



UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

El Tiempo en la Filosofía de Ortega

**Dña. Carmen Henares Garijo
2015**

EL TIEMPO EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA

Carmen Henares Garijo

2015

TESIS DOCTORAL de Carmen Henares Garijo.

TÍTULO: EL TIEMPO EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA.

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: Las transformaciones de lo político, del totalitarismo a la globalización.

DIRECTOR: Patricio Peñalver Gómez.

ÍNDICE

1.-INTRODUCCIÓN: pág.2-8.

2.-EL TIEMPO EN LA RAZÓN VITAL: “EL CENTINELA ROMANO”:9-164.

A) Vida y razón: “La razón sin prisa”: 9-14

B) La vida como posibilidad: “La simiente de Heráclito”: 14-21.

C) La vida como futurición: “El ser indigente”: 22-37.

D) Tiempo y soledad:” El herrero transcendente”: 37-62

E) La vida como género literario: 67-124:

- E1) Poetas y novelistas: el tiempo creador y argumental: 69-87.

- E2) Razón vital y razón poética: María Zambrano y el camino del tiempo: 74-83.

- E3) El tiempo en compañía: 83-88.

- E4) Caballeros andantes, viajeros por tierras de Castilla y Andalucía o viajeros del

ser: 88-124.

F) El ser proyectivo y la muerte: el toro del tiempo: 125-164:

- F1) La aventura del héroe con el tiempo: 125-134.

- F2) El sentimiento trágico de la vida y la aventura ilusionada: 135-143.

-F3) Ortega y Heidegger ante el tiempo: dos pensamientos tangentes: 147-164.

3. LA TEMPORALIDAD EN LA RAZÓN HISTÓRICA: “LAS CARAVANAS DEL TIEMPO: 165- 231

- A) Introducción: “Ya no somos modernos”: 165-168.

- B) Emigrantes y peregrinos del ser: 169-175.

- C)”El ser imposible”: la razón es razón histórica: 176-181.

- D) La razón histórica en marcha: “las torres de los circos”: 181-215.

- E) Razón narrativa y biografía: la ecuación entre pasado y futuro: 215-231.

4. CONCLUSIONES: 233-242.

5.- BIBLIOGRAFÍA: 243-250.

1.- INTRODUCCIÓN:

La obra de Ortega nos ofrece múltiples perspectivas de interpretación, abiertas todavía a una lectura activa de sus tesis fundamentales. Su extensa producción filosófica es un paisaje que, como espectadores, podemos contemplar desde distintos puntos de vista y ofrecer una lectura que visualice este panorama de un modo determinado. Asumimos la invitación que Ortega nos propone en “El Espectador”, y en un diálogo con sus obras, nos proponemos un ejercicio de amistad interpretativa, convirtiéndonos así en esos “amigos de mirar” que Ortega quiso que fueran sus lectores:

“El escritor, para condensar su esfuerzo, necesita de un público, como el licor de la copa en que se vierte. Por eso es El Espectador la conmovida apelación a un público de *amigos de mirar*, de lectores a quienes interesen las cosas aparte de sus consecuencias, cuales quiera que sean, morales inclusive. Lectores meditabundos que se complazcan en perseguir la fisonomía de los objetos en toda su delicada, compleja estructura. Lectores sin prisa, advertidos de que toda opinión justa es larga de expresar.”¹

Nos proponemos, por tanto, una posible lectura reflexiva, abierta a su extensa producción escrita, consistente en analizar la filosofía orteguiana desde la temporalidad, integrando esta visión en los pilares básicos de su pensamiento. La tesis fundamental de esta perspectiva es demostrar que, ya desde las primeras obras de Ortega, el concepto de tiempo vital es una de las bases del raciovitalismo, y que, es esta concepción de la temporalidad la que permite la superación del Idealismo y la evolución y redefinición de la razón vital en términos de razón histórica y narrativa. Es decir, sólo si partimos de la estructura temporal de la vida humana podemos entender tanto las tesis fundacionales de la razón vital como el pleno desarrollo de la razón histórica.

La justificación de esta afirmación nos obliga a partir de unos supuestos iniciales desde los que basar esta posibilidad de interpretación:

- Tomaremos como punto de partida justificativo de esta reflexión sobre la temporalidad un apunte de Ortega en sus “Notas de trabajo sobre Heidegger”:

“Hacer un estudio sobre el tiempo- Con motivo de la nueva publicación de Husserl_ Heidegger, Volkelt, teoría de la relatividad, y los clásicos Aristóteles, Hegel, San Agustín”².

Tenemos así de nuestro lado el deseo de Ortega de abordar el problema del tiempo como un previsto tema de estudio. No obstante, acaso fue un libro aplazado y que no llegó a desarrollar, o una

¹ ORTEGA, J., “Verdad y perspectiva” en *El Espectador I, Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 17.

² ORTEGA, J., “Notas de trabajo sobre Heidegger” en *Revista de estudios orteguianos, nº 2*, Madrid 2001, pág. 13.

conferencia o curso posible que tampoco se llevaron a cabo. Tal vez por falta de tiempo, esa queja con la que Ortega acaba algunas de sus obras, o de la que se disculpa entre paréntesis al hilo de la explicación de los más diversos temas. Pero, a pesar de no existir explícitamente dicho estudio sobre el tiempo, nos proponemos demostrar que sí hay una reflexión sobre él que atraviesa la mayoría de sus obras, está latente en ellas. En su lectura nos encontramos a cada paso una reflexión sobre el tiempo vital, ese tiempo que no miden los relojes, pero del que el hombre no puede prescindir para entender su vida. Tomemos como ejemplo una de sus afirmaciones:

“La vida es tiempo como ya nos hizo ver Dilthey y hoy nos reitera Heidegger, y no tiempo cósmico imaginario y porque imaginario infinito, sino tiempo limitado, tiempo que se acaba, que es el verdadero tiempo, el tiempo irreparable”³.

A lo largo de esta reflexión iremos interpretando en qué sentido Ortega analiza este fenómeno de la temporalidad y cómo este concepto sustenta alguna de sus tesis fundamentales; pero ya podemos entrever que no sólo es fundamental en el contexto interno de su obra sino en el marco que Ortega quiso para la filosofía española: Europa. Así, también sobre este tema podemos plantear que la reflexión orteguiana sobre el tiempo entra en diálogo con el tratamiento de la temporalidad que se lleva a cabo en corrientes europeas contemporáneas desde la Fenomenología a Heidegger. Y sin olvidar que el pasado filosófico también forma parte de nuestra filosofía presente y la por hacer; desde el más inmediato como la filosofía de Hegel, hasta el más remoto como el descubrimiento agustiniano de la intimidad y la soledad como sustancia del alma en la que se distiende el tiempo o la medida y número del movimiento donde Aristóteles situó el tiempo.

Con ese planteamiento inicial intentamos justificar que la elección de la perspectiva temporal es no sólo una opción o preferencia, sino que es textualmente documental. Hemos elegido esta vía interpretativa asumiendo el reto de que no es una temática sistemáticamente tratada por el propio autor. Incluso, aceptando la dificultad interna al pensamiento orteguiano de ser acaso una filosofía no sistemática en el sentido tradicional del término. Ante este tópico, quizá poco justificado, Lasaga Medina nos plantea analizarlo en un sentido que implique una redefinición del concepto mismo de sistema:

“El debate sobre si la filosofía de Ortega es tal, esto es, sistemática en algún sentido relevante, más allá de su formato ensayístico, se podría enfocar partiendo de algunas consideraciones. Primera: que no hay materialmente una obra que contenga lo que de alguna forma indiscutible podríamos llamar el “sistema” de Ortega; segunda: que el significado de lo sistemático en filosofía no es unívoco, sobre todo después de la crisis de la razón moderna acontecida en el siglo XX; tercera: que puede haber una sistematicidad en el preguntar, que acaso no se

³ ORTEGA, J. *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág. 84-85.

construya como “sistema” en el responder”⁴

Quizá el pensamiento orteguiano sea deliberadamente disperso, como una invitación a que el lector concluya esos planteamientos que Ortega reiteradamente aplaza. Leer tan sólo una página de cualquiera de sus obras obliga a tomarnos nuestro tiempo en recordar la tradición filosófica, la historia del arte, evocar paisajes o a familiarizarnos con los más variados personajes de su época, desde poetas a pintores, o ajedrecistas, actrices y toreros.

Siempre hay una lectura más de un texto orteguiano. La primera nos arrastra rápidamente con su prosa en tantos casos lírica. Pero la segunda nos invita a la meditación, porque hay latente una profundidad encubierta a veces de ironía, y en todo caso una pregunta, una invitación a la reflexión.

Como nos señala Rodríguez Huéscar, una filosofía que es razón vital e histórica no puede someterse a los rígidos esquemas de una razón pura, esto implicaría traicionar el sentido íntimo del vivir pensante:

“La filosofía de Ortega, pieza esencial, y seguramente la más grávida de futuro de todo el pensamiento del siglo XX, no se habría podido expresar, ni por tanto pensar de otra forma que como Ortega lo hizo, es decir, en ese incesante movimiento mental que revelan sus gérmenes literarios y ese inquieto, ávido transitar de unos temas a otros, en el cotidiano diálogo con su contorno inmediato y con el afán de cada día que fue su vida: una vida desplegada en haceres y azares plurales, pero siempre orientados por la voluntad de conferirles plenitud de sentido, es decir, fidelidad insobornable a su filosófico destino... Puede decirse, pues, con todo rigor, que esa pregonada – y criticada- pluralidad temática es pura exigencia metódica, pues Ortega como todo gran filósofo, o, si se quiere como todo gran metafísico, se pasó la vida escrutando un tema único, aunque multifacético, que en este caso, y por primera vez en la historia de la Filosofía, resultó ser, precisamente, el tema de la vida. Fue entonces, y sigue siéndolo todavía- y seguirá siéndolo hasta que no agote sus posibilidades de desarrollo más importantes-, en uno u otro escorzo, el tema de nuestro tiempo”⁵.

Desde este preguntar mismo que es la filosofía de Ortega, tomaremos la invitación de desarrollar una de las preguntas que ya desde San Agustín es un clásico en las preocupaciones filosóficas: ¿qué es el tiempo? Y más concretamente ¿cuál es el significado de la temporalidad en la filosofía de Ortega?

El método que proponemos para abordar esta reflexión sobre la temporalidad es tratarlo desde las metáforas con las que Ortega, visual y poéticamente, nos ilustra, con su inconfundible estilo, las figuras del tiempo. Esta perspectiva nos permite hacer más viable la dificultad anteriormente señalada

⁴ LASAGA MEDINA, J., “Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica” en http://www.ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/%28293%29Jose_Lasaga.pdf.

⁵ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. , “Ortega, clásico prematuro” en *Cuenta y razón* n°11, mayo-junio 1983.

del sistematismo, a la vez que respeta la forma literaria y sentido de la filosofía orteguiana. Y acaso también porque quizá la metáfora es la única vía que nos permite aprehender esa condena y esa libertad a la que nos somete el tiempo desde el momento en que nacemos. En el *Prólogo para alemanes* al *Tema de nuestro tiempo* nos sitúa Ortega ante esta terrible verdad:

“El hombre es un ser condenado a traducir la necesidad en libertad”⁶.

Estamos obligados a depender de ese dueño de nuestras vidas que es el tiempo, aunque ese dueño nos engañe haciéndonos creer que somos libres porque imaginamos proyectos. Por eso, sólo en un lenguaje no literalmente descriptivo, sino que refleje la complejidad de la vida, la de cada cual, podemos iluminar el problema de la temporalidad.

El propio Ortega justifica esta visión metafórica como la perspectiva más válida para entender las cuestiones filosóficas:

“La metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y lo más arisco. Es la metáfora un suplemento a nuestro brazo intelectual y representa, en lógica, la caña de pescar o el fusil.

No se entienda que merced a ella transponemos los límites de lo pensable. Simplemente nos sirve para hacer prácticamente asequible lo que se vislumbra en el confín de nuestra capacidad”⁷.

Incluso, en entono más polémico, Ortega valora la elegancia que otorga el uso de metáforas a la reflexión filosófica:

“Pensar que durante treinta años, se dice pronto, he tenido día por día que soportar en silencio, nunca interrumpido, a los pseudo-intelectuales cretinos de mi país que descalificaban mi pensamiento, porque “no escribía más que metáforas”, decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! Si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar...pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esa virtud. Ni de lejos sospechan por qué esenciales y graves razones, es el hombre el animal elegante. Dies irae, dies illa!”⁸

De esta manera, desde los propios argumentos de Ortega, justificamos y defendemos este enfoque metafórico del tema del tiempo. Los distintos apartados de esta reflexión hacen referencia a las

⁶ ORTEGA, J, *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 152.

⁷ ORTEGA, J., “Las dos grandes metáforas”, en *El espectador IV*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 391.

⁸ ORTEGA, J, *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 1136.

metáforas con las que aprehendemos el fenómeno de la temporalidad en las obras clave de Ortega.

En el orden de estos apartados tendremos en cuenta la consolidación de la razón vital, así como el despliegue de ésta en razón histórica y narrativa. Esta ordenación nos lleva de nuevo ante una dificultad organizativa ya que razón vital y razón histórica y narrativa son acaso los nombres de una misma filosofía. Consideramos que es la estructura temporal de la vida humana la que permite que la razón vital se desarrolle en razón histórica y narrativa, desde el punto de vista individual como biografía y desde la colectividad. En este sentido, coincidimos con la afirmación de Pedro Cerezo según la cual ya en el Raciovitalismo está la semilla del programa de la razón histórica:

“Sobre la estructura temporal de la vida humana se deja constituir el nuevo nivel de la historia, al trasponer la melodía a una nueva escala argumental: el acontecer público de un sujeto y en un mundo concreto de usos e instituciones...Traspuestas a escala histórico social, las categorías de la vida reciben una nueva modulación”.⁹

Para justificar esta tesis, debemos además delimitar en qué momentos de la obra orteguiana la razón vital se desarrolla como razón histórica y narrativa. Esta acotación no está exenta de dificultad interpretativa, ya que si bien podemos fijar el momento en que explícitamente es utilizado el término *razón histórica*¹⁰ quizá, implícitamente podemos ya rastrearlo en las primeras obras de Ortega. Por tanto, analizaremos desde la perspectiva del tiempo las obras en las que se consolida la razón vital y está germinando la histórica hasta llegar a aquellas en las que este concepto ya está fijado.

Según Julián Marías, cuando la razón vital se ejerce sobre asuntos humanos concretos (creencias, usos, proyectos colectivos, manifestaciones artísticas, la sociedad) funciona como razón histórica:

“Desde mi aquí y mi ahora, desde mi singular condición irrenunciable, la visión histórica me abre el horizonte de lo humano y me permite abarcarlo. No puedo ser más que de mi lugar y mi tiempo; no puedo evadirme de mi circunstancia; no puedo tampoco escapar a mi vocación más que a precio de inautenticidad, de la falsificación de mí mismo- la forma de no ser que le corresponde al hombre- Pero mediante la historia doy a ese yo mismo un valor diferente: yo mismo y no otro de entre las innumerables variedades humanas que me están presentes y que, al ser comprendidas, hago mías”¹¹

Este ejercicio concreto de la razón vital que es la razón histórica lo podemos situar, siguiendo de nuevo a Julián Marías, inicialmente en los apéndices a *El tema de nuestro tiempo* (fundamentalmente, *El ocaso de las revoluciones*), *Las Atlántidas*, algunos ensayos de *Espíritu de la letra*, *Mirabeau o el*

⁹ CEREZO, P., “La razón histórica en Ortega y Gasset”, en Reyes Mate (ed), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 1993, pág 183.

¹⁰ ORTEGA, J., *Las Atlántidas*, Madrid, Alianza, 1985, pág.81.

¹¹ MARÍAS, J., *Ortega .Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 212.

político y la teoría de la novela. Pero incluso remontándonos a los inicios orteguianos, ya podríamos encontrar ese origen de la razón histórica en la conferencia *Vieja y nueva política* (dada el 23 de marzo de 1914 en el Teatro de la Comedia) ya que es el llamamiento de Ortega a su generación concreta para que rompa con un pasado que ya muerto se ha instalado en el presente e inicie un nuevo proyecto nacional.

Este es el motivo por el que será ineludible abordar en estas páginas la cuestión política, porque Ortega fue uno de los grandes intérpretes de la circunstancia española que le tocó vivir. Vio necesaria la intelección del presente con claridad y profundidad para poder proyectar una solución futura. La futurición es así en el ámbito de la política el elemento vitalizador de una nación. En este sentido, también Novella encuentra en *España invertebrada e Historia como sistema* las claves tanto teóricas como circunstanciales para entender “la necesidad de que la razón vital sea razón histórica”¹²

Siguiendo con esta delimitación de la razón histórica, para Lasaga Medina la circunstancia política vivida entre 1931 y 1932 conduce a Ortega a determinar la razón vital bajo la forma de razón histórica, porque el único punto de partida que podemos tomar son las personas que van haciéndose su vida:

“La vida humana es biografía y la biografía es historia. Era cuestión de tiempo que la razón vital se resolviera en razón histórica, aunque en esa resolución se comprometían elementos muy importantes, como el abandono de un cierto modelo de racionalidad al aceptar la hipótesis de que todo lo humano, incluidas las categorías mismas de la razón que piensa lo real como histórico, temporal, aunque no las estructuras formales de la vida humana que sirven de marco de referencia a priori para el pensamiento de la historia”.¹³

En este sentido, Lasaga Medina considera que los textos fundamentales en los que la razón vital se resuelve en razón histórica son los cursos universitarios que siguen inmediatamente a *¿Qué es Filosofía?* y *Unas lecciones de Metafísica* y, como texto decisivo de este viraje, *En torno a Galileo*.

Podemos así concluir que no son la razón vital y la razón histórica dos niveles distintos de reflexión, sino que esta razón de la historia integra y abarca la razón vital y que ello es posible porque ésta es constitutivamente temporal.

¹² NOVELLA, J., en la introducción a *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág., 15.

¹³ LASAGA, J., en Introducción a *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág. 16-17.

2- EL TIEMPO EN LA RAZÓN VITAL: “EL CENTINELA ROMANO”.

