que en "Las dos grandes metáforas" (1924) Ortega había ilustrado los términos de la correlación entre *cogitatum* y *cogitatio*, a saber, como sustantivación del acto¹³ y aniquilación de la cosa a través de la imaginación, en una exposición del idealismo que aparece caracterizado en términos temporales como la corriente emblemática de la edad moderna, con Descartes a la cabeza, sin que se haga mención de Husserl¹⁴. A finales de los años veinte, en cambio, Ortega nos dice que el acto es virtual, no sustantivo. Y, sin embargo, tras el curso *¿Qué es filosofía?* comienza a advertirse un cambio radical en el modo de concebir el idealismo husserliano, si lo cotejamos con "Sobre el concepto de sensación" (1913):

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, VIII, 360: "lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable. Hallamos que no es la conciencia, el sujeto –sino la vida que incluye además del sujeto el mundo. De esta manera, escapamos al idealismo y conquistamos un nuevo nivel".

¹¹ *Við.* Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 297-301. Cerezo remite las ambigüedades de la crítica orteguiana a Husserl, centradas en la reflexión, a la influencia de Natorp y, de esta forma, toma distancia de la tesis interpretativa de Silver, quien, en cambio, subraya el parentesco de la crítica orteguiana con la de Scheler. *Við.* Philip W. SILVER, *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza, 1978, pp. 91 y ss.

¹² José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, VIII, 309.

¹³ Para una crítica de la conciencia entendida como sustantivación del "darse cuenta", *við.* Xavier ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 2006, p. 21.

¹⁴ José ORTEGA Y GASSET, "Las dos grandes metáforas", en *El Espectador IV*, II, 516.

de metódico este ha pasado a ser considerado metafísico¹⁵, muy probablemente por influencia de Celms¹⁶ y de su crítica a *Erste Philosophie*¹⁷.

Si, como es sabido, la “reflexión” representa el blanco de la crítica orteguiana a Husserl, lo mismo no puede decirse de la epojé. En el caso de TNT, la paradoja virginidad-violación se disuelve en la medida en que se reconoce que el radicalismo de la filosofía se debe a una suspensión preliminar y previa a la torsión de actitud que permite el paso de las cosas a los actos¹⁸, de la sustancia a la ejecutividad, según diría Ortega por esos mismos años:

La vida y todo en ella es ejecutivo, consiste en ejecutarse y sólo en eso. Quede suspendida la idea de substancia: el ente o realidad no es sustante en el sentido de substrato que tiene en Aristóteles. Ni es substrato de la actuación –como la forma–, ni substrato de la pasividad o posibilidad –como la materia. Pero tampoco es, como la mónada de Leibniz, substancia actuante o ser constituido por pura actividad¹⁹.

Creo que este es un buen momento para reanudar TNT, en particular uno de los pasajes en los que aparece el término “fluencia”: “nuestra sensibilidad espontánea, lo que vamos pensando y sintiendo de nuestro propio peculio, no se nos presenta nunca concluido, completo y rígido, como una cosa definitiva, sino que es una fluencia íntima de materia menos resistente”²⁰. La espontanei-

¹⁵ Vid. Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 154, 169.

¹⁶ Vid. Theodor CELMS, “Der phänomenologische Idealismus” (1928), en *Der phänomenologische Idealismus und andere Schriften (1928-1943)*, ed. de Juris Rozenvalds. Frankfurt am Main: P. Lang, 1993, pp. 192-196. La edición española vería la luz tres años más tarde, bajo el impulso de Ortega y al cuidado de Gaos: *El idealismo fenomenológico de Husserl*. Madrid: Revista de Occidente, 1931. Para un trabajo centrado en el biografismo que señala la influencia de Celms en la concepción gaosiana de la filosofía como “confesión profesional” y en las críticas orteguianas a Husserl, deteniéndose en especial en *Principios de Metafísica según la razón vital* (1932-1933), vid. Felice MASI, “Un biografismo assoluto. Su alcuni argomenti di Th. Celms circa la metafisica dell’idealismo fenomenologico”, en Fabrizio PALOMBI, et. al. (eds.), *Il pensiero e l’orizzonte. Studi in onore di Pio Colonnello*. Milán: Mimesis, 2021, pp. 493-510.

¹⁷ Edmund HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, en *Husserliana*, vol. VIII, ed. de Rudolf Boehm. Den Haag: Nijhoff, 1959.

¹⁸ Una innovadora presentación de los dos pasos iniciales del método fenomenológico, a partir de los versos de Machado “caminante no hay camino, se hace camino al andar”, se halla en Javier SAN MARTÍN, “La fenomenología desde Machado. Idealismo y realismo”, *Rocinante*, 14 (2023), pp. 191-206. La dualidad entre la actividad del caminante y lo que esa actividad crea o configura como su resultado es identificada como correlación intencional. El verso “caminante no hay camino” aludiría “al resultado de la epojé fenomenológica”; mientras que “se hace camino al andar” podría interpretarse como la reducción fenomenológica.

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, VIII, 229.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 565.

dad, empero, es una de las dos dimensiones de la faena que es vivir para cada generación. La otra consiste en recibir lo vivido por la antecedente²¹.

De ahí que sean posibles dos actitudes cuya divergencia es originariamente vital, y que luego, como efecto secundario, puede ser también política: una cumulativa y otra beligerante, una que prefiere "servir sin fe bajo unas banderas desteñidas, a cumplir el penoso esfuerzo de revisar los principios recibidos"²² y otra que, en cambio, deja fluir su propia espontaneidad.