A) VIDA Y RAZÓN: “LA RAZÓN SIN PRISA”.

Las páginas precedentes han pretendido justificar la dificultad que supone organizar la filosofía orteguiana con parámetros interpretativos rígidos. Como ya hemos indicado, la perspectiva metafórica nos permitirá jugar con el orden de los textos y reconstruirlos desde el punto de vista de la temporalidad. En este sentido, nos centraremos primeramente en dos obras claves iniciales: *Meditaciones del Quijote* que podemos considerarla fundacional, y que supone la puesta en marcha de la razón vital y *¿Qué es Filosofía?*, en las que aparecen desarrolladas algunas tesis que nos llevarán a centrar la cuestión de la temporalidad. Desde ellas llegaremos a otras obras que cronológicamente son posteriores, pero en las que estos supuestos iniciales están confirmados y más ampliamente desarrollados.

Se trataría, por tanto, de hacer un recorrido no lineal por las obras orteguianas, teniendo en cuenta cada vez que Ortega vuelve en sus textos a lo que ya había sostenido anteriormente, aunque en casos parezca una repetición, siempre encontramos alguna nueva precisión, un sentido más profundo, en su intento por ser fiel desde un principio al imperativo de claridad que el filósofo, si quiere realmente serlo, debe cumplir categóricamente. Vamos así a mezclar los tiempos de las obras, y ver cómo en las que son pretéritas con respecto a las que luego serán futuras está el germen de las que mostramos como en un presente significativo. Por ello mismo, volveremos a los textos iniciales al tratar el tiempo en la razón histórica y narrativa.

Una vez aclaradas estas cuestiones metodológicas iniciales, comenzamos nuestra reflexión sobre el tiempo en la razón vital desde el punto de vista de la innovación que supone la propuesta filosófica de Ortega. La novedad absoluta en la Filosofía no es sólo imposible sino que supone una traición a lo que en un pasado fue pensado por otras vidas. El pasado requiere el respeto de seguir contando con él y la generosidad de ser agradecidos con él y desde esta posesión avanzar en este “*cuento de nunca acabar*”¹⁴ que es la Historia de la Filosofía. En este sentido, Ortega nos muestra una metafórica imagen del papel que debe tener el pasado filosófico en el intento de ofrecer una nueva perspectiva sobre la realidad:

“La historia del pasado filosófico es una catapulta que nos lanza por los espacios aún vacíos del futuro hacia una filosofía aún por venir”¹⁵

Quizá el pensamiento de Ortega ha sufrido como ningún otro de los grandes filósofos

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J, *Sobre la razón histórica en Obras Completas XII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 153.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009.

contemporáneos la acusación, no ya de influencias claras, sino incluso de plagio a las principales corrientes europeas, sobre todo alemanas, de su circunstancia intelectual. Se le reprocha a Ortega que en su pensamiento haya demasiadas similitudes con los de grandes contemporáneos suyos, hasta el punto de que el mismo se vio obligado a defenderse públicamente reivindicando la anterioridad de algunas de sus tesis. Pero tal vez hubiera sido mucho más reprobable que Ortega no las hubiera tenido en cuenta, que no hubiera estado a la altura del tiempo filosófico de Europa. En este sentido, Ortega incorporó a su pensamiento aquellos avances que la filosofía de la primera mitad del siglo XX llevó a cabo, y no sólo éstos, sino podríamos decir que toda la tradición filosófica occidental. Y desde ella, en español, propuso su propia idea de razón y de realidad, en definitiva de plantear una nueva forma de entender la filosofía.

Desde el profundo conocimiento del sentido del pasado y el presente filosófico, Ortega se lanza a la arriesgada empresa de proponernos una filosofía futura que, como la vida, siempre está en movimiento, siempre por hacer. En este sentido, Julián Marías considera la filosofía de Ortega como una nueva etapa en la historia del pensamiento:

“Ortega significa un punto de inflexión en la historia de la Filosofía. Sea cual sea su magnitud como filósofo- y creo que es del máximo nivel-, lo más interesante es que es el comienzo de una época. La filosofía cambia de orientación, emprende un camino nuevo, y justamente en lo que hace de ella camino, es decir, en el método. La filosofía es razón en el pleno sentido de la palabra; pues bien, Ortega, con plena conciencia, muestra la insuficiencia de las formas admitidas de razón, y busca una más adecuada y eficaz. Repárese en que no hace objeciones técnicas a las ideas antes ensayadas de la razón; no es que les haga reparos referentes a su elaboración lógica o a sus límites; su crítica afecta a la función misma de la razón, la aprehensión de la verdadera realidad. Su innovación consiste en necesitar una nueva razón, capaz de asegurar la verdad de la vida, no dejar a ésta fuera”¹⁶.

La clave para entender esta nueva propuesta filosófica que se plantea Ortega es delimitar qué se entiende por realidad y cómo damos razón de ella. La realidad radical para Ortega es la vida. Es radical y primera en el sentido de que todas las demás realidades están radicadas en ella, sólo desde su raíz vital adquieren significación. Y debemos entender la vida no en el sentido estrictamente biológico o natural sino en el biográfico:

“Vida es lo que hacemos y lo que nos pasa, desde pensar o soñar o conmovernos hasta jugar a la bolsa o ganar batallas”.¹⁷

Algo tan humilde como lo que cada cual hace y le pasa, sus quehaceres presentes, sus recuerdos y

¹⁶ MARÍAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 171.

¹⁷ ORTEGA, J., *Unas lecciones de Metafísica*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 35

sus proyectos. Nada más, no debemos buscar conceptualizaciones metafísicas enrevesadas. En este momento, y en cualquier otro pasado o futuro, cada persona está viviendo su realidad, más o menos conscientemente organizada, más o menos fiel a su vocación personal y en torno a esa realidad primera que giran las demás realidades. Porque la vida, mi vida, es coexistencia con las demás cosas que están incardinadas en ella y convivencia con las otras vidas. La vida consiste en un diálogo constante con la circunstancia en que cada uno vivimos, convirtiendo esta realidad que nos rodea en posibilidad personal de realización.

Como señalábamos anteriormente, esta concepción metafísica de la realidad supone una superación de las anteriores respuestas que dieron la antigüedad y la modernidad al concepto de ser:

“Para los antiguos, realidad, ser, significaba “cosa”; para los modernos ser significaba “intimidad”, “subjetividad”; para nosotros, ser significa “vivir”- por tanto-, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a nuestros pies, a nuestro punto de partida- el “vivir”- hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra y superadas, la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto- estamos a nuestro nivel-, estamos a la altura de los tiempos”¹⁸.

Ortega siente que su propuesta tiene un gran alcance en la Historia de la Filosofía; lo declara incluso con el orgullo de ser el creador de una Filosofía para el tiempo nuevo. A pesar de que, como hemos señalado anteriormente, este concepto de razón vital ya está presente desde el comienzo de su obra, es en el curso *¿Qué es Filosofía?* donde Ortega proclama la magnitud de su hallazgo. Asistimos, como aquellos privilegiados oyentes que una tarde decidieron que la mejor forma de vivirla era ir a escuchar a un filósofo, al jovial nacimiento de una *nueva ontología*. Tal vez no todos los asistentes fueran conscientes de que su decisión les iba a llevar a asistir a uno de los acontecimientos quizá más radicales de la historia del pensamiento. Pensemos en aquellos que fueron por casualidad, o por no tener otra cosa que hacer o como simples acompañantes. Desde los más interesados a los simplemente pasivos debieron escuchar con sorpresa, acaso con incredulidad, a un pensador que tiene la osadía de declarar que, situándose en la historia de la metafísica, comienza una nueva andadura. No se trata sólo de una nueva ontología para poder incluirla junto a los venerables nombres de Aristóteles o Descartes, en los volúmenes que acaso sólo leen los especializados en filosofía. El hecho tiene consecuencias más radicales: se trata de “*toda una vida nueva*”, un tiempo nuevo. El propio Ortega advierte a sus cómplices en esta tarea compartida:

“No es posible que ahora, de pronto, ni el más pintado se dé clara cuenta de las proyecciones y perspectivas que este hallazgo contiene y envolverá. Tampoco me urge.

¹⁸ ORTEGA, J., *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 408.

No es necesario que hoy se justiprecie la importancia de lo dicho en la lección anterior- no tengo prisa alguna porque se me dé la razón. La razón no es un tren que parte con hora fija. Prisa la tiene sólo el enfermo y el ambicioso”¹⁹

Nos encontramos en esta cita con la primera de las metáforas con las que visualizar el tiempo y la razón. La empresa que Ortega nos propone es de tal magnitud que debemos olvidarnos de la urgencia temporal. Podemos tomarnos todo el tiempo que sea necesario para los preparativos, para revisar el pesado equipaje que es la tradición filosófica y llevarnos sólo lo necesario, lo que todavía tiene posibilidades de realización a lo largo del trayecto. Una vez realizada esta revisión, debemos analizar también qué elementos de nuestro presente realmente tienen relevancia para el viaje futuro que debemos emprender. La nueva metafísica, el comienzo del viaje, sólo tendrá sentido cuando el pasado y el presente hayan ocupado su lugar y podamos empezar a recorrer el futuro.

La primera tarea es situar en el tiempo de la historia de la filosofía este nuevo descubrimiento. Porque no es el pensamiento de Ortega una *filosofía del martillo* que como Nietzsche pretendía romper con su pasado, un santo decir no que permite la afirmación. Para llegar hasta aquí y ahora debemos asumir a los antiguos y a los modernos. Somos la historia de nuestro pensamiento, porque pensamos la realidad exterior con categorías aristotélicas, porque Platón nos enseñó que el amor es recordar juntos la belleza. San Agustín nos confesó desde su verdad interior que el futuro está en el alma que espera y el pasado en el alma que recuerda. Y abrió anticipadamente el camino a una modernidad que más tarde descubrió que lo más desconocido y lo más cercano somos nosotros mismos. Casi veinte siglos de pensamiento llegan hasta esa habitación cerrada al exterior en la que Descartes descubre que somos ante todo conciencia, intimidad.

En este viaje de la filosofía ha habido un tiempo de las cosas y un tiempo del sujeto, el ser como realidad exterior y el ser de la conciencia. El itinerario se va recorriendo sin billete de vuelta cerrado, hay que llevar siempre el diario de ruta, no perderlo, pero para diseñar nuevos destinos que nos lleven a nuevas ciudades, aquellas en las que nuestro espíritu viajero está preparado para imaginar nuevos territorios.

Retomaremos esta cuestión sobre el ser y el papel que la respuesta de Ortega tiene en relación, principalmente, con la metafísica de Heidegger cuando analicemos la superación del realismo y el idealismo desde el punto de vista de la temporalidad.

Una vez delimitado el concepto de realidad primera, la vida, Ortega cree necesario superar a su vez, e inseparablemente de él, el concepto clásico y moderno de razón. Se trata ahora de entender la vida, de llevarla al campo de la razón porque razón y vida están condenadas a convivir, a depender la

¹⁹ ORTEGA, J., *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 408.

una de la otra. La razón es vital porque tiene su origen en la propia vida y su función es intentar clarificarla. Nuestra andadura vital, desde el comienzo tiene los días contados, pero no los tiene resueltos. Cada vida humana que empieza, y desde que somos conscientes que estamos viviéndola, necesita una orientación. Porque el instinto sólo soluciona nuestra dimensión biológica. Pero nuestra relación con la circunstancia que a cada cual nos ha tocado vivir reclama salvarnos en ella:

“El hombre está a nativitate extrañado del mundo, es en él un extranjero, un extraño”.²⁰

El pensamiento tiene así la función de ofrecer claridad tanto a las dificultades como a las alegrías que nos ofrecen las circunstancias. De esta manera quedan unidas razón y vida en interdependencia mutua. La exposición más clara de este concepto de razón vital la encontramos en *El tema de nuestro tiempo*, que en palabras de José Luis Villacañas es el “manifiesto intelectual de la razón vital”.²¹ En este libro encontramos esta precisa declaración:

“La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital”.²²

En relación a esta cuestión, Pedro Cerezo nos plantea una importantísima clave desde la que podemos enlazar este planteamiento orteguiano de la razón vital con la cuestión de la temporalidad:

“Si es cierto que la razón vital gravita sobre la vida, no lo es menos que ésta es de suyo apetito y exigencia de razón, aspiración a constituirse como experiencia de sí misma. Pero ésta no es ya la experiencia originaria de la participación en el ser, sino la plenaria posesión de sí mismo. Una y otra están abiertas y manan indefinidamente. Si además de vivir, aún siendo lo primario, es preciso también filosofar, no sólo para poder vivir, sino para vivir mejor o en plenitud, entonces el recurso a la reflexión, aunque vaya a la zaga de la vida, se hace inevitable, pues sólo en ella se alcanza el sentido de lo realmente vivido y con ello la posibilidad de re-vivirlo hacia el futuro en actitud alerta”.²³

Vamos a partir, por tanto, del tiempo como una realidad vivida, del tiempo vital. El tiempo humano es algo distinto al simple pasar y contar horas y días. Aunque tenemos los días contados, somos los únicos que los contamos, que necesitamos tener tiempo, perderlo a veces, disfrutarlo cuando nuestro proyecto se convierte en presente. No es nuestro tiempo así algo exclusivamente físico que como nos proponía Aristóteles medimos según el antes y el después. Somos una temporalidad vivida que se distiende desde el presente al pasado y al futuro; el tiempo humano es así el tiempo vivido en el argumento que es la vida humana. Debemos intentar entender, por un lado, cómo damos

²⁰ ORTEGA, J. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* en *Obras Completas VIII*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 271.

²¹ VILLACAÑAS J. L., *Introducción a Maditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva 2004, pág. 125.

²² ORTEGA, J., *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas III*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 178.

²³ CERESO GALÁN, P., *La voluntad de aventura*, Madrid, Ariel, 1984, pág. 254.

razón de él para que no sea un mero pasar las horas sino una realidad significativa en nuestras vidas, y cómo se va desarrollando este concepto en la obra de Ortega.

B) LA VIDA COMO POSIBILIDAD: LA SIMIENTE DE HERÁCLITO.

Tomaremos como punto de partida de esta reflexión sobre el tiempo en la razón vital la categoría de posibilidad, ya que desde ella llegaremos al significado de la temporalidad en la vida humana. Para ello comenzamos por el principio, por *Meditaciones del Quijote* ya que en esta obra asistimos a la formación de los presupuestos básicos de la filosofía orteguiana posterior. Es la puesta en marcha de la razón vital como método y la base de la gestación de esta nueva propuesta que Ortega ofrece al pensamiento filosófico español y europeo. Así, podemos afirmar que en las *Meditaciones del Quijote* ya está presente la idea de la vida como realidad radical, eje central del pensamiento orteguiano, y su carácter esencialmente circunstancial. Esta vida en la que están radicadas todas las demás realidades es esencialmente temporal; o dicho de otra forma, el tiempo es una realidad vivida.

Ortega parte en su primer libro de una idea que será un pilar básico de su pensamiento: la vida es fundamentalmente posibilidad, en un diálogo constitutivo con su circunstancia. Por eso, al ser la vida esencialmente posibilidad, no sólo se realiza en el tiempo, en el transcurrir de los años; sino que se hace de tiempo. Es decir, podemos afirmar, ya desde un principio, que el tiempo es nuestro aliado, pues es el que nos da la posibilidad previa para la realización del proyecto vital que va a ir definiendo la vida de cada uno de nosotros.

Para llevar a cabo su propia reflexión sobre la vida como posibilidad en la circunstancia, Ortega nos propone en *Meditaciones del Quijote* volver la vista al estilo de Cervantes, a su forma de interpretar el mundo. La profundidad de Cervantes sólo se asoma esquiva en su obra, y esa es la virtud de lo latente. Una latencia que lleva tres siglos sin que nadie haya sido capaz de hacerla patente. Por eso cree Ortega que ha llegado el momento de que reverbere en sus infinitas posibilidades.

Una de las razones de esta nueva mirada reflexiva a Cervantes es que supo como nadie ocultarse en la ironía, un rasgo fundamental de su estilo, como una forma indirecta de abordar la realidad. Podemos reírnos con los desastres finales de las aventuras de D. Quijote, pero ¿cuál es la intención de Cervantes? Jactarse de ese pobre aventurero que lucha con aspas de molinos es cuanto menos inmoral. Pero, ¿por qué sabemos nosotros que no son gigantes si nadie ha visto un gigante?, ¿Acaso no

reprochamos a D. Quijote algo que también estamos cometiendo nosotros? Tal vez nos movemos en mentiras del lenguaje, de las que, como nos enseñó Nietzsche, hemos olvidado su origen y nos creemos en el derecho moral de utilizarlas, tachando de mentiroso al que se atreve a saltarse esa convención.

El mensaje de Cervantes no es elegir entre ser Quijotes o Sanchos, sino mostrarnos que lo ideal y lo material se integran, marchan en continuo diálogo como el caballero y su escudero. Porque también Sancho se embarca en la aventura y a D. Quijote le duelen los golpes de su desventura. Por eso no podemos vivir absolutamente desilusionados como si la única salida fuera que las cosas sigan siendo como son, pero tampoco tan alucinados que malinterpretemos las posibilidades efectivas de la realidad. Es aquí donde asoma esa profundidad cervantina que Ortega reivindica:

“Si Cervantes era, a juicio de Ortega, un antídoto contra el dualismo, entonces podía ser un remedio eficaz contra la escisión del alma española, y sugerir un nuevo régimen de convivencia entre la razón y la vida. Cervantes, ni intelectual ni espiritual, dirá más tarde, sino maestro de cultura viva como los grandes creadores”.²⁴

En esa integración de todas las perspectivas aparece otro de los rasgos de Cervantes a tener en cuenta, la simpatía, el estar con los sentimientos de los otros y estar dispuestos a escucharlos en un continuo diálogo, como el que entablan los personajes del Quijote. Porque todos tienen algo que decir y sus visiones se complementan. Esta es la verdadera visión de la tolerancia en la convivencia humana, escuchar el otro punto de vista entendiéndolo como otra versión igualmente válida de la realidad en la que ésta no se agota.

La visión cervantina de la realidad esconde, a su vez, un fondo de melancolía, cuya metáfora literaria es D. Quijote (El individuo D. Quijote es un individuo de la especie Cervantes)²⁵ La melancolía sólo puede sentirla quien una vez intentó vivir plenamente la aventura personal de su vocación. En la hora del balance vital, el recuerdo del tiempo de la ilusión y la esperanza, muestra en el rostro y en el alma una sonrisa triste. Tal vez ya el tiempo haya estrechado el futuro y las posibilidades se van desdibujando. Pero el no haber renunciado a intentarlo porque era posible, aún en el fracaso, hace que el melancólico no sea un malhumorado. Ortega le escribía a su novia que Cervantes había sufrido tanto que podía reírse ya de todo. Y así le hace decir a D. Quijote en la aventura de los leones:

“Podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo será imposible”.²⁶

Tenemos aquí ya uno de los puntos fundamentales para entender el por qué inaugura Ortega su

²⁴ CEREZO GALÁN, P., “Cervantes y El Quijote en la aurora de la razón vital”, en J. Lasaga, M. Márquez, J.M. Navarro y J. San Martín (eds), *Ortega en pasado y en futuro*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 25.

²⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 87

²⁶ CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Cátedra 2005, pág. 170.

filosofía con un libro sobre Cervantes:

“Cervantes hace lo que la filosofía hará, naturalmente de otra manera: introducir *la posibilidad como forma de realidad*. Al poner en juego la imaginación novelesca, puramente literaria, no teórica, Cervantes se aproxima increíblemente a lo que es la estructura de la vida humana, que es afín a la ficción y al sueño”²⁷ .

Para Ortega las circunstancias ofrecen posibilidades reales, en el diálogo comprensivo con ellas, podemos salvarlas, llevarlas a la plenitud de su significado. La vida se encuentra siempre en un ahora, en una actualidad que nos insta a ocuparnos de ella, en sus problemas, sus ofrendas y sus azares. Dentro de la circunstancia en que vivimos ejecutivamente, tenemos una serie de posibilidades, pero no somos libres para vivir o no en este mundo que es el de ahora. Nos hallamos ante un ámbito de asuntos, personas, problemas, facilidades, que nos rodean y de los que tenemos que ocuparnos.

Vivir no es solo estar en una circunstancia determinada sino intentar comprenderla, porque somos esencialmente desorientación. Tomar conciencia de las circunstancias es el primer paso para saber a qué atenernos, qué posibilidades tenemos y cuáles se nos cierran. La vida es por tanto, primera y fundamentalmente posibilidad y exige creación constante. Por eso, la unión yo y mi circunstancia es inseparable porque las dos se refieren recíprocamente, se co- pertenecen, ambas deben ser dotadas de sentido. Mi vida adquiere significación cuando interpreto mi circunstancia, cuando la salvo y me salvo yo en ella. Para entender el significado profundo de esta afirmación, Ortega nos ofrece la siguiente formulación de *salvación*:

“Dado un hecho- un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un dolor-, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que de en ellos el sol innumerables reverberaciones”²⁸.

Salvar la circunstancia, y yo con ella, implica darle un sentido, descubrir su dimensión de profundidad y desde ahí, ponerla en conexión con las corrientes elementales del espíritu para que adquiriera un sentido pleno. Esta plenitud está latente en toda realidad, incluso en lo que ya nos pueda parecer inútil, lo que queda de un fracaso, aún podemos iluminarlo racionalmente y transformarlo en una nueva posibilidad; es decir, proyectarla al futuro. La interpretación consigue que aflore y sea capaz de ofrecer posibilidades. Esta es la operación del amor intelectual, llevar a cualquier realidad a su sentido e interpretación para que se nos ofrezca como posibilidad de proyecto:

“En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”²⁹.

Reabsorber la circunstancia significa humanizarla, incorporarla a mi proyecto vital, por tanto, personalizarla. Es aquí donde podemos apreciar la realidad ejecutiva del yo: la circunstancia, lo que

²⁷ MARÍAS, J., *Cervantes clave española*, Madrid, Alianza, 1990, pág. 244.

²⁸ ORTEGA, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 47.

²⁹ ORTEGA, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 75.

me rodea y de la que soy inseparable, me ofrece posibilidades. Cuando en virtud de esta ofrenda las convierto en mi proyecto, cobran sentido y con ellas mi vida. En esto consiste el verdadero sentido de las circunstancias y mi vida como quehacer: aceptar el regalo del presente y lanzarnos hacia un futuro proyectado. Tenemos así la caracterización de la vida como empresa, como tarea por realizar y es en este sentido en el que el tiempo es nuestro aliado que nos permite marchar “proyectados hacia lejanías”.

Esta posibilidad de convertir la circunstancia que nos es dada en el ámbito de lo proyectable es el espacio de la libertad humana. Como señala A. Campillo:

“Si el ser humano es un ser constitutivamente condicionado, eso quiere decir que todo cuanto le condiciona es experimentado por él simultáneamente como límite y como posibilidad de su experiencia. Por tanto, lo que hace de él un ser humano no son unas determinadas condiciones *objetivas* de su vida (naturales o culturales), sino el hecho de que tales circunstancias sean a un tiempo recibidas y transformadas por él, que sean a un tiempo limitadoras y posibilitadoras de su acción en el mundo, es decir, que sean *subjetivamente* apropiadas por él, que sean siempre un yo y un nosotros quien haga experiencia de ellas”³⁰.

Para entender el verdadero sentido vital de la reabsorción de la circunstancia vamos a analizar el tema del heroísmo que recorre en gran parte las *Meditaciones del Quijote*. La heroicidad no es una capacidad exclusiva de algunos seres humanos, cualquiera, si realmente quiere, puede llegar a serlo. Ortega está aludiendo a una dimensión posible en toda vida humana, por tanto, a una de sus características esenciales que actúa de trasfondo en las principales tesis de la razón vital e histórica y en la que el concepto de tiempo vital cobra especial relevancia. Tendemos a pensar en una vida heroica como algo excepcional sólo reservada a grandes personalidades, pero hay héroes cotidianos que han sabido vivir con autenticidad:

“Es menester que donde quiera subsista subterránea la posibilidad del heroísmo, y que todo hombre, si golpea con vigor la tierra donde pisan sus plantas, espere que salte una fuente. Para Moisés el héroe, toda roca es un hontanar”³¹.

Con esta metáfora de resonancias bíblicas, podemos entender que la heroicidad de Moisés consiste en hacer de su circunstancia una posibilidad: una roca aparentemente, en su superficie, es algo seco, pero en su profundidad, si intentamos descubrirla, está la posibilidad casi milagrosa de una fuente. La circunstancia a veces es dificultad, como la sed del pueblo judío en su éxodo de Egipto, pero en ella también están las soluciones si nos atrevemos a buscarlas. Tenemos, por tanto, ya en *Meditaciones del Quijote*, la tarea en que consiste nuestra vida: un continuo diálogo con la circunstancia, entendiéndola

³⁰ CAMPILLO, A., *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la Historia*, Madrid, Akal, 2001, pág. 38.

³¹ ORTEGA, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 79.

como posibilidad y como límite. Por eso la vida es trabajo forzoso, tarea inacabada mientras contemos con una hora más, tentativas de abandono, de relajación y de nuevo la posibilidad de una nueva empresa. En definitiva, vivir en y con la circunstancia haciendo del tiempo nuestro acompañante, ya sea en forma de recuerdos o de ilusiones de futuro.

Como ya señalábamos en páginas anteriores, sólo un vivir razonado es ese poder que transforma lo dado, nuestro presente y en mayor medida nuestro pasado, en posibilidad futura. Por eso la razón es vital, porque nuestra existencia se nos presenta en su fondo más íntimo inicialmente como perplejidad ante la circunstancia y exigencia de creación, pues la vida está esencialmente siempre por hacer.

Desde esta intuición inicial de la vida como posibilidad que hemos encontrado en *Meditaciones del Quijote*, vamos a profundizar en este concepto teniendo en cuenta el desarrollo que de él hace Ortega en obras posteriores. Para ello, encontramos en *¿Qué es Filosofía?* esta definición de la vida en relación con la posibilidad de ser libres en la fatalidad:

“Por muy seguros que estemos de lo que va a pasar mañana, lo vemos siempre como una posibilidad. Este es otro esencial y dramático atributo de nuestra vida, que va unido al anterior: por lo mismo que es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que en todo instante, nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades. Si no nos es dado escoger el mundo en el que va a deslizarse nuestra vida- y esta es su dimensión de fatalidad- nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades- y ésta es su dimensión de libertad-; vida es, pues ,la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad”.³²

Tenemos así, en primer lugar, que nuestra vida, nuestro ser, es una realidad problemática, la única que tenemos, pero que no tiene un funcionamiento rígido y preestablecido, sino que cada día tiene que reinventarse para llegar a ser. Según nuestra vida va pasando es cada vez más problemática, no sólo porque las dificultades sean mayores sino porque nuestra responsabilidad ante ellas es intransferible. Esta sería una primera dimensión de la fatalidad, no nos queda mas remedio que decidir si queremos que el posesivo “mi vida”, sea realmente una conquista propia y auténtica:

“Nuestro ser, el de cada cual, no es una cosa dada y fija, sino que en cada instante somos en potencia innumerables seres divergentes, que apenas tienen que ver entre sí. De estos seres posibles que somos elegimos en cada instante uno para serlo en realidad, abandonando los demás”³³.

En este sentido mi vida es en cada momento una actualización de otras posibles potencialidades que, por una u otra razón, hemos decidido no llevar a cabo. Pero en una segunda dimensión, la

³² ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 418.

³³ ORTEGA, J., *Principios de Metafísica según la razón vital. (Lecciones del curso 1933-1934)* en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 59

fatalidad se nos presenta en el hecho de que nosotros no hemos elegido inicialmente las circunstancias en que nos ha tocado vivir. Ni siquiera el hecho mismo de estar vivos y sin un manual de instrucciones que nos diga qué pasos debemos seguir. Ortega nos sugiere la metáfora de alguien que de repente se encuentra en el escenario de un teatro y está obligado a representar un papel, porque no puede ser un mero espectador. Si este improvisado actor quiere hacer un papel elegante, tiene que pensar cómo actuar para que su intervención en la obra tenga sentido. Pero lo que no ha elegido ha sido el decorado, el momento histórico en que está ambientado el drama, ni los personajes que le acompañan. Tan sólo puede decidir cómo su personaje, su vida, se entrelaza en el argumento de la obra. Además debe ser consciente de que cada escena que represente condicionará las futuras y le llevarán a un final que ahora, ya sí, depende en parte de su relación con el resto de los ingredientes de esta historia.

En *Principios de Metafísica según la razón vital*, que recoge las lecciones que Ortega impartió el curso 1933-34, nos plantea otra metafórica imagen que ilustra este sentido de la vida como posibilidad: podemos entender nuestra vida, la de cada cual, como una carrera por un estadio en la que cada metro recorrido implica el esfuerzo de decidir qué estrategia vamos a seguir. No hemos elegido el estadio, ni las condiciones climáticas que nos puedan perjudicar o favorecer, tampoco nuestra aptitud natural para ser corredores veloces o torpes, ni a los otros participantes, ni siquiera el momento en el que se dará el pistoletazo de salida. Pero desde que empezamos a correr, porque si lo hacemos es porque no hemos renunciado, no nos queda más remedio que recorrer el camino y decidir cómo va a ser la carrera de nuestra vida. Y este es el sentido en que la vida es también libertad en la fatalidad:

“Ese ser que el hombre se ve obligado a elegirse es la carrera de su existencia. ¿Cómo lo elegirá? Evidentemente porque se representará en su fantasía muchos tipos de vida posibles y al tenerlos delante notará que alguno o algunos de ellos le atraen más, tiran más de él, le reclaman o llaman. Esta llamada hacia un cierto tipo de vida o, lo que es igual, de un cierto tipo de vida hacia nosotros, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro más íntimo fondo es la vocación.”³⁴

Este elegir entre las distintas posibilidades de ser una que efectivamente lo sea es lo que nos da posesión de la vida. La fantasía y la razón se unen para imaginar y elegir razonadamente, para proyectar el futuro como una posibilidad realizable. De esta forma, la circunstancia, inexorable como ya hemos visto, se convierte en *mi* circunstancia, con plena posesión, cuando soy yo quien la convierto en mi posibilidad vital y decido cómo incorporarla a mi proyecto vital:

“Es, pues, falso decir que en la vida deciden las circunstancias. Al contrario: las

³⁴ ORTEGA, J., *Principios de Metafísica según la razón vital*. (Lecciones del curso 1933-1934) en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 65.

circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidimos. Pero el que decide es nuestro carácter”³⁵

En estas líneas podemos más claramente entender por qué razón y vida están inevitablemente unidas y la razón está al servicio de la vida. Una vida razonada entiende la diferencia entre lo imposible, que acaso es también un ingrediente de mi circunstancia, y el repertorio de posibilidades que el mundo nos ofrece para ser “como *usted quiera*”³⁶.

Esta elección vital nos lleva así mismo a entender que el concepto de ser que Ortega nos está proponiendo, en el sentido innovador anteriormente reflejado, implica un concepto de ser no estático sino en continuo movimiento. Para ilustrar el sentido que tiene esta posición metafísica, nos servimos de la metáfora con la que hemos titulado este apartado:

“Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito de su magna cosecha”³⁷.

El pensamiento de Heráclito nos ha llegado principalmente a través de una formulación metafórica: “fuego”, “río”, “guerra”; signos todos ellos de una realidad cambiante y mudable que tiene en el lógos una unidad y sentido. La imagen del mundo como fuego eterno que se transforma y la realidad particular donde todo se transforma es la simiente que Heráclito dejó como posibilidad metafísica. Julián Marías nos explica la relación entre esta germinación de la historia de la filosofía que tiene lugar con Heráclito y el pensamiento orteguiano:

“Ortega insistía mucho en que en el conjunto de la idea de la filosofía, le parecía que no se había dado el puesto necesario a la variación, al cambio, a la innovación y -en algún lugar- dice: es hora de que la simiente de Heráclito dé su humana cosecha (naturalmente el pensamiento de Ortega, en una medida muy importante, significa la idea de la vida humana como cambio, como variación, como libertad, como creación..., en definitiva, diríamos, conceptos de linaje heraclitiano, pero, naturalmente, no sólo)”³⁸.

Por eso Ortega nos propone, con cierta ironía, que ya ha llegado el momento de que esa semilla florezca. El tiempo de la cosecha consiste, ahora, desde esa imagen móvil del ser, en entender que la vida, el ser, no es algo que se consiga en un punto determinado, sino que siempre está por hacer, cada decisión es incesante renovación de su propia realidad.

Por tanto, sólo desde este concepto de la vida como posibilidad, que hasta que no se actualice es mera potencia, tiene sentido la libertad y cobra sentido la aparentemente sencilla fórmula metafísica de que el ser, la vida es únicamente lo que decidimos que sea y lo que decidimos que nos pase:

“Las formas más dispares del ser pasan en el hombre. Para desesperación de los intelectualistas, el ser es, en el hombre, mero pasar y pasarle: le pasa ser estoico,

³⁵ ORTEGA, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa Calpe, 1976, pág 94.

³⁶ ORTEGA, J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, pág, 86.

³⁷ *Ibidem*, pág. 86.

³⁸ Fuente [Proyecto Arjé](#) (El presente texto es la transcripción de una conferencia dictada por don Julián Marías en el curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000 – edición: Jean Lauand

cristiano, racionalista, vitalista, hembra paleolítica y la marquesa de Pompadour, Gengis-Khan y Stephan George, Pericles y Charles Chaplin. El hombre no se adscribe a ninguna de estas formas: las atraviesa, las vive, como la flecha de Zenón, a pesar de Zenón, vuela sobre quietudes”³⁹.

Según Ortega fue Leibniz quien entendió que lo real es ante todo posibilidad y califica su metafísica de “ontología de lo posible”. Esta ontología llevada a nuestra vida nos permite enlazar los conceptos de posibilidad, vocación y temporalidad y nos conducirá en las páginas siguientes a la vida como futurición:

“Las horas de la vida son contadas, no es indiferente como se las ocupe. Por eso elegimos hacer lo mejor, la posibilidad que más adecuadamente realiza el yo que cada cual siente que tiene que ser: nuestra realidad es la posibilidad mejor.”⁴⁰

Elegir entre las posibilidades de la circunstancia y saber escoger la que realmente nos está llamando, la que es nuestra vocación es un doble imperativo. Por un lado, es una obligación elegir porque la vida es finita y tan sólo disponemos de un tiempo limitado para poder realizarla plenamente. En este sentido, el tiempo es fatalidad, no podemos escapar de él; pero en otro sentido el tiempo es la libertad en forma de futuro razonadamente imaginado. Y, por otro lado, tenemos un imperativo ético de autenticidad, de saber elegir, entre las posibilidades la que nos lleva a la plena posesión de nuestra vida, por tanto, la mejor.

C) LA VIDA COMO FUTURICIÓN: EL SER INDIGENTE.

La dimensión de la vida en cuanto posibilidad nos va a permitir abordar plenamente la cuestión de la temporalidad como una conclusión inevitable. Porque la vida humana, mientras es tal vida, nunca está acabada, siempre hay algo más que hacer ya que en eso consiste plenamente vivir, un quehacer

³⁹ ORTEGA, J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 92.

⁴⁰ ORTEGA, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* en *Obras Completas VIII*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 326.

orientado al futuro. Por eso nuestra vida tiene que inventarse y reinventarse continuamente, y eso sólo es posible imaginativamente en el porvenir.

Contamos, además, con gran cantidad de textos en los que Ortega integra el tema del tiempo en el desarrollo de la razón vital y que nos van a permitir justificar y aclarar la tesis que estamos defendiendo.