Una vez reconocidas las dos dimensiones del vivir y, una vez asumida la actitud vital que a la seguridad de lo ya pensado y vivido prefiere "la mayor jugosidad" de lo espontáneo, cabe señalar que no de espontaneísmo se trata. Al contrario, hallamos, en la reflexión orteguiana sobre el futuro y en el reconocimiento del carácter profético de la historia, la conciencia de una serie de vínculos que en cierto sentido predeterminan la trayectoria de una vida individual y de una época. Es este un momento crucial para captar el entrelazamiento entre la previsión del futuro y la estructura temporal de la experiencia, que a su vez está basado en la definición de la vida y del tiempo como fluencia.

En otro lugar he propuesto una interpretación de la filosofía orteguiana como una fenomenología del fragmento, pero con la advertencia de que siempre que Ortega habla de un trozo, pedazo, lado, porción o parte, lo hace ilustrando una línea que anticipa lo que falta. No es de extrañar entonces que, a la hora de abordar la cuestión de la previsión del futuro, Ortega se detenga en la escena perceptiva en la que se pasa del trozo de arco al arco, tal y como en otro lugar se pasa del arco roto a una curva completa²³ o a una circunferencia: "al profetizar el futuro se hace uso de la misma operación intelectual que para comprender el pasado. En ambas direcciones, hacia atrás o hacia adelante, no hacemos sino reconocer una misma curva psicológica evidente, como al hallar un trozo de arco completamos sin vacilación su forma entera"²⁴. Lo que permite la anticipación tanto del futuro de una época como de la parte que falta en la percepción de un objeto espacio-temporal es, como veremos más adelante en detalle, una noción de la temporalidad por la que el "ahora" se presenta como un punto de realidad desbordante y el futuro como lo primero con lo que se topa nuestra vida.

Cuando "nuestro tiempo", como en TNT, significa "nuestra época", entonces a Ortega le urge aclarar que no se trata de la que acaba ahora, sino de la

²¹ *Ibid.*, 564.

²² *Ibid.*, 567.

²³ José ORTEGA Y GASSET, "El origen deportivo del estado", en *El Espectador VII*, II, 705: "Si el físico detiene la mano con que dibuja los hechos allí donde su método concluye, el hombre que hay detrás de todo físico prolonga, quiera o no, la línea iniciada y la lleva a terminación, como automáticamente al ver el trozo del arco roto nuestra mirada completa la aérea curva manca".

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 569.

que ahora empieza²⁵. Más adelante, hacia el final del capítulo 2, Ortega reactualiza la acepción de “generación” como compromiso entre masa e individuo y basa justamente en la fluidez del pensamiento el futuro de lo que se vivirá en las plazuelas: “El pensamiento es lo más flúido que hay en el hombre; por eso se deja empujar fácilmente por las más ligeras variaciones de la sensibilidad vital”; “De lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas”²⁶. Es de señalar que la idea de que el futuro está incluido en el ahora, lejos de provocar una actitud de pasiva resignación al destino, constituye un ulterior momento de expresión de la vocación ético-política de la filosofía orteguiana, que a su vez reconfirma la dimensión práctica que le ha sido reconocida desde diferentes perspectivas²⁷. No es casual que el capítulo se cierre con una referencia a Fichte y al curso sobre los *Caracteres de la época actual*. Pues, Ortega intenta lo mismo, a saber, describir lo que considera el tema capital de la suya, que, sin embargo, no puede ser el mismo de la época de Fichte. Sobre todo, si se considera la crítica a la inversión de la misión del intelecto de la que sería responsable el racionalismo: “Así en Fichte se define formalmente la realidad, el ser, como la estricta contrafigura de la idealidad, de lo que *debe ser*”²⁸. Es más, la crítica al idealismo recibe una ulterior modulación cuando el criterio de la periodización se conjuga con la crítica de la cultura y la filosofía a superar no es solo la de la modernidad, sino la de un pueblo, el germánico. De esta forma, el idealismo, una vez transformado en virtud del “principio activista, dinámico, voluntarista”, cobra los caracteres de la “filosofía del vikingo” en un recorrido, reconstruido ágilmente por Ortega, que de Leibniz procede hasta la toma de conciencia de Nietzsche: “Cuando a lo que es se opone patéticamente lo que debe ser, recelemos siempre que tras éste se oculta un humano, demasiado humano yo «quiero»”²⁹.

Retomando lo que en TNT es una pregunta altisonante y atendiendo ahora a las respuestas dadas no solo en el texto de TNT, sino también en el paratexto, como en el apéndice “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, donde “el tema capital” es identificado en el finitismo y en el sentido del límite, el límite en el que la razón acaba, se torna fácil comprender que Ortega ha dado no solo con el tema de su tiempo, sino con el tema de todo tiempo.

Creo que son varias las razones por las cuales se puede afirmar que, en contraste con la “filosofía primitiva”, la que Ortega está exponiendo en TNT es una “filosofía primera”. En el capítulo 7, “Las valoraciones de la vida”, el

²⁵ *Ibíd.*, 562.

²⁶ *Ibíd.*, 570 y 571.

²⁷ *Vid.* Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2011; Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 186 y ss.

²⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Ni vitalismo ni racionalismo”, III, 724.

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, en *Kant*, IV, 275.

término "cultura" parece quedar libre del error metonímico³⁰ por el cual significaba "cultura superior", para cobrar un valor trascendental: "La elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura. Por consiguiente, el imperativo de vitalismo que se eleva sobre el destino de los hombres nuevos no tiene nada que ver con el retorno a un estilo primitivo de existencia"³¹.

Por otra parte, la filosofía primera acepta el desafío escéptico, tal y como queda expuesto en el capítulo 3, "Relativismo y racionalismo", de cara a mostrar las condiciones de posibilidad de lo que se impone como algo independiente de su propio surgir y que por eso mismo exige una operación de reconducción a su horizonte de aparición.

Desafío escéptico, sí, pero no escepticismo. Baste traer a colación la cita de Herbart, en la que aparece la identificación del escéptico con el principiante; y la mención del díptico popular "*Pío, per conservar la sede, perde la fede. / Pío, per conservar la fede, perde la sede*"³². Podríamos decir que el proyecto de integración que anima el TNT, salvando *fede* y *sede*, razón y vida, junto con la asunción de la vida como trascendental, en el sentido de condición de posibilidad de los productos culturales, y de la cultura como trascendental de la vida humana, representan la base a partir de la cual posteriormente se torna posible sentar los principios de la metafísica de la vida.

Y hasta podríamos afirmar que una de las características del texto de TNT es el refluir de los *Principios de Metafísica según la razón vital*, esbozados a partir de 1932, en el paratexto, en las notas que, según la advertencia a la tercera edición de 1934, Ortega cuelga de algunas páginas. En la advertencia, además, se señala que la actualización de TNT se ha llevado a cabo sobre todo subrayando, mediante cursivas, algunas líneas del texto primitivo. Y bien, para captar que a la altura de 1934 nos hallamos en el nivel metafísico hecho posible por la filosofía primera de TNT, conviene detenernos en uno de esos pasajes que contienen subrayados:

Este ritmo de épocas de senectud y épocas de juventud es un fenómeno tan patente a lo largo de la historia, que sorprende no hallarlo advertido por todo el mundo. La razón de esta inadvertencia está en que no se ha intentado aún formalmente la instauración de una nueva disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica. Una de las más curiosas investigaciones metahistóricas consistiría en el descubrimiento de los grandes ritmos históricos (...); por ejemplo, el ritmo sexual. Se insinúa, en efecto, una pendulación en la historia

³⁰ *Vid.* Javier SAN MARTÍN, "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, p. 61.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 594.

³² *Ibid.*, 573.

de épocas sometidas al influjo predominante del varón a épocas subyugadas por la influencia femenina³³.

El término en cursiva es “metahistoria” y lo que está comenzando a resultar cada vez más claro es que la categoría de generación ha adquirido, al igual que la de sexo, un valor metafísico capaz de explicar, ya no solo comprender, el cambio histórico. Metafísica, sí, pero de la vida, y la vida, según el *leitmotiv* de finales de los años veinte, es ejecutividad, no sustancia. Una ejecutividad que se ha impuesto como lo más originario, en fin, como lo que no es ulteriormente reductible y que no es solo del yo, como el “yo ejecutivo” del “Ensayo de estética”, sentido desde dentro como impulso y esfuerzo³⁴, sino del yo y de las cosas, recíprocamente trascendentes en la inmanencia de la vida³⁵.

Permaneciendo en un texto más cercano al de la primera edición de TNT, esto es, “Ni vitalismo ni racionalismo”, publicado en *Revista de Occidente* en octubre de 1924, hallamos –tras una exposición del “vitalismo biológico” y del “biologismo”– las tendencias filosóficas que se dejan inscribir en el vitalismo y, lo que más interesa, aquella que Ortega considera compatible con el propio sistema de ideas, en especial el expuesto en el TNT. Ahora bien, no es la teoría del conocimiento que entiende el conocimiento como un proceso biológico regido por las leyes de “adaptación”, “ley del mínimo esfuerzo” y “economía” (el empiriocriticismo de Avenarius y Mach y “el beatífico pragmatismo”), pero tampoco la de Bergson, basada en la intuición, “intimidad transracional con la realidad viviente”, por la cual se hace “*de la vida un método de conocimiento frente al método racional*”³⁶. Compatible con su sistema de ideas es esa tendencia en la que “pasan a ocupar un primer plano las 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”³⁷. Esta última afirmación, y la asimilación de términos por la cual vida –irracional y teoría– racional conlleva no pocos problemas e implica otros “errores metonímicos”, ya detectados en TNT, como por ejemplo tomar la cultura alta por toda la cultura.

Y así es que el texto que debería ofrecer las pautas para corregir la recepción de TNT como una filosofía vitalista arriesga inclinarse demasiado hacia

³³ *Ibid.*, 565.

³⁴ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, I, 668: “En el «yo ando» tal vez acuda a mí la imagen visual de mis pies moviéndose; pero sobre ello, y como más directamente aludido en aquellas palabras, encuentro una realidad invisible y ajena al espacio –el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia. (...) Diríase que en el «yo ando» me refiero al andar visto por dentro de lo que él es”.

³⁵ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1952-1953*, VIII, 658.

³⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Ni vitalismo ni racionalismo”, III, 717.

³⁷ *Idem.*

la razón y la teoría. Es como si el ambicioso proyecto de integración de TNT hubiese sido posible a partir de un artificio originario, el de tomar una parte de la vida por la vida y una parte de la razón por la razón. Creo que una posible solución al problema puede ofrecerla una reflexión sobre el estatuto que cobra el concepto de "parte".