Siguiendo el esquema planteado en el apartado anterior, en *Meditaciones del Quijote* ya está apuntado un concepto de tiempo vital, distinto al cósmico, que permite entender la vida como una empresa orientada a un futuro con el que siempre contamos. En la *Meditación primera* nos ofrece Ortega una caracterización vital del heroísmo y su proyección temporal. Para ello, recurre a Cervantes y el individuo de su especie Don Quijote. Recordemos que Ortega nos está hablando del qui jotismo de Cervantes. Pedro Cerezo establece una vinculación entre el tratamiento del heroísmo en Ortega y Cervantes:

“Hasta Cervantes se remontó Ortega para encontrar un punto de apoyo e inspiración. El *Dasein*- ha escrito Heidegger- elige sus héroes. Ortega supo elegir el suyo. Miguel de Cervantes, el español profundo y pobre, como lo llamaba un Ortega juvenil, se convirtió desde la temprana fecha de 1905 en su *daimon* tutelar”.⁴¹

Para entender esta relación, nos situamos en el retablo de maese Pedro en *El Quijote*. Maese Pedro es un titiritero, mentiroso y traidor, que llega a la venta en la que están alojados Don Quijote y Sancho. Presenta un espectáculo que narra la liberación de Melisendra por Don Gaiferos. Trae consigo a un mono capaz de adivinar los hechos pasados o presentes pero no los que están por venir. Don Quijote duda de esa capacidad del mono y se plantea si no tendrá un pacto con el diablo:

“Y házeme creer esto el ver que el mono no responde sino a las cosas pasadas o presentes, y la sabiduría del diablo no se puede extender a más, que las por venir no las sabe si no es por conjeturas, y no todas veces; que a solo Dios está reservado conocer los tiempos y los momentos, y para él no hay pasado ni porvenir, que todo es presente”⁴².

Don Quijote no se plantea que los monos no hablan, tampoco que maese Pedro pueda estar burlándose de su auditorio. Su visión de la realidad le lleva a plantearse el diferente conocimiento del tiempo que puede tener el diablo, que como los hombres lo único que es conoce el pasado y el presente y ante el futuro sólo imagina, y Dios que por ser eterno presente no padece la distensión temporal de sus criaturas. Cervantes nos está mostrando cómo el futuro es el tiempo de la posibilidad y de la duda sobre lo que pasará, porque en él intervendrán la decisión y el éxito o el fracaso.

Don Quijote, en un momento de reflexión, se plantea si tal vez el mono podrá resolver la veracidad

⁴¹ CEREZO GALÁN, P., “Cervantes y El Quijote en la aurora de la razón vital”, en J. Lasaga, M. Márquez, J.M. Navarro y J. San Martín (eds), *Ortega en pasado y en futuro*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 19.

⁴² CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Cátedra 2005, pág. 247.

o la ensoñación de lo sucedido en la cueva de Montesinos. Pero más que sus “palabras”, será el tiempo, el desvelador de la verdad de los hechos pasados:

“Los sucesos lo dirán, Sancho- respondió Don Quijote-; que el tiempo, descubridor de todas las cosas, no se deja ninguna que no salga a la luz del sol, aunque esté escondida en los senos de la tierra.”⁴³

Tras estas meditaciones sobre el tiempo, Don Quijote se dispone a presenciar el retablo de maese Pedro. Aparecen en escena los personajes, Gaiferos, Melisendra, el emperador Charlo Magno, don Roldán, unas figurillas de pasta que Don Quijote va a tomar por personas reales. Su visión de la realidad, para los cuerdos distorsionada, le impide distinguir lo real de sus imágenes. Ello le permite vivir su aventura dentro a su vez de una aventura representada con personajes fabricados. Pero su distorsión de la realidad no le impide ser consciente, por otro lado de cómo está organizada. Así, interrumpe el relato cada vez que el narrador incurre en una imprecisión, como, que los moros utilicen campanas. Maese Pedro intenta que Don Quijote entienda que están ante un relato de ficción y ahí están permitidas impropiedades, incluso pueden ser aplaudidas.

A medida que avanza el retablo, Don Quijote entra a formar parte de esa ficción que se está representando y que él toma por verdadera. Hasta tal punto, que, en virtud de su compromiso con la caballería andante, no puede permitir que Melisendra ya liberada y Gaiferos, católicos amantes, sean perseguidos y humillados por “tanta morisma y tanto estruendo”. Y, decidido, desenvaina su espada y arremete contra las figuras de los moros destrozándolas. Maese Pedro intenta hacerle ver que no son moros reales, pero la decisión de Don Quijote ya es inamovible, porque un caballero andante no puede quedarse impasible ante una injusticia sin traicionar su deber con la humanidad. Su compromiso moral es real y le impone un imperativo que no puede eludir.

Ante el destrozo del retablo, Maese Pedro exige a Don Quijote que lo indemnice pagándole las figuras. Don Quijote acepta, vuelve por un momento a la realidad, entiende que ha dejado a un hombre sin los medios con que se gana la vida y debe pagarle. Pero sigue pensando que ha actuado como debía y que si lo vivido no ha sido del todo real, habrán sido los encantadores que una vez más le han engañado.

Tomando este relato de *El Quijote* como punto de referencia, Ortega nos va a plantear su teoría del héroe:

“Algo nos quedaba en el aire, vacilando entre la estancia de la venta y el retablo de maese Pedro. Este algo es nada menos que la voluntad de Don Quijote.

Podrán a este vecino nuestro quitarle la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible. Serán las aventuras vahos de un cerebro en fermentación, pero la voluntad de

⁴³ Ibídem, pág. 249.

aventura es real y verdadera”.⁴⁴

Entramos de lleno en lo que Pedro Cerezo considera el “lema de *Meditaciones del Quijote*⁴⁵”, la voluntad de aventura. En el retablo de maese Pedro, como en tantos otros de *El Quijote*, asistimos, entre la risa y cierta compasión, a la irrealidad de las empresas a las que se lanza Don Quijote convencido de que lo que sucede es real. Puede que los molinos no sean gigantes ni tampoco los odres de vino; pero el acto de la voluntad sí es real. Ningún lector de *El Quijote* ha dudado nunca de que la intención de Don Quijote de lanzarse desde La Mancha a deshacer entuertos y sinrazones sea un deseo falso, tampoco su intención de con ello ser digno enamorado de Dulcinea. Él tiene muy clara su vocación de caballero andante, es lo único que los encantadores, empeñados en que fracase, no le pueden arrebatar.

Estos son los dos elementos que Ortega distingue en la voluntad de aventura: el deseo que es real y lo deseado que es irreal. Pero no es una irrealidad absoluta, sino que la voluntad proyectándose quiere lo que todavía no es, pero puede ser, es posible que lo proyectado llegue a ser. Y es este proyecto el que dirige la realidad personal porque le marca su destino. Una de las funciones principales de la razón humana es inventar posibilidades y avanzar hacia una irrealidad que se quiere que sea. Es este el sentido que el futuro adquiere en la vida cuando nos lanzamos a la aventura de vivirla significativamente, ser el tiempo de lo posible, irreal todavía en el presente. Tal vez los constantes fracasos de Don Quijote se deban a que confunde los tiempos lanzándose a un futuro que realmente ya pasó, porque ya no hay porvenir para los caballeros andantes.

En la voluntad heroica hay un constante no conformarse con la realidad presente ni con la repetición del pasado. El héroe necesita que lo real se amplíe, adquiera nuevos sentidos:

“Es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición, en una palabra, los instintos biológicos les fuerzan a hacer.

Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo”⁴⁶.

El proyecto fundamental de la vida es, por tanto, ser uno mismo, tener posesión de nuestra vida con independencia de si es costumbre o no vivir así. El héroe tiene que luchar con lo establecido, oponerle resistencia e inventar su propia vida. Desde ese proyecto radical de heroicidad, adquieren sentido el resto de las empresas. El futuro es así una lucha contra el presente y el pasado.

La vida auténtica es, por tanto, la lucha heroica por ser cada uno quien realmente puede ser, a pesar de que la vida inauténtica, el conformismo con lo que ya se es invada en cierto grado la vida. La originalidad profunda de la realidad vital es ser fieles a nuestra vocación, a nuestro destino libremente aceptado y proyectado. Ortega caracteriza esta pretensión heroica como:

⁴⁴ ORTEGA, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 226.

⁴⁵ CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel Filosofía, 1984, pág.

⁴⁶ ORTEGA, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 227.

“Un perenne dolor, un constante desgarrarse de aquella parte de sí mismo rendida al hábito, prisionera de la materia”⁴⁷.

A pesar de este dolor, si consideramos que esa empresa de ser nosotros mismos tiene sentido, nos lanzaremos a ella y desde ahí cobrarán sentido el resto de nuestros proyectos imaginados; esta sería para Ortega la vida recta, el compromiso moral con uno mismo. Por eso el único responsable de lo que le sucede al héroe es él mismo, no hay fatalidad ni encantadores. Esta rectitud vital, puede ser torcida en cualquier momento porque la realidad tiene la fuerza del hábito, de la seguridad ante lo incierto. La tranquilidad de repetir lo ya tantas veces conseguido en el pasado, el éxito casi asegurado, es el freno mayor del heroísmo. Es lo que Ortega denomina “nuestro plebeyo interior” que alza su voz contra el héroe en las adversidades:

“Pocas cosas odia tanto nuestro plebeyo interior como al ambicioso. Y el héroe, claro está, que empieza por ser un ambicioso. La vulgaridad no nos irrita tanto como las pretensiones. De ahí que el héroe ande siempre a dos dedos de caer, no en la desgracia, que esto sería subir a ella, sino de caer en el ridículo”⁴⁸

Pero ese dolor, con el que íntimamente tiene que vivir el héroe, tiene que enfrentarse constantemente a la opinión y el consejo de los que viven de forma inauténtica. La voluntad de aventura puede ser vista socialmente como locura. No se entiende esa forma de vida que por querer ser más, muchas veces se enfrenta al fracaso; y a pesar de ello persevera, siempre espera y planea un futuro en el que podrá conseguirlo. Es este futuro la única garantía de los esfuerzos del héroe porque está firmemente convencido de que será posible, hay un todavía:

“El héroe anticipa el porvenir y a él apela. Sus ademanes tienen una significación utópica. El no dice que no sea, sino que quiere ser. Así la mujer feminista aspira a que un día las mujeres no necesiten ser feministas...congelado y retrotraído al presente lo que está hecho para vivir en una atmósfera futura, no acierta a realizar las más triviales funciones de la existencia. Y la gente ríe”⁴⁹.

Es inevitable pensar en Don Quijote; su voluntad de aventura, algo tan serio para él, provoca la risa de los que lo contemplan. Quizá su amigo Sancho es el único que entiende esa voluntad de Don Quijote y lo protege, para los demás es un pobre loco. Pero tal vez Cervantes nos quiso mostrar el valor de ese deseo de ser él mismo de su personaje y todos los que se ríen de él son esos villanos interiores que llevamos dentro. Por eso Cervantes nos cuenta tan poco del pasado de Don Quijote, ni siquiera sabemos exactamente dónde vivía, tan sólo algunos detalles de su menú diario, las personas que le acompañaban y que pasaba las más de sus horas leyendo. En rigor, este no es Don Quijote, es Alonso Quijano, un buen hombre de La Mancha cuya vida no merece ser narrada. Sólo cuando

⁴⁷ Ibídem, pág. 228.

⁴⁸ Ibídem, pág. 236

⁴⁹ Ibídem, pág. 239

empieza a ser quien quiere ser y se lanza a la aventura es un personaje interesante para Cervantes y necesita otro nombre para el futuro: Don Quijote de La Mancha. La voluntad de aventura sí es algo digno de ser narrado, a pesar de las disparatadas situaciones en las que se ve envuelto.

En las últimas páginas de *El Quijote*, volviendo ya a la aldea, el propio Sancho entiende el verdadero significado de la voluntad de aventura de Don Quijote y la autenticidad vital que encierra:

“- Abre los ojos, deseada patria y mira que vuelve a ti Sancho Panza tu hijo, si no muy rico, muy bien azotado. Abre los ojos y recibe también a tu hijo Don Quijote, que si viene vencido de los brazos ajenos, viene vencedor de sí mismo; que según él me ha dicho, es el mayor vencimiento que desearse puede”⁵⁰.

Sólo cuando Don Quijote siente que se está muriendo, que ya no hay unos días futuros para continuar su aventura, vuelve a ser Alonso Quijano el Bueno. La muerte impone finalmente su realidad, ya no hay más tiempo. No son sólo los fracasos del héroe su límite sino el no poder ya contar con el futuro como aliado. Por eso Sancho se resiste ante la muerte de su amo e inventa nuevos proyectos, convertirse en pastores, encontrar a Dulcinea.

Esta idea de la vida como aventura que Cervantes nos muestra en *El Quijote* es la que nos permite entender por qué Ortega lo considera el pensador más profundo que hay en el pasado español. El futuro es la condición de posibilidad de la vida auténtica, heroica. Y es este futuro el tiempo de la libertad de poder elegir el propio destino e iniciar trayectorias desconocidas. Esta teoría del héroe expuesta en *Meditaciones del Quijote* contiene un sentido ético profundo, pues impone un imperativo de fidelidad a uno mismo, de asumir el heroísmo de vivir y orientar así el futuro con la meta clara de no abandonar la vocación. Ésta vocación es la que justifica tanto las decisiones pasadas como las futuras y hace del tiempo finito el gran compañero del héroe que lo asume y proyecta.

Está claro que en la vocación de ser uno, uno mismo, no hay una búsqueda de utilidad particular, tampoco social. Porque ya hemos visto que la voluntad de aventura reside en el querer, no en el resultado exitoso de ese deseo. Pero tampoco esta voluntad puede someterse a la universalidad que pretende el imperativo categórico kantiano. Según este imperativo, yo tengo que obrar de tal forma que la máxima de mi acción pueda convertirse en ley universal, válida para todos. Pero la vocación de la que nos habla Ortega y que si queremos vivir de forma auténtica debemos lanzarnos a desarrollar, sólo puede ser personal, una posesión mía. Y para llevar a cabo esta tarea, no cuento con un mundo ideal del deber, sino con mi circunstancia concreta en la que debo encontrar posibilidades. De esta forma es la ética la que debe estar al servicio de mi vida como creación en su discurrir temporal.

Este sería el punto en el que la ética de Ortega tiene resonancias nietzscheanas. Para Nietzsche la voluntad de poder es voluntad de superación, un querer ser siempre más; es por tanto una voluntad creadora. También nos propuso Nietzsche romper con las viejas tablas de la moral que sólo obligan a

⁵⁰ CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Cátedra 2005, pág. 624.

los débiles que se someten a la moral del rebaño. En este sentido, hemos visto anteriormente cómo Ortega nos propone la moral de un héroe que rompe con la tradición, con la moral del pasado y se lanza a crear su vida. Encontraríamos, así, cierta relación con esa moral de señores que se basa en la fuerza y la libertad, características propias del héroe que se lanza a proyectar el futuro.

Estamos ya en condiciones de afirmar que el concepto orteguiano de la vida se basa en la dimensión temporal del ser humano. Es el futuro imaginado el que le da sentido al presente, el que lo sostiene, incluso podríamos decir que le da entidad, pues lo que somos en el presente está condicionado por lo que seremos. Y en la misma medida, la reabsorción del pasado hace que el yo presente sea una unidad que contiene en sí mismo recuerdos que le constituyen e ilusiones razonadas que le definen. Julián Marías nos señala como esta dimensión temporal de la vida orientada al futuro aparece desde un primer momento en la obra de Ortega y se mantiene en el desarrollo posterior de su filosofía:

“A la vida humana en lo que tiene de más propio y auténtico- que Ortega llama aquí utopismo- pertenecen la *futurición* y el *utopismo*, dos caracteres que van a desempeñar tan gran papel en su pensamiento posterior.

Esto quiere decir que ya en su primer libro había descubierto Ortega la peculiaridad única e irreductible de la *vida humana*, distinta de toda otra realidad, y desde luego de la vida meramente biológica”⁵¹.

Tras este planteamiento inicial de *Meditaciones del Quijote*, podemos considerar que la Lección X del curso *¿Qué es Filosofía?* supone el punto de partida de la búsqueda del concepto de tiempo que estamos desvelando en estas páginas. Es un paradójico punto de partida, pues comenzó, como venimos demostrando, en escritos anteriores del autor. Pero, como él mismo nos señala en esta lección, la vida es constante corroboración. El concepto de la temporalidad esencial de la vida humana, es, en las palabras vivas que Ortega dirige a su auditorio, por fin corroborado y ahora ya articulado conceptualmente como uno de los pilares de la metafísica de la razón vital:

“Si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser, por tanto, el futuro. Y, sin parar, recibimos ahora, una tras otra, toda una fértil cosecha de averiguaciones. Primera: que nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. He aquí otra paradoja. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia delante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es.”⁵²

⁵¹ MARÍAS, J., *Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pág. 217.

⁵² ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 420.

La importancia de este fragmento para justificar que hay una filosofía de la temporalidad en la propuesta orteguiana de la razón vital nos lleva a analizarlo frase por frase y a trazar una serie de líneas de conexión con otros textos en los que queda confirmado. En primer lugar, este fragmento nos permite enlazar los conceptos de ser y vida antes analizados desde la necesidad de decisión constante: somos en cada momento la vida que hemos decidido. La vida consiste en la reiterada obligación de tomar decisiones, este es nuestro verdadero trabajo vital. Y en cada decisión nos va la vida, porque no podemos malgastar nuestro tiempo limitado. Esta elección vital de lo que vamos a ser no es tampoco definitiva, no podemos trazar nuestra trayectoria vital como si fuéramos un astro que ya tiene su órbita definida de forma fija y definitiva:

“Nuestras decisiones, aún las más firmes, tienen que recibir constante corroboración, que ser siempre de nuevo cargadas como una escopeta donde la pólvora se inutiliza, tienen que ser, en suma, re-decididas.”⁵³

Esta es la razón por la que no podemos descansar mientras estamos viviendo, llevamos siempre el peso de tener que pensar qué haremos en el momento siguiente, porque por muy seguros que estemos de lo que vamos a hacer, cabe decidir algo más que amplíe esa opción, hay que salvar dificultades imprevistas o tal vez reorientar la decisión en otro sentido:

“Queramos o no decidir un acto implica para el hombre hallar la justificación de él ante su propio espíritu y esta justificación consiste en ver que ese acto nuestro es un buen medio para lograr otro que aparece como fin de aquél, pero ese otro, a su vez, es medio para otro, y así hasta el último que podamos anticipar. Esta es la perspectiva en la que solemos vivir: cada acción nuestra queda justificada por la serie de acciones que presumimos van a componer toda nuestra vida. Buscamos una justificación interior a la vida.”⁵⁴

La decisión es así un ejercicio de razón vital, pensamos para decidir cuál de entre las posibilidades con las que contamos se adecua más al ser que somos y al que queremos ser. Y una vez que conseguimos, por medio de la acción, convertir la posibilidad en acto, descubrimos que ese acto viene a su vez cargado de nuevas posibilidades que nos hacen seguir viviendo. Por eso no hay descanso, la vida está siempre por hacer. Pero no pensemos, en esta labor forzosa, que nos pesa como algo negativo porque es lo que nos garantiza que en última instancia decide nuestra libertad y somos dueños de nuestra vida, incluso en la adversidad. Como nos señala Ortega, sólo el desesperado es el que siente que es impotencia, que depende de algo distinto de sí mismo. El único límite es que el

⁵³ Ibídem, pág. 420.