Varios son los lugares de TNT en los que la parte figura como lo abstracto y lo abstracto como una parte dependiente de lo concreto. Uno de ellos es el capítulo VI, "Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan", donde se muestra claramente que separar, aunque solo fuera por la vía del método, la razón de la vida equivaldría a quedarse sin razón: "*La razón es sólo una forma y función de la vida*. La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo"³⁸. Claro que cada vez que Ortega usa el término "biológico" la exposición a las críticas de vitalismo y hasta de biologismo aumenta.

Un caso particularmente interesante es el de Eduardo Nicol, quien dedicara no pocas páginas del capítulo IX de *Historicismo y existencialismo* a poner de relieve la inspiración vitalista de TNT y, refiriéndose a textos posteriores, la índole irracional de las creencias. El libro, como es sabido, lo arrojaría en una polémica con José Gaos, y el capítulo sobre Ortega sería escrito *ex novo* para la segunda edición del año 1960, según cuenta en una carta dirigida a Zubiri de reciente publicación³⁹. Los cambios observables son de argumentación, de tono y hasta de estilo, pues lo que en la primera edición eran críticas dirigidas a la figura de Ortega, asimilada a la del sofista, y a las graves repercusiones histórico-políticas que habrían tenido tesis filosóficas como la relativa al origen deportivo del Estado, por lo cual Ortega quedaba presentado como el artífice indirecto de guerras y totalitarismos⁴⁰, en la segunda edición cede el paso a cuestionamientos exclusivamente teóricos. Diversamente, la parte concerniente a los proyectos o programas de acción de Ortega quedaría destinada a *El*

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 593.

³⁹ Eduardo Nicol a Xavier Zubiri, México, 21 de marzo de 1960, en Xavier ZUBIRI, *Epistolario*. Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 2024, p. 463: "Desde nuestro regreso en enero, he estado trabajando en la corrección de *Historicismo y Existencialismo*, cuya segunda edición saldrá en otoño. Me he atorado en el capítulo de Ortega, naturalmente, y tengo que reescribirlo *da capo*. Me encocora el tema, y sobre todo tener que escribir olvidando que hay esa bendita polémica en la cual me han involucrado los aguerridos partidarios y adversarios".

⁴⁰ Eduardo NICOL, *Historicismo y existencialismo*. México D. F.: FCE, 1950, p. 314: "Así pasaron, sin la necesaria crítica de sus implicaciones graves, la idea deportiva de la vida y del origen deportivo del Estado, la interpretación bélica de la historia, la apología de Don Juan, la teoría del origen biológico de los ideales humanos, y otras nociones semejantes que llenan de amenidad *El Espectador*. Cuando los hechos históricos han traducido en calamitosa realidad social y política esas ideas ha sido demasiado tarde, por lo visto, para que la crítica se ejerciera con provecho y advirtiera a quien tuviera oídos para escuchar el riesgo que traían consigo esos matices fisiologistas, relativistas, amoralistas, del pensamiento de Ortega".

problema de la filosofía hispánica, según advierte el propio Nicol en nota⁴¹. Y, sin embargo, hay algo que, a pesar de los cambios, permanece inalterado. Esto es, la tesis según la cual el vitalismo sería una versión del idealismo: “Este vitalismo egocéntrico viene a ser, pues, una nueva versión del idealismo. A la reducción de todo a términos de conciencia –ontológica, empírica o trascendental– que intentó llevar a cabo el idealismo, corresponde ahora, en el perspectivismo, una reducción de todo a términos de «vida humana»”⁴².

Ciertamente no deja de ser sorprendente la interpretación del raciovitalismo como vitalismo y de este como “idealismo egocéntrico”. En el capítulo 8 de TNT, titulado “Valores vitales”, Ortega pone en cursiva la siguiente afirmación: “*La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro*”⁴³. Por otra parte, se trata de una afirmación que manifiesta la coherencia que caracteriza el sistema de ideas orteguiano. Me refiero en especial al carácter excéntrico de la vida, a la innata necesidad de migrar hacia otro ser sobre la que Ortega no deja de reflexionar tanto sea cuando escribe sobre el amor, como cuando escribe sobre el teatro, la novela y la traducción. Al respecto, no es baladí recordar el papel importante que juega el concepto de “fluencia”, usado en la estela de Pfänder⁴⁴, en la descripción del amor⁴⁵.

Y, sin embargo, a pesar de las posibles defensas de la acusación de egocentrismo que se pueden hacer de Ortega, hay algo en la interpretación nicoliana que merece ser rescatado como una intuición importante: el reconocimiento de la reducción y el carácter trascendental que, en manos de Ortega, cobra el concepto de vida. Lo cual, según veremos, deviene aún más evidente cuando la reflexión sobre la vida se hace una con la reflexión sobre el tiempo. Y bien, en esa operación, un papel fundamental es el que juegan los conceptos de “espontaneidad” y de “horizonte”.

⁴¹ Eduardo NICOL, *Historicismo y existencialismo* (1960). México D. F.: FCE, 1989, p. 360.

⁴² *Ibid.*, p. 351.

⁴³ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 601.

⁴⁴ Alexander PFÄNDER, “Zur Psychologie der Gesinnungen”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913), pp. 325-404. Vid. Nelson ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979, p. 240.

⁴⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Facciones del amor”, en *Estudios sobre el amor*, V, 460: “el amor es una fluencia, un chorro de materia anímica, un fluido que mana con continuidad como de una fuente. Podíamos decir (...) que el amor no es un disparo, sino una emanación continuada, una irradiación psíquica que del amante va a lo amado. No es un golpe único, sino una corriente. Pfänder ha insistido con gran sutileza en este aspecto fluido y constante del amor y del odio”.

2. Espontaneidad y horizonte

Hay una afirmación que ha podido ser empleada para una interpretación biológica de TNT, a la cual Ortega regresa con una nota, y que en cambio aquí propongo asumir como base para una interpretación fenomenológica del concepto de vida. La afirmación, contenida en el capítulo 4 de TNT titulado "Cultura y vida", es la siguiente:

el sentimiento de lo justo, el conocimiento o pensar la verdad, la creación y goce artísticos tienen sentido por sí, valen por sí mismos aunque se abstraigan de su utilidad para el ser viviente que ejercita tales funciones. Son, pues, vida espiritual o cultura. Las secreciones, la locomoción, la digestión, por el contrario, son vida infraespiritual, vida puramente biológica, sin ningún sentido ni valor fuera del organismo. A fin de entendernos, llamaremos a los fenómenos vitales, en cuanto no trascienden de lo biológico, "vida espontánea"⁴⁶.

La nota que añade Ortega reza así: "Por tanto —y esta advertencia es capital—, las actividades espirituales son también primariamente vida espontánea. El concepto puro de la ciencia nace como una emanación espontánea del sujeto, lo mismo que la lágrima"⁴⁷. Al respecto, Nicol observa lo siguiente: "Advierte Ortega en *El tema de nuestro tiempo* que el término «biológico» abarca para él todo lo relativo a la vida, en su integridad, y no solamente lo relativo a la vida del cuerpo. Sin embargo, las imágenes a que recurre para ilustrar su idea de la vitalidad de la razón son (...) sistemáticamente del orden fisiológico, y la divisoria entre este orden particular y el orden biológico no está claramente definida"⁴⁸. Es cierto, efectivamente coinciden. Pero no, como piensa Nicol, en virtud de la supresión de la distinción categorial entre lo espiritual y lo orgánico. Baste tener presente otro texto importante de los años veinte, a saber, "Vitalidad, alma, espíritu" (1925), en el que Ortega ofrece una topografía de la personalidad según las regiones del "fondo vital", el "alma" y el "espíritu".

En el capítulo 5 de TNT, titulado "El doble imperativo", hallamos la expresión "fondo viviente": "La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, «subjetividad»"⁴⁹. Se comprende entonces que tanto lo que vale por sí mismo como lo que es funcional al ser viviente coinciden en ser originariamente "vida espontánea". La raíz común reside entonces no en una sustancia común sino en la espontaneidad, en la fluidez de lo que surge mientras está surgiendo, en la "actividad", que luego recibiría el nombre de "ejecutividad". De ahí que los

⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 582.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Eduardo NICOL, *Historicismo y existencialismo* (1960), ob. cit., p. 364.

⁴⁹ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 587.

posteriores análisis de Ortega se caractericen por la elección del método genético, el mismo que en *El hombre y la gente* es aplicado al lenguaje *in statu nascendi*.

El concepto de “espontaneidad” es un concepto usado también en la caracterización del racionalismo, que una vez identificado en la figura de Sócrates (cap. 6), queda por así decirlo desenmascarado en la inversión de sentido y en la torsión de la mirada, de directa a oblicua, “irónica”, que cumpliera, tal y como se cumple una misión. Y la misión no es de un solo individuo, sino de toda una época: “*El tema del tiempo de Sócrates* consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón”⁵⁰. Mientras que, a la hora de responder a la pregunta que Ortega mismo se ha planteado no sin una cierta solemnidad, la respuesta parece evocar la inversión de una inversión, de cara a recuperar la jugosidad y el carácter fluido de la actividad: “*El tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo”⁵¹. El tema de nuestro tiempo, entonces, coincide con una inversión, de “la vida para la cultura” a “la cultura para la vida”⁵², funcional a captar el valor trascendental de la cultura en el sentido de condición de posibilidad de la vida. Recordemos que el acto inicial de la cultura es justamente la elección de un punto de vista. Algo que por tanto resulta ser originario respecto a la “cultura alta”. Y al respecto, San Martín ha mostrado los motivos por los que en la obra posterior de Ortega “cultura” cede el paso a “creencia”⁵³.

Una vez excluido que “biológico” deba entenderse en términos organicistas, cabe ahora señalar un cambio que se puede notar en la exposición del perspectivismo. Me refiero en particular a la integración de la tesis de Jakob von Uexküll, según la cual existe una pluralidad de medios en correspondencia con la pluralidad de organismos –que, a su vez, impulsara a Ortega a afirmar que “El medio se adapta al organismo”⁵⁴, y, en TNT, que “no es el mismo

⁵⁰ *Ibid.*, 591.

⁵¹ *Ibid.*, 593.

⁵² *Ibid.*, 600.

⁵³ Javier SAN MARTÍN, “La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatores”, ob. cit., p. 89: “La idea de cultura es en Ortega omnipresente hasta los primeros años de la segunda navegación, para ir desapareciendo, al menos de modo explícito, a partir de 1933, después de las lecciones de *En torno a Galileo* y la primera lección de *Principios de metafísica según la razón vital*, siendo sustituida (...) por los conceptos de técnica, creencias, ideas y usos”.