⁵⁴ ORTEGA, J., *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág.167.

tiempo ya no nos permita tomar una decisión más. En *El hombre y la gente* nos plantea Ortega esta dimensión de la relación entre las decisiones y la finitud de la vida:

“La vida nos es disparada a quemarropa. Ya lo he dicho: allí donde y cuando nacemos o después de nacer estemos, tenemos, queramos o no que, salir nadando. En este instante cada cual por sí mismo se encuentra sumergido en un ambiente que es un espacio donde tiene, quiera o no que habérselas con el elemento abstruso que es una lección de filosofía, con algo que no sabe si le interesa o no, si lo entiende o no lo entiende, que está gravemente consumiendo una hora de su vida- una hora insustituible porque las horas de la vida están contadas. Esta es su circunstancia, su aquí y su hora. ¿Qué hará? Porque algo, sin remedio tiene que hacer: atenderme, o, por el contrario, desatenderme para vacar a meditaciones propias, a pensar en su negocio o clientela, a recordar a su amada. ¿Qué hará? ¿Levantarse e irse o quedarse, aceptando la fatalidad de llevar esta hora de su vida que acaso podría haber sido tan bonita, al matadero de las horas perdidas?”⁵⁵

El tener las horas de la vida contadas es, como hemos señalado, un límite para nuestras elecciones. Esta finitud le da, por otro lado, un valor ético a cada decisión, debemos elegir razonadamente la mejor. El imponernos esta norma es lo que le da justificación a cada decisión en la raíz de nuestra vida. Por eso, perder aunque sea tan sólo una hora es un delito moral. Pero ante esta fatalidad de tener tan sólo unos años de tiempo físico para realizar nuestra vida surge en la decisión la libertad con la que el tiempo vital proyecta el futuro. Y esta necesidad de decidir anticipando el futuro es el motivo por el que nuestra vida es esencialmente temporal. La necesidad de anticipar lo que vamos a ser nos hace estar continuamente referidos al futuro.

Podemos ya establecer que el tiempo, para Ortega, es una realidad vital, que tiene sus raíces en la vida. Este tiempo vital tiene una consistencia paradójica ya que se deriva de dos paradojas vitales. La primera es que nuestra vida es lo que aún no es, es decir, somos lo que decidamos ser en un futuro que todavía no es, pero sin el cual el presente que ya es y el pasado que fue, carecen de sentido en nuestra vida. Así encontramos una precisa definición de la vida en términos temporales: la vida es encontrarnos con el futuro. La segunda paradoja consiste en que en una descripción lineal del tiempo, los hechos se suceden cronológicamente de manera que el pasado y el presente serían anteriores al futuro. Pero vitalmente, lo primero es el futuro y nuestra razón, al decidir y proyectar, invierte el orden natural del tiempo:

⁵⁵ ORTEGA, J., *El hombre y la gente* en *Obras completas VII*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 102.

“Vivir es constante anticipo y preformación del futuro.”⁵⁶

Esta prioridad que en la vida tiene el futuro, nos lleva a aclarar algo más el nuevo concepto de ser al que anteriormente nos hemos referido, ya que al consistir la vida en algo siempre por hacer, está irremediamente orientada al futuro que es el que le otorga esa consistencia. Y es lo que da a nuestro ser y nuestro tiempo un carácter paradójico, pues lo que somos, el futuro, aún no existe, solo lo esperamos, lo deseamos o tememos:

“El hombre es primariamente “el que no es aún lo que es”, sino que tiene que esforzarse en serlo, en luchar para existir, y para existir según su programa y aspiración. El hombre es ahora, en todo ahora, justamente lo que no ha conseguido aún ser. Es, por tanto, “lo que le falta”. Lejos de ser *suficiente*, es el ser *indigente*”⁵⁷

Hemos elegido esta metafórica imagen de la indigencia metafísica del ser humano porque la inexistencia empírica del futuro nos permite enlazar el concepto de tiempo vital con la vida como posibilidad. La esencia del futuro es que mientras lo esperamos es sólo una posibilidad. Es una espera razonada, elegida entre otras tantas posibilidades ofrecidas por la circunstancia. El ser esperado hace del futuro algo deseable, por venir, pero también esconde un componente de temible, pues el ser posible, implica también que pueda no llegar a ser, a dejarnos en la indigencia de no poder cumplir los proyectos y tener que pedirle de nuevo a la razón y la ilusión que nos hagan entender nuevas posibilidades. Recurriendo de nuevo a una imagen metafórica, en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* nos plantea Ortega una metafórica imagen con la que podemos visualizar nuestra situación ante el futuro:

“El hombre recogido en el rincón interno de su vida mira inquieto, con humildad de oveja, el aire en torno, porque presiente que llegan silbando pedradas y golpes, o viceversa, caricias y delicias que el atrabilario Destino le ha lanzado ya desde el otro lado de lo visible, desde el trasmundo que es el porvenir, y no tardarán en alcanzarle. Sus firmes creencias le sirven para aguantar mejor la eventual pedrada, para no infatuarse con la buena fortuna; pero no le evitan la perplejidad ni le sosiegan la incertidumbre.”⁵⁸

Esta perplejidad que sentimos ante la vida como futurición, este no saber efectivamente qué va a pasar, podemos parcialmente paliarlo preparando el futuro. La actitud con la que debemos afrontar el porvenir es la serenidad: “*este no enfadarse, esta serenidad, sin la cual no se puede, de verdad,*

⁵⁶ ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág.434.

⁵⁷ ORTEGA, J., *Obras completas XII*, Madrid, Alianza, 1983, pág 216

⁵⁸ ORTEGA, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* en *Obras completas VII*, Madrid, Alianza, 1883, pág. 291.

preparar el porvenir.”⁵⁹ Como metáfora de serenidad, Ortega nos propone que imaginemos el ambiente en que Descartes, encerrado en una habitación y sin más medios que su razón, se propone, tranquilamente, idear una filosofía nueva. Debemos ser metódicos en el sentido de no dejar nunca de preparar el futuro, porque ésta es la única garantía de que sea propiamente nuestro. Y por otro lado, no enfadarnos con la posibilidad de la adversidad, pues ésta lleva en ella alguna posibilidad futura que debemos estar atentos para encontrarla.

El futuro es, por tanto, el tiempo de los proyectos. Esta concepción futurista de la vida nos permite entenderla como pre-ocupación. No es sólo que nos ocupemos de lo que nos rodea sino que nos ocupamos previamente, y razonadamente, de lo que va a ser. Esa es la razón por la que Ortega defiende un concepto dinámico de ser, pues la vida está siempre realizándose. Julián Marías nos explica, en referencia a esta dimensión proyectiva de la vida humana en Ortega, cómo, a través de los proyectos, la circunstancia se convierte en posibilidad:

“El hombre interpone, entre la realidad y él, un proyecto; al proyectar un quehacer sobre las cosas, éstas, que no son sino facilidades o dificultades, se convierten en posibilidades. El mismo suelo es la distancia que me separa de la meta, y que tengo que vencer, y el camino que me permite llegar a ella; el mismo viento que hinche las velas de mi embarcación y le sirve de motor trae la nube inoportuna que me impide ver un eclipse; nuestro cuerpo que es la gran facilidad, fuente de numerosas posibilidades, se convierte en el máximo estorbo si permite que se me reduzca a prisión o se me fusile. Es decir, la estructura del mundo está condicionada por los diferentes proyectos vitales que los hombres lanzan sobre él.”⁶⁰

La forma en que cada persona interpreta el mundo, esto es, lo convierte en posibilidad, es lo que le hace ser poseedora de su vida. Ante una misma realidad, se impone nuestra individualidad al planear una vida futura en ella. No nos distinguimos tanto por nuestras ideas, sino por cómo, ante una misma circunstancia, buscamos una salvación diferente. Una vez que nos encontramos viviendo, que somos conscientes de ello, comenzamos a imaginarnos cómo queremos, con los medios que nos ofrece la circunstancia, que sea nuestra vida. La imaginación es, por tanto, una de nuestras dimensiones racionales fundamental que nos permite vivir en el futuro. Frente a la amenaza con la que a veces se presenta la realidad, la vida como aventura, como empresa, vive de la ilusión con la que iniciamos cada proyecto. Porque nuestra vida es constante proyección, no podemos establecer un proyecto fijo para toda nuestra existencia, sino que cada proyecto lleva implícito otro que asume el anterior o lo abandona, en vistas a cumplir con nuestra verdadera vocación vital. En *Historia como*

⁵⁹ ORTEGA, *La razón histórica en Obras completas XII*, Madrid, Alianza, 1883, pág. 163.

⁶⁰ MARÍAS, J., *Obras VI*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pág. 83.

sistema nos explica Ortega esta dialéctica de los proyectos:

“El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensayo esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Eso quiere decir que llega a creer profundamente que ese personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. La figura de vida apareció primero de frente, por su faz luminosa: por eso fue ilusión, entusiasmo, la delicia de la promesa. Luego ve su limitación, su espalda. Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no sólo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, el segundo sigue actuando en el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente el hombre evita ser el que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera forjada en vista de la primera y la segunda, y así sucesivamente. El hombre va siendo y des-siendo-viviendo.”⁶¹

El futuro vital es, por tanto, el tiempo imaginario que viene exigido por nuestra necesidad de decidir constantemente entre varias posibilidades y embarcarnos en aquella que sea más conforme a nuestra vocación. Cuando el futuro se hace presente comprobamos si lo que era sólo posibilidad imaginaria se ajusta al ser que habíamos planeado. Como Ortega nos señala en el texto, la promesa del futuro no siempre es cumplida. El juez que es el presente nos muestra, a veces, los límites que la ilusión razonada no siempre es capaz de prever. Lejos de ser la decepción un freno para la actividad, es una fuente de dinamismo ya que exige, para seguir viviendo, un nuevo proyecto ilusionado, que salvando los errores, ahora ya del pasado, continúe corroborando nuestro programa de vida. De nuevo nos encontramos con la idea orteguiana de que la vida es libertad en la fatalidad; cada nuevo proyecto significa una superación de lo ya dado y una búsqueda constante de nuevas posibilidades. Es el no enfadarnos si los resultados no se ajustan a lo que habíamos proyectado, porque inevitablemente la vida nos obliga a seguir haciendo siempre algo. Planear el futuro exige calma, sólo desde ella es posible un porvenir razonado.

El mito del alción nos puede servir de guía para saber interpretar los fracasos en que a veces se convierten las ilusiones que mientras eran futuras, posibles, eran una promesa. Alcyone encontró a su esposo Ceyx ahogado en la orilla del mar. Los dioses, conmovidos por la pena de Alcyone,

⁶¹ ORTEGA, J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 92.

convirtieron a los dos enamorados en alciones. Zeus obligó a los vientos que cesasen de soplar los siete días anteriores y posteriores al solsticio de invierno. En estos días de calma los alciones podían hacer los nidos sin que la tempestad los arrasara. En la calma se construye el porvenir, en esos días en que reflexionamos ante la decepción y comenzamos otra vez a ilusionarnos con un nuevo proyecto. Sabemos que la tempestad volverá otra vez pasado un tiempo, pero con ella, nuevamente, los días alciónicos.

Tenemos así, que el futuro es el tiempo de la esperanza, una esperanza que necesita cierta dosis de ingenuidad para lanzarnos a nuevas empresas, pero que debe contar con la razón para que el porvenir esperado se parezca lo más posible a nuestro plan cuando ya éste sea efectivo. Sólo así el tiempo futuro puede ser una creación propia. En *El hombre y la gente* nos plantea Ortega esta relación entre el tiempo y la esperanza y nos emplaza a una reflexión profunda sobre esta dimensión temporal de la vida:

“El hombre hace ciencia como hace paciencia, como hace su hacienda- que por eso se llama así-, hace versos, hace política, negocios, viajes, hace el amor, hace que hace, espera, es decir, hace... tiempo, y, mucho más que todo, el hombre se hace ilusiones.

Todos estos decires son expresión de la lengua española más vulgar, familiar, coloquial. Sin embargo hoy vemos que son términos técnicos en una teoría de la vida humana...

Piénsese en la honda cuestión que enuncia el giro “hacer tiempo”- por tanto, nada menos que el esperar, la expectación y la esperanza. Está por realizar una fenomenología de la esperanza. ¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede vivir el hombre sin ella?... ¿no es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa y su más visceral órgano la esperanza? Como se ve, el tema es enorme.”⁶²

La vida ha sido definida por Ortega como un incesante quehacer, ya que es esencialmente inacabada, siempre hay algo más por hacer, porque en eso consiste plenamente vivir. Como nos señala en este fragmento, el lenguaje coloquial recoge la expresión “hacer tiempo”. El tiempo, y en su dimensión más radical, el futuro, es una creación razonada que toma su fuerza de la esperanza. Es un esperar que tiene que estar dirigido por un proyecto vital, de manera que esperando hacemos tiempo, creamos futuro y nos lanzamos ilusionados a poner nuestros medios para que ese esperar no sea un pasivo ver discurrir los días. Vivimos temporalmente porque la posesión de nuestra vida es algo que nos va pasando sucesivamente en el tiempo. Vivimos contando con el futuro, que en cierto modo ya lo

⁶² ORTEGA, J., *El hombre y la gente* en *Obras completas VII*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 111-112.

poseemos con la esperanza de que llegará, porque de eso sí estamos seguros, del paso del tiempo y de nuestro hacernos en él. La vida es así una constante invención circunstancial. La falta de ilusión ante el futuro nos hace pensar que nada va a cambiar, que la vida es una simple repetición del pasado. Por eso nuestra vida tiene que inventarse y reinventarse continuamente, y eso sólo es posible imaginativamente en el porvenir.

Razón e ilusión van así inevitablemente unidas. Esta aproximación a una fenomenología de la esperanza, que recorre la visión orteguiana del tiempo como futurición, ya podemos encontrarla esbozada, nuevamente, en *Meditaciones del Quijote*. Anteriormente hemos aludido a la teoría del héroe propuesta en esta obra inicial como base del concepto de tiempo vital. Ortega propone, en términos de Pedro Cerezo, un “heroísmo lúdico”⁶³ que cree un futuro esperanzador, que aunque falle en algún propósito, tenga posibilidades. Ortega define el heroísmo como el ser uno, uno mismo. Pero recordemos que yo soy yo mismo con mi circunstancia. Es ella la que me ofrece las posibilidades y las limitaciones. Sólo desde esas posibilidades puedo imaginar razonadamente un futuro. El futuro todavía no es, pero su posible realidad se basa en que partimos de lo que ya es presente, que ha asumido el pasado y desde ahí nos lanzamos a la aventura. No es por tanto como en Unamuno un ir contra las circunstancias, incluso contra la finitud circunstancial de la vida, sino con ellas. Y en esa andadura conjunta que es la vida, podemos querer más, pero querer lo posible. Así superamos ese carácter trágico y desesperado, y contamos con nuestra función vital fundamental: la razón. Por eso para Ortega la razón no se opone a la vida; todo lo contrario es la que nos permite desde la reflexión sobre lo que somos y hemos sido, proyectar lo que queremos. El futuro es así el tiempo de la ilusión pero no de la alucinación.

A través del análisis de estos fragmentos de la obra orteguiana hemos pretendido hacer patente que el futuro es la dimensión fundamental del tiempo vital. Es ahora el momento de analizar la dimensión temporal de la vida en cuanto que es también un contar con el pasado y un estar en el presente. Para ello vamos a analizar estas dos dimensiones desde la futurición partiendo de la relación que en *¿Qué es Filosofía?* establece Ortega entre los tres tiempos:

“Nuestra vida está alojada, anclada en el instante presente. Pero ¿qué es mi vida en ese instante? No es decir lo que estoy diciendo; lo que vivo en este instante no es mover los labios; eso es mecánico, está fuera de mi vida, pertenece al ser cósmico. Es, por el contrario, estar yo pensando lo que voy a decir; en este instante me estoy anticipando, me proyecto en un futuro. Pero para decirlo necesito emplear ciertos medios- palabras- y esto me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y, cuando encuentro en mi pasado

⁶³ CERESO, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel Filosofía, 1984, pág. 127.

los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo esto acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real interior. El futuro me rebota hacia el pasado, éste hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y este es otro presente, en un eterno girar.

Estamos anclados en el presente cósmico, que es como el suelo que pisan nuestros pies, mientras el cuerpo y la cabeza se tienden hacia el porvenir.”⁶⁴

En este fragmento queda confirmada la tesis que desde un principio estamos manteniendo: el concepto de tiempo al que Ortega se refiere no es el tiempo cósmico, sino el “tiempo real interior”. Y, como claramente observamos en este texto, el tiempo vital, el vivido y el por vivir, va acompañado del posesivo “mi”. La posesión efectiva de nuestra temporalidad viene dada cuando proyectados hacia el futuro razonamos el presente y el futuro. No hay en el tiempo vital una clara separación entre sus tres dimensiones, sino un incesante giro en el que con el eje situado en el futuro, nos vamos distendiendo hacia el presente y el pasado. De nuevo Ortega nos lo ilustra gráficamente; por más que el presente nos inste a poner nuestros pies en él, nuestra razón ya está en el futuro. El pasado o el presente pueden intentar oponer resistencia, intentar atarnos a ellos, pero la libertad e ilusión que supone el futuro siempre puede más que ellos.