⁵⁴ *Vid.* el comentario de Ortega a los textos de Uexküll (“Die Schwebbewegungen von Rhizostoma pulmo” (1894) y *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlín, 1911) publicado en *El Espectador III*, 1920, con el título “El medio vital”. Ahora, “Biología y Pedagogía”, en “*El Quijote en la escuela*”, II, 421-423. Ya antes, en los apuntes de la lección XIII del curso de 1915-1916, *Sistema de la Psicología*, VII, 522, se lee lo siguiente: “La constitución psicológica: la atención directora de los sentidos. Seleccionadora. Tesitura. Los tiburones. –Qué objetos y qué verdades sobre ellos llegan a cada uno depende de su estructura. De su ser. Por eso es al revés que el

el «mundo» de la araña que el del tigre o el del hombre. No es el mismo el «mundo» del asiático que el del griego socrático o el de un contemporáneo⁵⁵— con otra tesis que, en cambio, parece centrada en la organización espacio-temporal de la realidad, en la génesis de la aparición del mundo. Y es así que pasajes como el que hace referencia a mallas, cedazos y redes⁵⁶, por los que pasa, filtrada que no deformada, la corriente de la realidad, y que concluyen con la idea de que “la estructura vital influye en la recepción de la realidad”⁵⁷ conviven con otros en los que se afirma la necesidad de que el mundo quede reconducido al horizonte, pero no sin señalar que “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”⁵⁸.

La vida, por su lado, una vez asumida como objeto de meditación, exige un salto fuera de ella, una suspensión de la ejecutividad para verla desde fuera. Es de observar que justamente este punto sería objeto de las sucesivas confrontaciones críticas con Husserl y con el concepto de reflexión, donde a la mirada desde afuera, Ortega opondría la autofosforescencia de la vida⁵⁹. En el nivel de TNT, en cambio, Ortega afirma que “cuando se medita sobre la vida es preciso saltar fuera de ella, dejar en suspenso y sin ejecutividad todos sus movimientos interiores y, desde el exterior verla fluir, como desde la orilla se presencia el turbulento galope del torrente”⁶⁰.

Esta misma idea aparece vehiculada por la expresión “torrente vital”, donde la vida funge como trascendental, esto es, condición de posibilidad de todos los actos, los perceptivos, los emocionales y los de la voluntad:

Darwin-Lamarck. El ser crea su medio —lo selecciona, lo recorta. Cada individuo necesario”. *Vid.* también “Prólogo para alemanes”, IX, 161, donde en cambio Ortega, remontándose al empleo de “circunstancia”, habla explícitamente de “proyecto de vida”: “El *medio*, al convertirse para mí en circunstancia, se hizo paisaje. El paisaje, a diferencia del medio abstracto, es función del hombre determinado. Un mismo trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres o los pueblos que por él pasan (...). No es, sin más ni más, la tierra quien hace al hombre, sino el hombre quien elige *su* tierra, es decir, su paisaje, aquel pedazo de planeta donde encuentra simbólicamente preformado su ideal o proyecto de vida”.

⁵⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 606.

⁵⁶ *Ibid.*, 612.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Ibid.*, 616.

⁵⁹ José ORTEGA Y GASSET, “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, VIII, 202: “Yo no soy el lugar donde la reflexión se produce, sino que me encuentro desde luego inmerso en ella, como en una luz. La vida se alumbra a sí misma y todo en ella tiene una dimensión de autoalumbrarse, de autofosforescencia”. Y más adelante: “La fenomenología, al describir un acto elimina, *reduce* su carácter ejecutivo. Nosotros nos ocupamos exclusivamente de éste. No tomamos el acto según aparece como objeto en la reflexión, sino que, al revés, dejamos en suspenso nuestra reflexión —ya que ésta es forzosa” (*ibid.*, 225).

⁶⁰ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 602.

Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado⁶¹.

Es este último un pasaje que, por la diversidad de lecturas a las que ha dado lugar, bien puede considerarse emblemático de TNT en su ya reconocida índole de “libro-escorzo”. Según una lectura historicista⁶², Ortega está excluyendo que acontezca algo como lo que dice el catecismo. Según una lectura fenomenológica, en cambio, por “consagrado” Ortega entiende la *summa* de todo posible participio pasado, esto es, el tiempo gramatical de los actos considerados desde el polo noemático: lo visto, lo amado, lo odiado, lo sufrido y lo gozado. Además, en el término “torrente” y “fluencia” es posible hallar la clave de la posterior asimilación de términos según la cual “nuestro tiempo” equivale a “nuestra vida”. La perspectiva entonces deja de tener una connotación de límite biológico y cobra el sentido de un acercamiento mediado por intereses prácticos que tienen su ahora y su aquí. La vida, por su lado, deja de ser considerada como instrumento del “más allá” cultural, como en el “culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo” para los que “la ciencia plenaria o la verdadera justicia sólo se consiguen en el proceso infinito de la historia infinita”⁶³. A este respecto, cabe por lo menos mencionar el intento husserliano, realizado justamente en *Erste Philosophie*, de superar la noción neokantiana de “tarea infinita”. La clave de la superación reside en el reconocimiento de la estructura temporal de cumplimiento (o llenado) [*Erfüllung*], por la cual toda percepción de cosa espacial consiste en una mezcla de dación de sí mismo [*Selbstgegebenheit*] y de co-intención. La co-intención da a toda intención observativa su sentido práctico, ofreciéndole los horizontes abiertos aún no captados, aún no observados o conocidos imperfectamente. Indica qué series perceptivas deben ser puestas en juego para que lo que está meramente co-intencionado, lo consciente en una mera anticipación, se convierta en algo captado en sí mismo y en carne y hueso, en algo realmente percibido⁶⁴. No me parece peregrino ver en esta diversa acepción de “teleología” una postura compatible con la que Ortega asume cuando emplea términos como “protención” y “futurición”. Que esta hipótesis no constituya una mera sugestión, un ejercicio de violencia hermenéutica o, peor aún, de oportunismo, lo demuestran los

⁶¹ *Ibid.*, 616.

⁶² *Id.* Jesús M. DÍAZ, “Racionalidad, relatividad e historia. Un tema del tiempo de Ortega y del nuestro”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 48 (2024), pp. 104-105.

⁶³ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 600.

⁶⁴ *Id.* Edmund HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/1924)*, ob. cit., p. 45.

movimientos de la propia reflexión orteguiana, en especial cuando "nuestro tiempo" se convierte en objeto explícito de meditación.

3. Nuestro tiempo – nuestra vida

Al arrojar una primera mirada sobre *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (MNT), la conferencia que Ortega dictara en Buenos Aires, en su segundo viaje en 1928, resulta claro que la meditación acerca del tiempo no puede hacerse si antes no se plantea la cuestión de "qué es nuestra vida". Por otra parte, el año 1928 es un año sumamente fértil para la fenomenología, puesto que es el año de publicación de *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*⁶⁵ y es el inmediatamente siguiente al de la publicación de *Sein und Zeit* de Martin Heidegger. Y bien, la huella de estas dos obras es claramente detectable en el texto orteguiano desde el comienzo, a saber, desde cuando Ortega introduce el término "protención", perteneciente al léxico husserliano de la reflexión sobre el tiempo del presente, el campo temporal originario percibido, constituido en el flujo continuo de impresión-retención (intencionalidad transversal)-protención. Así Husserl: "Con la aprehensión del sonido que ahora aparece –que es como oído ahora– se funde el recuerdo primario de los sonidos que es como si acabaran de ser oídos y la expectativa (la protención) de los que aún quedan"⁶⁶. Y así Ortega:

Ese "ahora" fugitivo es nuestro pasado, que sigue siendo nuestro, que forma parte de nosotros, que viene a ser como la espalda de la actualidad y al que podemos siempre volvernos y encontrarlo por medio de retenciones de reminiscencias. De modo que todo "ahora" se descompone en dos trozos que lo integran: el efectivo y actual "ahora" y el antes o pasado que se articula en aquél, que va montado en él. Pero no es éste sólo el contenido del "ahora": no es sólo el actual más el recuerdo de lo pasado. (...) El "ahora" incluye, pues, junto a la retención del pasado la *protención* hacia el futuro⁶⁷.

Por lo que concierne al otro texto que permite comprender la intertextualidad de MNT, en especial las afirmaciones orteguianas acerca de la anterioridad del futuro que, a su vez, implican el deslizamiento de "protención" a "anticipación", hallamos explícita referencia a Heidegger. Igualmente explícita es la diferencia de matiz respecto al término *Sorge* que Ortega busca y encuentra

⁶⁵ Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, en *Husserliana*, vol. X, ed. de Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

⁶⁶ Edmund HUSSERL, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, ed. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002, p. 57.

⁶⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, VIII, 37.

en el término “preocupación”⁶⁸. Pero una vez reconocida la ascendencia fenomenológica del texto, queda ahora por aclarar en qué sentido es posible considerar TNT como una filosofía primera y MNT como un punto de transición hacia la metafísica de la vida, cuyos principios empiezan a trazarse desde 1932. La tesis que aquí propongo es que en semejante paso un papel importante es el que desempeña la reflexión orteguiana sobre el tiempo. Ante todo, con la consideración del “ahora” como “punto de realidad” que “se llena hasta los bordes, se llena con cuanto en este instante estamos haciendo y somos”⁶⁹. Hacer, ser, vivir, entonces, no se corresponden con actos puntiformes, puesto que el ahora es un punto de realidad desbordante, en el sentido de que siempre está más allá de sí mismo. No es casual que Ortega halle en el gerundio el operador gramatical más apto para describir la correlación entre yo y circunstancia:

Hemos dicho que el “ahora”, que nuestro tiempo es nuestro porque en él va contenida nuestra realidad circundante y nuestra persona. “Ahora” significa estar cada cual en su aquí, viendo lo que ve, oyendo lo que oye, haciendo lo que hace, sintiendo lo que siente. Esto es lo que solemos llamar vivir. No cabe nada más sencillo. Todo lo que vive, vive ahora y sólo desde un “ahora” se vive. Lo mismo da, pues, que digamos “nuestro tiempo” que “nuestra vida”⁷⁰.

Semejante equivalencia se basa en la anterioridad del futuro. Si, por un lado, Ortega afirma “El porvenir es el capitán, el *dux*: presente y pretérito son los soldados y edecanes”⁷¹, por otro, asevera, no sin hacer hincapié en la decisión, que “nuestra vida es ante todo toparse con el futuro”⁷².