En el *Epílogo de la Filosofía*, en el que Ortega reflexiona sobre la publicación de la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías, se nos propone una nueva metáfora desde la que imaginar la consistencia del pasado y el futuro con respecto al presente:

“El pasado confina con el futuro porque el presente que idealmente los separa es una línea tan sutil que sólo sirve para juntarlos y articularlos. Al menos en el hombre, el presente es un vaso de pared delgadísima lleno hasta los bordes de recuerdos y de expectativas. Casi, casi pudiera decirse que el presente es mero pretexto para que haya pasado y futuro, el lugar donde ambos logran ser tales.”⁶⁵

El tiempo vital presente parece carecer casi de consistencia ontológica con respecto al pasado y al futuro. De hecho Ortega le confiere una realidad tan solo ideal. Vemos de nuevo claramente la contraposición con el tiempo cósmico en donde lo único real es aparentemente el presente. Pero en nuestra temporalidad vivida, el presente tan sólo existe como una idea que nos permite distinguir mentalmente el pasado del futuro, que realmente están unidos desde la proyección. De ahí que Ortega califique el presente sólo como pretexto, como un instante para comprobar si de lo proyectado en el pasado están surgiendo nuevas posibilidades; es por tanto tan solo el momento en que el recuerdo de

⁶⁴ ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 432-433.

⁶⁵ ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 584.

lo que planeamos que vendría nos hace avanzar hacia el porvenir.

Esta inconsistencia del presente es acorde con la idea orteguiana de la vida como preocupación. La razón vital se ocupa principalmente de lo que llegará a ser, es fundamentalmente anticipación:

“Yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Éste es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi avenimiento con respecto a ellas. Un Dios que tiene siempre las cosas a su disposición, que no ha menester de ellas o las crea ad hoc cuando las ha menester, no necesita que además tengan un ser. Pero a mí me preocupa ahora existir en el instante que viene, en el futuro y en lo que en él me pueda pasar. El presente no me preocupa porque ya existo en él. Lo grave es el futuro.”⁶⁶

El futuro es, por tanto, una creación de realidad. Las circunstancias presentes nos ofrecen tan solo la posibilidad de idear con ellas un programa de vida, pero no son solas la realidad. El ser, mi vida es siempre lo que va a ser en el instante siguiente. Somos así constante creación de realidad; una creación que si la llevamos a cabo razonadamente nos permitirá en cierta medida controlar que sea lo más parecida posible a nuestro programa vital. Pero como Ortega nos advierte en el texto, no es la nuestra una creación divina en la que nuestra realidad presente siempre se ajuste a la voluntad de un proyecto planeado en el pasado. Dependemos, en cierto modo, de nuestra limitación creadora; le pedimos al futuro que sea, que adopte realidad, pero nunca estamos plenamente seguros de que su realización será tal y como esperamos. Por eso la vida es siempre una mezcla de esperanza de llegar a ser quien somos y miedo a no poder conseguirlo. En *La razón histórica* nos plantea Ortega esta limitación ontológica en términos de privación:

“Pero, he aquí que el hombre es, primariamente, el que no es aún lo que es sino que tiene que esforzarse en serlo, en luchar para existir y existir según su programa y aspiración. El hombre es ahora-en todo ahora- justamente lo que no ha conseguido aún ser, es, por tanto, lo que le falta- lejos de ser suficiente, es el ser indigente. El único concepto de Aristóteles que nos sirve para definir al hombre es el más extravagante de toda su filosofía- el concepto de privación. El hombre es un haz de privaciones: él y todas las cosas humanas, por ejemplo, el conocimiento, tienen que ser definidas por lo que les falta, como el manco es aquel a quien le falta un brazo. Ontológicamente, el hombre es un muñón.”⁶⁷

Para resolver esta paradoja vital que consiste en ser lo que no somos, pero que seremos en el

⁶⁶ ORTEGA, J., *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág 134.

⁶⁷ ORTEGA, J., *La razón histórica*, en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág 538-539.

futuro, podemos contar con los medios que el pasado nos ofrece. Este es el sentido del pasado, servirnos de material para proyectar el futuro y darle sentido al presente. Sería un error avanzar hacia el mañana sin tener en cuenta lo que fuimos. De nuevo, Ortega nos regala una metáfora con la que entender la fiel compañía que es siempre el recuerdo:

“Vivimos avanzando en nuestro futuro, apoyados en el presente, mientras que el pasado, siempre fiel, va a nuestra vera, un poco triste, un poco inválido como al hacer camino en la noche, la luna, paso a paso, nos acompaña apoyando en nuestro hombro su pálida amistad.”⁶⁸

La incertidumbre ante el futuro podemos entenderla como un andar en la oscuridad de la noche, es el momento del temor ante lo que no sabemos como sucederá. Pero la luz de la luna, nuestro pasado, puede ofrecernos cierta iluminación, aunque sea tenue, nos permite no perdernos. El pasado es así una cierta guía, hay que contar con ella aunque renovándola en el camino vital. El pasado es un compañero fiel porque, queramos o no, siempre va con nosotros. Incluso cuando el proyecto que nos forjamos signifique una negación del pasado, esa negación es una continuidad inevitable con él. Pero también nos permite revisarlo para evocar el futuro. El recuerdo nos permite seguir deseando el futuro que entonces planeamos y darle sentido al presente.

Podemos concluir esta reflexión sobre la relación entre los tres tiempos vitales con una imagen en la que Ortega nos resume esta implicación mutua:

“Porque vivir es sentirse disparado hacia el futuro rebotamos en él como en un hermético acantilado y vamos a caer en el pasado, al cual nos agarramos hincando en él los talones para volver con él, desde él, al futuro y reanalizarlo. El pasado es el único arsenal donde encontramos los medios para hacer efectivo nuestro futuro. No recordamos porque sí. Recordamos el pasado porque esperamos el futuro y en vista de él.

El hombre hace historia porque ante el futuro, que no está en su mano, se encuentra con que lo único que tiene, que posee, es su pasado. Sólo de él puede echar mano: es la navicilla en que se embarca hacia el inquieto porvenir.”⁶⁹

⁶⁸ ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 435

⁶⁹ ORTEGA, J., *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág 143.

D) TIEMPO Y SOLEDAD: “EL CENTINELA ROMANO” Y “EL HERRERO TRANSCENDENTE”.

Desde el comienzo de esta reflexión estamos defendiendo el concepto de tiempo vital como pieza clave de la metafísica de la razón vital. Para ahondar en esta dimensión del tiempo real interior, y en coherencia con los anteriores planteamientos, es preciso analizar cómo en el fondo de la soledad de cada cual vamos forjando la figura de nuestra vida. Aunque vivir es constante actividad, la plena posesión de nuestra existencia requiere periódicamente momentos de calma, de aislamiento temporal de los quehaceres para revisar lo ya hecho y planear reflexivamente lo por hacer. Es el momento del ajuste de cuentas con nosotros mismos, el enfrentarnos al “debe” y el “haber” de nuestra andadura vital. La urgencia del presente aplaza en ocasiones ese examen. Otras veces quizá engañamos la conciencia de no estar cumpliendo con nuestra vocación con la falta de tiempo.

Pero tomar plena posesión de nuestra vida exige el tiempo de la soledad, del retiro del mundo, para realizar la dialéctica de nuestro tiempo interior. Es un retiro virtual, porque yo y mi tiempo somos siempre con las circunstancias. El desarrollo de la dimensión del tiempo interior lo llevaremos a cabo partiendo de los conceptos de intimidad, mundo interior, soledad y ensimismamiento; centrándonos en dos metáforas clave: “el centinela romano” y “el herrero transcendente”.

Abordar el sentido de la intimidad nos obliga a rastrear su surgimiento en la Historia de la Filosofía a través de las dos metáforas que han definido a la Antigüedad y a la Modernidad y desde ellas analizar el concepto de tiempo que subyace en ambas. La filosofía de Ortega pretende superarlas; pero eso no implica no aceptar aquellos presupuestos que, sirviéndonos de punto de partida, nos lleven a una nueva metáfora; es decir, que, asumiéndolos, nos lleve a otros planteamientos.

El mundo antiguo y su prolongación medieval entienden la relación entre sujeto y objeto con el recurso metafórico de la huella o impronta que el sello marca en un trozo de cera, con la consecuencia inmediata de que, así, la conciencia equivale a impresión. Y este es el resultado, la visión antigua y que se prolonga durante siglos, que no satisface a Ortega, entre otras razones, porque si una cosa material, rocosa por ejemplo como la sierra de Guadarrama, se imprime en mi conciencia inmaterial, es como si los dos términos fueran de la misma condición, con lo que el

sujeto queda maltratado en beneficio del objeto. Esto es, el sujeto queda reducido a la condición de espejo, es, en definitiva, una cosa más entre tantas del universo, y de ahí que el ser hombre perfecto consista en vivir de acuerdo con la naturaleza, se entiende de las cosas en derredor. De manera que, con la metáfora del sello y la cera, nuestra situación es poco envidiable, cada uno de nosotros desorientado, un yo igual que la mano implorante del ciego que tiene que ir palpando las vías del universo para hacer de ellas cauce de su humilde carrera.

Esta actitud natural del hombre antiguo ni siquiera es superada cuando los griegos no se contentaron con vivir atentos al mundo exterior sino que además decidieron hacer algo tan extravagante como filosofar:

“Las ideas griegas están moldeadas en una realidad compuesta de cosas exteriores y corpóreas. La misma palabra “idea” y sus afines significa: “figura visible”, “aspecto”. Como además de cuerpos hay en la naturaleza los movimientos y los cambios de los cuerpos, el griego tiene que pensar otras cosas invisibles, inmateriales de que el movimiento y el cambio corpóreo preceden. Estas cosas inmateriales son, a la postre, pensadas como cosas materiales sutilizadas en espectros.”⁷⁰

Podemos considerar la filosofía de Aristóteles como la que más fielmente reproduce este esquema; acaso porque las metáforas de Parménides y Platón parecen llevarnos a esferas distintas a la realidad física. De la explicación aristotélica sobre el movimiento llegamos a la obligada pregunta por el tiempo dentro del ámbito de la *physis*. En el comienzo del planteamiento de esta pregunta Aristóteles nos plantea el carácter aporético de la misma:

“Conviene, primero, plantear correctamente las dificultades sobre el mismo, a fin de determinar, mediante una argumentación exotérica, si hay que incluirlo entre lo que es o entre lo que no es, y estudiar después cuál es su naturaleza.”⁷¹

Aristóteles está buscando, en el ámbito de la realidad sensible, cuál es la forma que corresponde a ese fenómeno tan difícil de aprehender que es el tiempo, pues cuenta con un límite muy inestable, el instante, que hace que lo pasado y lo futuro ya no sean o no sean todavía. Es el movimiento, pieza clave de la física aristotélica, el que nos da la definición del tiempo:

“El tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y el

⁷⁰ ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 381-382.

⁷¹ ARISTÓTELES, *Física*, Madrid, Gredos, 1995, pág. 264.

después.”⁷²

El tiempo es así consustancial al movimiento, aunque no es en sí mismo un movimiento. El movimiento de una realidad es considerado por Aristóteles el paso de la potencia al acto, en cuanto que está en potencia. El tiempo sería, por tanto la medida de esta actualización, en tanto que se está produciendo, y que en sí misma ya llevará una nueva potencialidad. Tenemos así delimitado el objeto que mide el tiempo, pero para que se produzca la medida y la numeración debe haber algo, más bien alguien que efectúe esta medición y que sea consciente de ella:

“¿Existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma o la inteligencia del alma puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma”.⁷³

De esta manera, el movimiento es medible o numerable sólo en la medida que hay una inteligencia capaz de numerarlo y medirlo. El alma humana es la que da el sentido del tiempo porque tan sólo ella es la que necesita organizar la secuencia de los movimientos y ordenar los asuntos naturales de acuerdo con esta medida. Esta es la razón por la que Aristóteles encuentra en el pasado y el futuro la problemática inherente al tema del tiempo, pues parece contradictorio medir el movimiento de lo que ya ha sido y de lo que va a ser, que en definitiva no son.

Esta referencia al alma en el estudio aristotélico sobre el tiempo no nos debe llevar a considerar que estamos ya hablando de la interioridad en el sentido moderno que analizaremos posteriormente. Porque el alma también está encerrada en ese ámbito físico que es el movimiento, ya que es su causa o principio. Una de sus funciones es medirlo, pero mide el cambio exterior, no los movimientos psíquicos.

La interpretación orteguiana del sentido del concepto del alma en el pensamiento aristotélico nos aclara esta dependencia del sujeto con respecto al objeto:

“Ciertamente que el alma humana tiene, en Aristóteles, potencias que no tiene el alma animal, como ésta posee facultades de las que carece el alma vegetal, pero en cuanto almas para el modo de pensar griego, no lo es más la humana que la vegetal. Así la humana es a la vez y *pro indiviso* poder de razonar y de vegetar. No es, pues, extraño que Aristóteles coloque la ciencia del alma, la psicología, en la biología. La psicología de Aristóteles habla de la planta junto al hombre porque su alma no es principio de intimidad, sino principio cósmico de vitalidad corporal, más aún o

⁷² Ibídem, pág. 271.

⁷³ ARISTÓTELES, *Física*, Madrid, Gredos, 1995, pág. 287.

menos aún, principio de movimiento y de cambio, pues existe para el griego hasta un alma mineral, el alma de cada astro”⁷⁴

La distinción entre alma y cuerpo es, por tanto, en Aristóteles funcional. De ahí que no podamos hablar de una actividad exclusiva del alma sin referencia a lo corpóreo; no puede haber retiro todavía, pues el alma es principio de toda actividad. Por eso el pensamiento sobre la temporalidad tiene que hacer referencia a la medida del movimiento. Ortega nos lo explica recurriendo a la metafórica imagen del poder de atracción del imán:

“A lo que más se parece la noción griega de alma es al poder oculto, pero en sí mismo externo, que ingenuamente suponemos dentro del imán para explicar las atracciones que su cuerpo visible ejecuta. Que, en serio, se hable hoy todavía de “espiritualismo” de Aristóteles en el sentido moderno de la palabra espiritualidad, sería sólo una inocencia histórica si no fuese una insinceridad”.⁷⁵

Por tanto, el considerar tanto el alma como el tiempo desde el punto de vista del movimiento implica que en la metafísica griega no se pueda concebir todavía el tiempo interior y personal. Y para corroborar esta idea, nos vamos a referir al estudio sobre la memoria y el recuerdo que Aristóteles lleva a cabo en el tratado *De la memoria y el recuerdo*. El estudio está planteado desde uno de los conceptos fundamentales de la teoría del conocimiento aristotélica: la imagen. La imagen mental, si bien no es física, nos remite a su referente material, ya sea un objeto o un hecho. Por eso la memoria se sitúa en la parte del alma que corresponde a la imaginación para salvar la dificultad de cómo podemos tener en la mente algo que no está presente. La explicación que Aristóteles nos da del proceso de la memoria nos lleva a la metáfora con la que Ortega nos ha definido la Antigüedad:

“Puede plantearse la cuestión de cómo es posible recordar algo que no está presente, puesto que solamente está presente la impresión, pero no el hecho. Porque es evidente que hay que considerar la afección causada en el alma por la sensación, igual que la causada en la parte del cuerpo que contiene el alma, a manera de una especie de grabado o pintura - la afección cuyo último estadio llamamos memoria-; el estímulo, en efecto, produce la impresión de una especie de semejanza de lo percibido, igual que cuando los hombres sellan algo con sus anillos sellados.”⁷⁶

La memoria, con la cual percibimos el tiempo, está, por tanto, prisionera de la exactitud, o inexactitud, con la que nuestra mente reproduce la pintura mental que a través del objeto nuestra sensación elabora. El análisis de estos textos aristotélicos, como paradigma de la mente griega,

⁷⁴ ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 381.

⁷⁵ *Ibidem*, pág.381.

⁷⁶ ARISTÓTELES, *Obras*, Aguilar, Madrid, 1987, pág. 895.

nos han llevado a entender el fenómeno del tiempo como algo que, si bien no es posible sin un alma que sea consciente de él, está todavía prisionero de la realidad física y cambiante, y es un efecto de ella.

Esta metáfora de la conciencia como impresión domina durante siglos, hasta pasadas las centurias medievales. El sujeto que somos cada uno de nosotros anda disminuido, frente a un mundo que presume de relieve y de consistencia, nada menos que con la presunción de ser cierto en su soledad, sin reclamar para existir nuestra presencia. Pero la consistencia de esta metáfora empieza a deshacerse, la solidez del mundo antiguo, el torso gigantesco de las cosas que se imponía al pensamiento, comienza a quedar en entredicho. Y esta sospecha de inconsistencia supone un giro radical en la forma de entender la realidad, pues ahora el centro de referencia va a ser el sujeto que conoce. Así, la existencia de las cosas sin nosotros, fuera de nuestra mente es una suposición aventurada. Lo que hay en el mundo, troceándolo, cabe en nuestra mente en forma de imágenes, le extendemos un certificado de fe de vida, porque en rigor existen solo y cuando entran en el recipiente de nuestra conciencia.

A esto se llama subjetivismo y es la segunda metáfora, la explicación por el continente y el contenido, esto es, que ya no hay dos realidades independientes, sino que las cosas mismas han dejado de ser propiamente realidades para convertirse en pensamientos y, como los contenidos de nuestra conciencia, no pueden venir desde fuera, sino que emergen de nuestra conciencia. Ortega nos describe gráficamente este movimiento de entrada en una nueva época, la modernidad:

“Insonora, incruenta, sin timbales que la anuncien ni clarines que la exalten ni poetas que la versifiquen, es ésta, sin duda, una de las mayores peripecias de que el planeta ha sido escenario. El hombre antiguo todavía vive junto al hermano animal, y como él, fuera de sí. El hombre moderno se ha metido en sí, ha vuelto en sí, ha despertado de su inconsciencia cósmica, ha sacudido el sopor que le quedaba de hortaliza, de alga, de mamífero y ha tomado posesión de sí mismo: se ha descubierto”.⁷⁷

El acontecimiento del descubrimiento de la subjetividad es de tal magnitud que invierte los papeles de la relación entre el sujeto y el objeto. Pero sería una interpretación simplista pensar que el idealismo surgió sin más en la mente de Descartes como una novedad absoluta. En realidad, el germen de este giro ya estaba presente como posibilidad no actualizada en dos

⁷⁷ ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 382.

momentos del pensamiento antiguo: el escepticismo y el cristianismo. El dominio de la metáfora realista impidió su manifestación, pero estaba ahí latente, faltaba el tiempo en que pudiera florecer e imponerse como nueva interpretación de la realidad.

El escepticismo antiguo llevó la duda sobre la veracidad de nuestro conocimiento hasta sus últimos confines. Tan sólo podemos aventurar lo que las cosas nos parece que son, pero nuestro decir sigue referido a la realidad exterior que, como hemos señalado anteriormente, es en la que se basa el criterio de verdad. Esta duda de la realidad exterior lleva al desvalimiento, porque si no hay una realidad segura, no hay nada. Su valor reside en poner en entredicho no ya la consistencia de la realidad exterior sino la adecuación entre ella y nuestro entendimiento. Sin embargo, el escepticismo es incapaz de dar un paso más, descubrir que, precisamente, ese tal vez no haber teóricamente nada, abre el inmenso mundo interior. Tenemos así ya planteada la duda desde la que Descartes sí llegará a entender que el alma permanece indudablemente en todo proceso de duda sobre la realidad exterior.

La posibilidad de que la soledad se convierta, no en una nada desvalida, sino en un nuevo mundo de posibilidades y de realidad viene de la mano del cristianismo. Ortega nos advierte que tengamos bien claro que no estamos hablando de lo que luego vino a llamarse filosofía cristiana sino del cristianismo como religión.

Este recorrido por el pasado filosófico en busca del concepto de intimidad como condición de posibilidad de una nueva forma de entender el tiempo nos va a permitir rastrear el origen del significado del yo y el tiempo vital en la filosofía de Ortega. Como hemos anunciado en las páginas precedentes, este análisis tendrá como eje explicativo dos metáforas orteguianas: un centinela romano y un herrero transcendente, símbolos ambos del esfuerzo personal por vigilar y crear el futuro vital. En este sentido, San Agustín es un punto de partida ineludible ya que es quizá el primer pensador en el que la soledad y el tiempo irrumpen en la reflexión filosófica reivindicándose como raíz explicativa del hombre. El hecho de que una de sus principales obras, *Las confesiones*, esté escrita en forma biográfica nos sitúa ya en un ámbito nuevo, no sólo del pensar sino también del decir. Porque estamos ya ante un relato vital, una narración personal que necesita revisión, vigilancia, para desde la interioridad entender que el futuro es un trabajo de forja constante.

La propia biografía de San Agustín es un punto de partida a la hora de estudiar el cristianismo: San Agustín durante mucho tiempo no fue cristiano. Y esto es lo que nos permite ver la transición del mundo pagano al cristiano. Como él mismo nos cuenta en *Las confesiones*, hasta el 25 de abril del 387 vio el mundo con ojos paganos. Era un gran conocedor de la filosofía helénica, maestro de retórica (del arte de la elocuencia que sabe vencer y dominar los corazones) y “no sabía ni conocía yo que hubiese alguna otra cosa que verdaderamente existiese fuera de las

corpóreas y sensibles”⁷⁸.

Tras leer el diálogo de Cicerón *Hortensio*, se encendió en él un amor por la filosofía y por la búsqueda de la verdad. Y comenzó a leer a los filósofos en esta búsqueda; pero no le convencían ni los neoplatónicos ni las categorías de Aristóteles. Junto con su arrepentimiento personal por haber vivido ajeno a Dios, plantea una crítica a la filosofía griega por su presunción de querer explicar la realidad sin tener en cuenta su creador. Esta es la novedad que el cristianismo introducirá en la Filosofía: la idea de que Dios, de la nada, crea el mundo. La necesidad de establecer una relación personal con Dios es la que va a retirar a las cosas sensibles del punto de referencia. Ortega nos explica de la siguiente manera este giro:

“Para estar con Dios hay que comenzar por aniquilar virtualmente todo lo cósmico y terreno, darlo por no existente ya que, en efecto, frente a Dios es nada. Y he aquí cómo para acercarse el alma a Dios, en su urgencia hacia la divinidad, para salvarse va a hacer lo mismo que el escéptico con su duda metódica. Niega la realidad del mundo, de los demás seres, del Estado, de la sociedad, de su propio cuerpo. Y cuando ha suprimido todo esto es cuando empieza a sentirse verdaderamente vivir y ser. ¿Por qué? Precisamente porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios. El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma”.⁷⁹

La intimidad, el estar la conciencia dentro de sí misma sin atender a lo que hay fuera, es entendida por San Agustín como un requisito para poder estar a solas con Dios. El criterio de verdad se ha desplazado de la fidelidad del entendimiento a la realidad sensible, al descubrimiento interior de una realidad trascendente al mundo exterior e inmanente al alma, Dios. Por tanto, es una soledad que lleva a una compañía suprema.

Con este descubrimiento de la intimidad nos sitúa San Agustín ante una pregunta radical: “¿quién soy yo?”⁸⁰. Es una pregunta que pone al hombre delante de sí mismo, en su interioridad, no considerado externamente como una criatura más del mundo. No es una interrogación por el hombre en general, sino por la necesidad de saber quién es uno mismo en su solitaria intimidad. Desde el punto de vista agustiniano, para saber quién soy tengo que conocer a Dios, pero a su vez sólo puedo conocerlo si profundizo en mí. Es decir, es un descubrimiento que tiene en cuenta a la vez lo más cercano a mí que soy yo y lo más lejano, Dios.

Hay en San Agustín una valoración del hombre interior frente al hombre exterior que se relaciona con el mundo, con los otros, que vive en sociedad. Incluso el mismo lenguaje nos da la

⁷⁸ SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, Espasa Calpe, Madrid, pág. 62.

⁷⁹ ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 385.

⁸⁰ SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, Espasa Calpe, Madrid, pág. 333.

clave de esta nueva concepción: en *Las confesiones* aparece la palabra “yo” más que el hombre; si volviésemos la mirada a los griegos, como señala Ortega, ellos usaban cortésmente el “nosotros”. *Las confesiones* son así el relato de una vida interior, un análisis de los cambios que se van produciendo en la intimidad de San Agustín. Las respuestas, aunque íntimas, siempre tienen que hacer referencia a Dios; no puede el hombre finalmente conocerse plenamente a sí mismo, sólo Dios sabe quién es porque lo ha creado.

La intimidad es, por tanto, con San Agustín, incorporada a la Filosofía, el yo como raíz comienza su andadura por los caminos de la reflexión y de la unión con Dios. Ello le hace a Ortega descubrir en San Agustín rasgos que anuncian silenciosamente la modernidad, e incluso la idea de ensimismamiento que, como analizaremos más adelante, será la clave para entender el concepto orteguiano de tiempo vital:

“San Agustín fue el primer romántico, formidable, gigantesco en todo, inclusive en su romanticismo, en la capacidad de angustiarse, de atormentarse a sí mismo, de picotearse el propio pecho con su curvo pico de águila imperial católica y romana. ¡A Adán paradisiaco sucede gemebundo Adán ensimismado!”⁸¹

Adán, metáfora del primer hombre, aparece ya en uno de los escritos iniciales de Ortega, *Adán en el paraíso*, en un anuncio de la filosofía de la vida y cargado de un lirismo y profundidad que lo hacen un texto imprescindible. La circunstancia de este momento inaugural de la humanidad es un paraíso de animales, bosques, ríos, montañas, mares. Y, en medio de este mítico entorno, Adán descubre algo que supera todo este escenario, su propia vida, la metáfora original de la filosofía orteguiana, y con ella la inseguridad del vivir que se renueva en cada ser humano:

“Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida. La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, las series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones, Nínive y Atenas, Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan, lo corporal y lo espiritual, lo momentáneo y lo eterno y lo que dura...todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán. ¿Se comprende todo lo que significa la sístole y diástole de aquella menudencia, todas esas cosas inagotables, todo eso que expresamos con una palabra de contornos infinitos, VIDA, concretado, condensado en cada una de sus pulsaciones? El corazón de Adán, centro del universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviendo en una copa.”⁸²

Desde que el hombre se descubre como tal, la vida será ya siempre un problema infinito por

⁸¹ ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág.389.

⁸² ORTEGA, J., *Adán en el paraíso* en *Obras completas I*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 480.

resolver. Cada vida humana particular y sometida al tiempo se enfrentará a este quehacer, viviendo, inaugurando la vida en cada decisión porque tiene que crear su propio futuro. Llega un momento en que un nuevo y metafórico Adán irrumpe en esa relación ejecutiva con la realidad circundante, Adán ensimismado, simbolizado en la figura de San Agustín, un Adán interior que hace el esfuerzo de replegarse en su intimidad para descubrirse. Retomaremos esta figura del hombre interior agustiniano cuando abordemos la metáfora orteguiana del centinela romano que planea su destino porque ¿acaso hay alguien más solo, más interior que quien, mientras los demás duermen, tiene la obligación de permanecer alerta a sí mismo y a los peligros exteriores?

Y en estos pensamientos íntimos de San Agustín que estamos trayendo a estas páginas surge, inevitable, la pregunta por el tiempo. Adán atormentado y recluido, descubre su propia finitud y necesita claridad para afrontarla. La brillantez y complejidad con la que San Agustín aborda este problema es de tal profundidad que no podemos dejar de tenerla en cuenta en nuestra reflexión. Como nos advierte Husserl:

“Todo el que se ocupe con el problema del tiempo debe aún hoy estudiar en profundidad los capítulos 14-28 del libro XI de las *Confesiones*. Pues la modernidad, tan celosa de su saber, no ha ido en estos temas asombrosamente lejos, ni ha penetrado lo más hondo que el gran pensador que denodadamente se debatió con ellos. Aún hoy cabe decir con San Agustín: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*”⁸³

El punto de partida de esta investigación agustiniana es la caracterización evidente del tiempo y la eternidad: en la eternidad nada es pasajero sino que todo está presente, mientras que el tiempo siempre pasa y no está presente en su totalidad. El tiempo es concebido en una primera instancia como una criatura más con la peculiaridad de que acompaña a todas desde su nacimiento hasta su muerte. Es decir, sólo podemos considerar el mundo como sujeto al tiempo y a la inversa, no podemos pensar el tiempo sino formando parte del mundo. Dios es el creador de todos los tiempos y anterior a ellos pero con una anterioridad ontológica, no temporal. Por eso es absurdo preguntar qué hacía Dios antes de crear el mundo, pues antes del mundo no había tiempo. A este nivel originario el tiempo no plantea mayor problema. Pero el tiempo en el mundo y en los hombres suscita inquietantes y complejos interrogantes.

La solución a estas cuestiones llevará a San Agustín a desplazar al tiempo a la esfera del alma. Este es el punto en el que se hace interesante su planteamiento en relación con la cuestión que más adelante trataremos al analizar cómo surge en la reflexión orteguiana sobre el tiempo vital como algo distinto al tiempo cosmológico.

⁸³ HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 1980, pág. 25.

Una de las preguntas que se nos impone de inmediato al reflexionar sobre el tiempo es dónde están el pasado y el futuro. Tenemos claro que no podemos dudar que evocamos hechos pretéritos y que prevemos tiempos venideros. Sin embargo, ninguno de estos tiempos es algo existente. Solo están en el caso del pasado en la memoria presente que los recuerda y en las palabras que lo cuentan. Y en el caso de los hechos futuros existe la expectación presente que los premedita; pero no la acción premeditada porque en ese momento ya es presente y cuando pasa ya es pretérita. Por tanto, San Agustín advierte que podemos hablar de presente, pasado y futuro, siempre que con ello sobreentendamos presente del pasado (memoria), presente del presente (visión) y presente del futuro (expectación.)

Pero la complejidad del tema del tiempo plantea a San Agustín una nueva pregunta: ¿cómo medimos el tiempo? Partimos de una evidencia común; hablamos de tiempos largos y breves, esto es, hablamos (sin saber de qué hablamos) del tiempo y su duración. Sin embargo con esto sólo estamos señalando el hecho de la medida pero no cómo es ésta posible y de qué instrumento nos servimos.

A la constatación de esta evidencia surge un nuevo interrogante: ¿cómo puede ser breve o largo lo que no existe? Porque de hecho el pasado ya no existe y el futuro no es todavía. Y es aquí donde la interioridad va a tomar las riendas de la reflexión, pues la facultad de percibir y medir los intervalos de tiempo es el alma humana. El alma mide los tiempos en el espíritu. El tiempo es así una distensión del alma y se desliga de una referencia cronológica precisa. Sin embargo, sólo Dios puede conocer totalmente el pasado y el futuro y de una manera más maravillosa que los hombres a los que sólo nos queda desde el fondo del alma recordar y esperar.

El cambio ontológico que supone considerar ahora a Dios como la auténtica realidad es el que modifica a su vez la relación del ser humano con la verdad y la esfera desde la que es posible acceder a ella. El hombre por sí solo, con sus razonamientos, nunca llegará a encontrar la verdad, sí evidencias empíricas más o menos probables; tampoco la encontramos en las opiniones de los filósofos. La verdad que no es griega, ni latina, ni hebrea, ni bárbara, sino común a todos, habita en el hombre interior. Y puede hacerlo porque está hecho a imagen y semejanza de Dios. El conocimiento es así una evidencia íntima:

“Es certísimo para mí sin ninguna imaginación engañosa de ilusiones o fantasmagorías que soy y conozco y amo esto. No hay que tener en estas verdades los argumentos de los académicos que dicen: ¿y si te engañas? Pues si me engaño soy. Pues el que no existe en verdad ni engañarse puede, y por eso existo si me engaño. Y puesto que existo si me engaño, ¿cómo puedo engañarme acerca de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Y, por tanto, como yo, el engañado existiría aunque me engañara, sin duda no me engaño al conocer que

existo.”⁸⁴

Nos encontramos en San Agustín con que la duda, que dejaba a los escépticos ante una aporética relación con el exterior, hace manifiesta la intimidad como fuente de conocimiento y en el hombre interior descubre la distensión de los tiempos:

“Hecho este descubrimiento y desde esta creencia, nuestra vida será vivida por nosotros bajo una perspectiva nueva. Todo lo que ella es y lo que en ella hagamos, lo referimos a nuestra verdadera realidad, esto es, a lo que somos ante Dios o en Dios. De este modo reabsorbemos nuestra existencia temporal en la eternidad de Dios.”⁸⁵

Esto nos puede llevar a pensar que ya estamos instalados en los presupuestos básicos de la filosofía moderna. Pero no debemos olvidar la advertencia que en principio nos ha hecho Ortega; y es que acaso todavía no estamos en el ámbito meramente filosófico sino en ese ambiguo espacio medieval en el que la razón depende de la fe. De hecho, en referencia al descubrimiento de la interioridad como morada en la que el tiempo adquiere un sentido vital, irrenunciable punto de partida ya desde San Agustín, nos encontramos con un tiempo humano, que si bien supera en su despliegue al tiempo físico, es tan solo un juego de corta duración comparado con la eternidad de Dios. La conciencia no se ha quedado todavía absolutamente sola en su finitud; porque al futuro propiamente humano, limitado, le seguirá otro ilimitado en la unión con Dios.

Por eso, y para despejar malentendidos, Ortega nos aclara en qué sentido debemos entender esta novedad agustiniana y la relación de la modernidad con ella:

“Sería, sin embargo, injusto y falso afirmar que Descartes está ya en San Agustín. Cuantas más coincidencias se comprueban entre ambos, más quedará subrayada la enorme distancia. San Agustín era un genio de la sensibilidad religiosa; por su intuición religiosa llega San Agustín a descubrir el ser reflexivo- como filósofo procura definir su intuición y situarla en el lugar que le corresponde dentro de la ciencia-, pero como no es un gran filósofo, que es lo que era Descartes, le falta el golpe genial que lleva a éste a volver del revés toda la ideología antigua y fundar el idealismo moderno”.⁸⁶

No obstante, queda clara la deuda de la modernidad con el cristianismo (“la modernidad nace de la cristiandad; ¡que no se peleen las edades, que sean todas hermanas y bien avenidas!”.⁸⁷) en lo que se refiere al descubrimiento de la conciencia y el ser como intimidad. Podríamos trazar también una línea de unión entre el planteamiento agustiniano del tiempo del alma y el concepto de tiempo vital interior, sobre todo en cuanto al recuerdo y el pasado.

⁸⁴ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1986, pág., 733-34.

⁸⁵ ORTEGA, J., *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág. 173.

⁸⁶ ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág.386.

⁸⁷ *Ibidem*, 387.

Abandonamos el mundo antiguo y entramos con Descartes en una nueva época, ya que podemos considerarlo el primero en advertir que las cosas sin mí son inseguras. Dio los primeros pasos por el camino moderno del subjetivismo. Según esta forma de hacer filosofía, quien manda ahora es el sujeto, la única realidad incuestionable es el pensamiento, ya que de lo único que no podemos dudar, por más que metódicamente lo hagamos, es de que estamos pensando. Por tanto, ahora el dato radical es el yo y el resto de los seres está condicionado a su presencia. Ortega simboliza el idealismo con una nueva metáfora, la del continente y el contenido como si tenemos un vaso de agua entre las manos, otra actitud, y esta vez la única para dar cuenta de la realidad exterior tan sólo cuando se aloja y encuentra acomodo en el regazo de nuestro ser reflexivo.

Esta época iniciada por Descartes se prolonga hasta su perfección en la Fenomenología de Husserl, ciencia descriptiva de las esencias de la conciencia pura como vivencia intencional. El método fenomenológico sería así, según Ortega, la forma más depurada de idealismo, su final, en el sentido de agotamiento de sus posibilidades:

“El análisis de la conciencia permitió a la fenomenología corregir el idealismo y llevarlo a su perfección, esa perfección que es el síntoma de la agonía, como la cima es la prueba de que la montaña está ya debajo de nuestros pies.”⁸⁸

La proximidad intelectual y temporal de la filosofía de Husserl en la obra de Ortega, así como la interpretación de la relación de crítica, o de dependencia, del Raciovitismo con respecto a la Fenomenología, nos obliga a analizar más detenidamente este aspecto del idealismo.

A partir de 1912, Ortega comienza a estudiar en serio la fenomenología, una buena suerte con la que se ha encontrado y que le permite salir del neokantismo. Pero confiesa que nada más conocerla se alejó de ella (Pedro Cerezo señala, no obstante, que “hasta 1929-1932 no hay una postura explícita de Ortega con respecto al idealismo fenomenológico. Es una pura ilusión retrospectiva, inducida por el propio Ortega, suponer que ya en 1913 había llevado a cabo una crítica formal y expresa de la reflexión”⁸⁹). Acepta de buen grado que el punto de partida en que todo se da es la vida individual. Pero para Ortega, la vida individual no es algo aislado sino que es una con su circunstancia. Por eso la conciencia primaria es ejecutiva y practicar la epojé implicaba poner entre paréntesis ese carácter ejecutivo de la conciencia. La crítica fundamental a Husserl aparece en *Unas lecciones de Metafísica*, aunque él mantuvo que desde 1912 había pensado así. El núcleo de esta crítica es el rechazo a que nuestra relación primordial con las cosas sea “tener conciencia de”:

“La Fenomenología, al suspender la ejecutividad de la conciencia, su *weltsetzung*, la realidad de su contenido, aniquila el carácter fundamental de ella. La conciencia

⁸⁸ ORTEGA, J., *Prólogo para alemanes*, en *Obras completas VIII*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 53.

⁸⁹ CERESO, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, pág. 279.

es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y no conciencia. Lo que verdadera y auténticamente hay no es conciencia y en ella las ideas de las cosas, sino que hay un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también...lo que verdaderamente hay y es dado es la coexistencia mía con las cosas.”⁹⁰

Para Ortega la relación primaria con las cosas, como vamos a analizar en la siguiente metáfora, es contar con ellas, estamos indisolublemente y de modo ejecutivo unidos a ellas. La epojé no puede deshacer esa unión. Esta es la postura ante la fenomenología que el propio Ortega manifestó en sus escritos. Su discípulo Julián Marías acepta esta interpretación orteguiana y considera que ya en *Meditaciones del Quijote*, Ortega está más allá del planteamiento de Husserl:

“ Esa realidad irreductible, que nunca se puede cosificar, ni objetivar, porque entonces deja de ser lo que es y se convierte en mera imagen de sí misma, en su pretérito narrado o descrito, no es la conciencia, sino todo lo contrario: yo ejecutándome, no mera subjetividad, sino en tanto que me ocupo con cosas; en suma, mi vida.

Resulta, pues, que en 1914, cuando la teoría fenomenológica sólo ha cumplido un año, Ortega había superado las nociones de reducción y conciencia, para afirmar la realidad personal y ejecutiva de la *vida humana*”⁹¹ .

Sin embargo otros intérpretes como P. Cerezo, consideran la Fenomenología como el suelo sobre el que anda la filosofía de Ortega.⁹²Incluso Javier San Martín califica a Ortega como “nuestro fenomenólogo” al considerar que su filosofía tiene un sentido fenomenológico centrado en los fenómenos concretos de la vida humana e histórica. Esto es lo que le hace a Ortega ser uno de los filósofos contemporáneos europeos. Desde esta consideración de Ortega como fenomenólogo nos propone la lectura de sus obras como un método para comprender la Fenomenología de Husserl:

“Si es cierto que Ortega adquiere sentido pleno desde el lugar en que su filosofía maduró y que no es otro que la fenomenología, su circunstancia personal, su vocación personal y el decidido afán de contribuir a resolver los problemas de España, hace que su fenomenología esté de entrada enraizada en lo político, en la vida real, con lo que en su fenomenología aflora aquella dimensión que, aparentemente, tanto costó a Husserl descubrir. Ortega lo tiene claro de entrada. Por eso, si podemos decir que en un primer momento es necesario *ir de Husserl a Ortega*, para comprender a éste, inmediatamente nos daremos cuenta de que es

⁹⁰ ORTEGA, J., “Prólogo para alemanes” en *Obras Completas VIII*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 51

⁹¹ MARÍAS, J., *Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pág. 203.

⁹² CERREZO, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, pág. 15.

conveniente *ir de Ortega a Husserl*, para comprender el compromiso político de la fenomenología, su vocación histórica y política”⁹³.

Estas consideraciones nos ponen de manifiesto la importancia que la obra de Husserl tiene en Ortega, ya sea desde el supuesto de la influencia husserliana o desde el de la superación orteguiana de la fenomenología. Es preciso, por tanto, tener también en cuenta en nuestra reflexión sobre la temporalidad en Ortega el tratamiento que sobre esta cuestión nos plantea Husserl en las *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, del año 1905. En la *Introducción* a estas lecciones Husserl plantea un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo distinto al tiempo objetivo:

“Lo que nosotros admitimos no es, sin embargo, la existencia de un tiempo del mundo, la existencia de una duración de las cosas, etc., sino el tiempo que aparece, la duración que aparece como tal. Estos son datos absolutos, dudar de los cuales sería absurdo. Ciertamente que con ello asumimos también un tiempo que existe pero que no es el tiempo del mundo de la experiencia, sino el tiempo inmanente al mundo de la conciencia.”⁹⁴

El tiempo fenomenológico es, por tanto, una temporalidad interna a la conciencia, la vivencia misma en su fluir continuado. Como analizaremos más adelante, Ortega también nos habla de un tiempo interior, distinto al que miden los relojes, pero que desde la intimidad se proyecta de manera futuriza hacia unas circunstancias fechadas en el tiempo con las que ineludiblemente tiene que contar.

Volviendo al esquema de las dos metáforas en las que Ortega resume la historia de la Filosofía, la fenomenología de Husserl sigue siendo Idealismo en su forma más perfecta. Podríamos, siguiendo a Julián Marías, concretar la crítica orteguiana a la fenomenología de la siguiente manera:

“ La eliminación de lo ejecutivo es ilusoria, porque la realidad *misma*, es decir, no su imagen o concepto, es ejecutividad; cuando el fenomenólogo cree estar tratando con un yo fenomenológicamente reducido, con un yo-conciencia, es su yo ejecutivo, plenamente real, quien opera con una imagen pretérita de su yo, que antes también fue ejecutivo. Dicho con otras y más exactas palabras, bajo la ilusión de la conciencia aparece la realidad, la única con la cual tenemos una relación íntima, *nuestra vida en tanto que se ejecuta*, es decir, *viviendo*.”⁹⁵

Esta relación ejecutiva con la realidad será el punto de partida desde el que trataremos la

⁹³ SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994, pág. 18

⁹⁴ HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 1980, pág. 26.

⁹⁵ MARÍAS, J., *Acerca de Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, pág. 146.

segunda metáfora orteguiana con la que hemos titulado este apartado: el herrero transcendente. Crear un espacio de intimidad reflexiva es un constante y esforzado trabajo de forja que se despliega a lo largo de la vida. Y solo desde esta plena dedicación solitaria adquiere sentido el tiempo vital interior ejecutándose en las circunstancias.

Una vez mostrado este recorrido crítico por la tradición filosófica, expuesto en las dos grandes metáforas que han dominado la Antigüedad y la Modernidad, llega el momento de establecer una relación entre el pensamiento de Ortega y el de Bergson. Si bien Ortega no dedicó explícitamente un artículo o libro acerca de Bergson, a lo largo de sus obras aparecen referencias elogiosas hacia el autor francés, entre las cuales, y para mostrar la deuda que Ortega reconoce en Bergson, podemos elegir esta frase de *¿Qué es Filosofía?* :

“Esto que Bergson llama *buen sentido* es lo que yo he llamado formalmente *razón vital*.”

Analizaremos en un primer momento los aspectos teóricos desde los que ambos analizan la filosofía recibida y la de su tiempo; ya que el compartir una circunstancia histórica y filosófica determinada nos permite trazar una línea de coincidencia en cuanto a la necesidad de superación que mueve a ambos autores. Desde estos presupuestos abordaremos el concepto bergsoniano de tiempo como una referencia ineludible en nuestra reflexión y su posible influencia en el concepto de tiempo vital orteguiano que vamos a proponer.

Según Alain Guy, podemos destacar la Filosofía de Bergson como una pieza fundamental de la circunstancia filosófica de Ortega y de la filosofía española posterior:

“Entre las influencias francesas contemporáneas que ha experimentado Ortega y Gasset (1883-1955), la de Henri Bergson (1859-1941) me parece la más notable. El autor del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* era, por lo demás, muy leído y apreciado en toda España desde 1900; su fama creció sin cesar hasta su muerte en enero de 1941 e incluso después de esta fecha. Son conocidas, entre otras, las hermosas obras que le dedicaron: Manuel García Morente, Juan Zaragüeta y Joaquín Xirau y también los estudios de José Ferrater Mora, de José Gaos, de Miguel Cruz Hernández o de José Antonio Míguez.”⁹⁶

Tanto Bergson como Ortega manifiestan un rechazo a una de las consecuencias más inmediatas que la hegemonía de la razón pura, utópica y acrónica ha tenido en la Historia de la filosofía: el olvido de la vida. La conciencia de este grave error, junto con la tendencia opresora del cientifismo dominante, hace que ambos autores vean necesaria una reforma de la filosofía desde su raíz:

“Ortega y Bergson han llevado a cabo una crítica de la metafísica occidental

⁹⁶ GUY, A., “Ortega y Bergson”, *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VII, , 1984, pág. 5

comparable a la de Heidegger. Se trata en uno y otro caso no únicamente de destacar lo erróneo del planteamiento de esta metafísica sino, mucho más radicalmente, de poner de manifiesto cómo en ese milenario error se plasma la condición misma de la inteligencia humana y su destino. Ortega y Bergson reivindican la movilidad de lo real frente al carácter estático de las construcciones del intelecto y a la esclavitud impuesta a la razón por el principio de identidad.”⁹⁷

La crítica orteguiana al Idealismo así como su superación desde la metafísica de la razón vital ya ha quedado suficientemente expuesta en las páginas anteriores. Nos interesa ahora referirnos al enfoque bergsoniano para poder trazar una línea de unión entre ambos autores. Como hemos señalado anteriormente hay en Bergson, y este sería el punto de partida de la comparación entre ambos autores, una reivindicación del sentido de la vida frente a los moldes estáticos e invariables que impone la ciencia. No se trataría, por tanto, de rebajar los niveles de exigencia científica, sino de plantear un nuevo concepto de realidad, y, por tanto, de entenderla con unas nuevas categorías que expresen su esencia temporal.

Según Xavier Zubiri, el punto de arranque de esta reforma bergsoniana de la filosofía es el análisis del tiempo:

“Y aquí, según nos cuenta el propio Bergson, se estrelló. El tiempo de la ciencia positiva es el tiempo como “sucesión”, en la cual cada estado mental se halla deterministamente ligado a los demás estados. Ahondando en el tema, Bergson se encuentra con el tiempo como “duración” pura que es esencialmente libertad. Es que además de los hechos científicos y sirviéndoles de base, hay los hechos o datos inmediatos de la conciencia.”⁹⁸

El concepto de duración, la *durée*, no es solamente una nueva concepción de la temporalidad sino que es el fundamento tanto de la realidad como del sujeto. El error que ha cometido en líneas generales la Filosofía ha sido concebir el tiempo real de la duración con categorías espaciales, como algo mensurable. La duración es el tiempo vivido, donde no hay nada que pueda repetirse porque es heterogeneidad pura. La existencia de esta duración es la interioridad de la conciencia:

“La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores.”⁹⁹

Los momentos temporales se sueldan unos con otros en el fluir continuo de la conciencia. En la duración el pasado se conserva transformándose siempre en la marcha hacia el futuro. Es, por

⁹⁷ ATENCIA, J. M^a., “Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset”, *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, 2003, pág. 71.

⁹⁸ ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1985, pág. 161.

⁹⁹ BERGSON, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999, pág. 120.

tanto, un pasado dinámico e irreversible que contiene en sí mismo la novedad. Sólo en el ámbito de la conciencia tiene sentido este vivir el presente con el pasado y la anticipación del porvenir, ya que en un tiempo espacializado y medible el pasado ya no es y el futuro aún no es.

Este tiempo interior vivido como duración es el que permite una posibilidad de creación continua, garantiza la libertad en el tiempo y la novedad.

Desde este enfoque bergsoniano del tiempo, podemos establecer un punto de conexión con el concepto de temporalidad en Ortega que estamos defendiendo. Se trata en ambos autores de un tiempo interior, pero sobre todo de un tiempo vivido o vital, cuya característica fundamental, frente al rígido y monótono tiempo cósmico, es que es el ámbito de posibilidad y de una futurición no determinada.

Cabría, no obstante establecer una diferencia de fondo en el sentido de que la temporalidad vital en Ortega nos pone irremediabilmente en contacto con la circunstancia concreta e histórica en la que vivimos y desde la que razonadamente asumimos el pasado y nos proyectamos. De ahí que como señala Alain Guy:

“Ortega ha descubierto y expuesto largamente la importancia de la historicidad. Esta dimensión, aunque no esté ausente en la obra de Bergson, tiene sólo un lugar muy restringido y, sobre todo, no reviste el carácter central que le concede el filósofo madrileño. *Historia como sistema* ha estudiado con detenimiento la experiencia de lo histórico y biográfico, el peso del pasado, el carácter irreversible de nuestra vida, la influencia de la razón narrativa. Se conoce el importante lugar en Ortega de la teoría de las generaciones humanas y de su enfrentamiento; nada similar en Bergson que se pone en el punto de vista del hombre en general.”¹⁰⁰

Esta diferencia nos puede llevar a plantear que Bergson al mostrar el yo desde el punto de vista universal e intercambiable, quizá aún conserva cierto grado de Idealismo, que Ortega superaría al tratar la realidad radical, la vida, desde un punto de vista del yo personal que somos cada uno de nosotros viviendo en nuestra circunstancia. Podríamos, por tanto concluir esta confrontación entre ambos autores señalando que si bien es indiscutible su relación:

“La diferencia más radical entre ambos autores se da en la concepción de la vida misma: duración en un caso, ejecutividad en otro.”¹⁰¹

Nuestra intimidad no es así para Ortega, una conciencia pura sino una conciencia que siempre está en diálogo con la circunstancia y en el continuo despliegue temporal que supone vivir. Esta conciencia de estar viviendo, ejecutando desde nuestro yo una relación inseparable con

¹⁰⁰ GUY, A., “Ortega y Bergson”, *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VII, 1984, pág. 15.

¹⁰¹ ATENCIA, J. M^a, “Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset”, *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, 2003, pág. 94.

la realidad, es la que va llevar a Ortega a entender la razón vital como razón narrativa, porque nuestra vida podemos entenderla como un relato temporal, que desde el pasado personal y el presente en que ha tenido y tiene lugar, siempre proyecta continuar su propia historia argumental en un futuro.

La superación del realismo que lleva a cabo el idealismo, desde sus orígenes cartesianos hasta su final fenomenológico, tampoco satisface, por tanto, a Ortega. Porque ahora con la hegemonía del sujeto, estamos dando por buena la soledad autónoma del yo. Con lo cual la historia de la filosofía resumida en las dos metáforas anteriores, es la historia de dos soledades, las cosas o el yo. El error básico del subjetivismo es no haberse dado cuenta de que mi subjetividad depende también de que existan objetos de los que soy consciente. Por tanto, es necesaria una nueva superación que, asumiendo los logros del realismo y el idealismo, reconcilie al yo con las cosas:

“Es preciso que, sin perder esa intimidad, el yo encuentre un mundo radicalmente distinto de él y que salga fuera de sí, a ese mundo. Por tanto, que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad.”¹⁰²

Sólo hace falta que encontremos una nueva metáfora con la que ir más allá del realismo y el idealismo. Ortega lo expresa con la metáfora de los *dii consentes*¹⁰³ o cómplices, unánimes, que, como el yo y la circunstancia, están condenados a nacer y morir siempre juntos. Yo y mi circunstancia son Cástor y Pólux: no podían soportar vivir el uno sin el otro, por eso Zeus les concedió vivir siempre unidos.

Nuestra propuesta es analizar esta superación del idealismo, que ya fue tratada desde el punto de vista del ser, desde la perspectiva del significado del concepto del yo en Ortega y en relación con la temporalidad que de ella se deriva. Pedro Cerezo considera esencial la crítica de Ortega al idealismo desde este punto de vista ya que condiciona tanto la crítica desde el punto de vista del conocimiento, como desde el enfoque cultural, que implica la filosofía de la historia orteguiana:

“La crítica orteguiana antes que epistemológica, fue ya inicialmente de alcance existencial. La prioridad de esta crítica está justificada no sólo por el hecho de que precede a los textos críticos de madurez, a partir de 1929, de carácter epistemológico, sino porque constituye, de hecho, la raíz última de la actitud de Ortega frente al idealismo. La misma crítica epistemológica nace de esta sospecha acerca de la presunta transparencia del yo, y está dirigida, a su vez, contra los recelos y suspicacias que el idealismo había levantado sobre la experiencia natural del mundo. Si no se ve esto en su raíz, se escapa el secreto de la intencionalidad. No

¹⁰² ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 391.

¹⁰³ *Ibidem*, 417.

es tanto una refutación de una teoría que se juzga errónea, como la cancelación definitiva de una actitud, que ha resultado gravemente nociva contra los intereses de la vida”¹⁰⁴.

Vamos a comenzar analizando la dimensión íntima de la vida para después ponerla en relación con la circunstancia desde el enfoque del tiempo. La perspectiva en la que se sitúa Ortega pretende superar el error en el que habían caído tanto el realismo como el idealismo. No se trata de elegir entre un dentro de la conciencia y un exterior, sino entender que la vida es una relación entre ambos que se va desplegando en un mundo de proyectos.

El texto clave que nos permite entender el sentido de la intimidad es *Ensimismamiento y alteración*, que constituye la primera lección del curso “Seis lecciones sobre el hombre y la gente”, impartido por Ortega en 1939 en la Asociación de