A estas alturas merece la pena observar no solo la reanudación sino también la nueva carga semántica que cobra el concepto de “previsión”. Ante todo, un sentido existencial, relacionado con el proyecto y la decisión personal, que nos muestra el nuevo sentido que ha adquirido el término “futurición”, respecto a su uso originario en sentido coheniano, según la nota autobiográfica de “Pidiendo un Goethe desde dentro”⁷³. Si, luego, se consideran las otras categorías de las que Ortega echa mano, como “edad” y “sexo”, entonces adquiere nuevo sentido esa ambigüedad señalada al comienzo del texto con referencia al vocablo “tiempo”, a través del cual se denominan tres cosas: la fluencia cronológica, el clima físico y el clima moral o época. Cuando “tiempo” significa “nuestra época” entonces la explicación del sexo y de la edad dominante se

⁶⁸ *Ibid.*, 48.

⁶⁹ *Ibid.*, 37.

⁷⁰ *Ibid.*, 38.

⁷¹ *Ibid.*, 47.

⁷² *Ibid.*, 45.

⁷³ José ORTEGA Y GASSET, “Pidiendo un Goethe desde dentro.— Carta a un alemán”, en *Goethe desde dentro*, V, 128.

lleva a cabo en el marco de una metafísica de la vida que lee el dominio de los jóvenes, de lo masculino y la predilección por el cuerpo como un efecto de la preeminencia del presente.

Pero la meditación acerca del tiempo es crucial en otro sentido que merece ser explorado, sobre todo en relación con las categorías vitales y con la nueva formulación que recibe el afronte dramático implicado en los conceptos de fatalidad y libertad. Para ello, valdría la pena seguir la línea que de MNT va hacia *¿Qué es filosofía?* y los *Principios de Metafísica según la razón vital*. Me refiero al poder que tiene la reflexión sobre el tiempo de fluidificar el contraste entre los términos "yo" y "circunstancia": "El futuro me rebota hacia el pasado, éste hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y éste a otro presente, en un eterno girar"⁷⁴.

Bástenos por ahora haber detectado en la reflexión sobre el tiempo, en la previsión del futuro y en los términos "fluencia" y "espontaneidad" el mapa conceptual que hace de TNT una filosofía primera previa a la metafísica de la vida. ●

Fecha de recepción: 30/01/2025
Fecha de aceptación: 06/04/2025

⁷⁴ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* México D. F.: Porrúa, 2004, p. 143. Este fragmento en la nota a la edición de las *Obras completas*, VIII, 699. Y, como otros fragmentos que aparecen en ediciones anteriores, no son recogidos en el texto fijado por la *Obras*, como se apunta en la mencionada nota editorial, porque: "Al texto manuscrito por Ortega, los editores anteriores añadieron algunas partes entre corchetes, procedentes de los extensos y finos resúmenes que Fernando Vela publicaba en *El Sol* al día siguiente. Estos añadidos se hicieron con el fin de desarrollar partes que el filósofo sólo tenía en notas en su manuscrito o ideas que había desarrollado durante las lecciones. Dichos textos, al no proceder de la mano de Ortega ni poder considerar que Vela tomase taquigráficamente lo dicho por su maestro, se han suprimido en la presente edición" (*ibid.*, 698).

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁVILA, Teresa de (2007): *Las Moradas*. Madrid: San Pablo.
- ÁVILA, Teresa de (2015): *Camino de perfección*. Madrid: Rialp.
- CELMS, Theodor (1931): *El idealismo fenomenológico de Husserl*, trad. de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- CELMS, Theodor (1993): *Der phänomenologische Idealismus und andere Schriften (1928-1943)*, ed. de Juris Rozenvalds. Frankfurt am Main: P. Lang.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CEREZO GALÁN, Pedro (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.
- DÍAZ, Jesús M. (2024): "Racionalidad, relatividad e historia. Un tema del tiempo de Ortega y del nuestro", *Revista de Estudios Orteguianos*, 48, pp. 93-109.
- HUSSERL, Edmund (1959): *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, en *Husserliana*, vol. VIII, ed. de Rudolf Boehm. Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, en *Husserliana*, vol. X, ed. de Rudolf Boehm. Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (2002): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, ed. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta.
- MASI, Felice (2021): "Un biografismo assoluto. Su alcuni argomenti di Th. Celms circa la metafisica dell'idealismo fenomenologico", en Fabrizio PALOMBI et. al. (eds.), *Il pensiero e l'orizzonte. Studi in onore di Pio Colonnello*. Milán: Mimesis, pp. 493-510.
- NICOL, Eduardo (1950): *Historicismo y existencialismo*. México D. F.: FCE.
- NICOL, Eduardo (1989): *Historicismo y existencialismo*. México D. F.: FCE.
- ORRINGER, Nelson (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004): *¿Qué es filosofía?*, prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar. México D. F.: Porrúa.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PFÄNDER, Alexander (1913): "Zur Psychologie der Gesinnungen", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, pp. 325-404.
- SAN MARTÍN, Javier (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.
- 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.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-68.
- SAN MARTÍN, Javier (2023): "La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore", *Revista de Estudios Orteguianos*, 47, pp. 75-97.
- SAN MARTÍN, Javier (2023): "La fenomenología desde Machado. Idealismo y realismo", *Rocinante*, 14, pp. 191-206.
- SILVER, Philip W. (1978): *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, Xavier (2006): *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri.
- ZUBIRI, Xavier (2024): *Epistolario*, ed. de Jordi Corominas, Joan Albert Vicens. Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri.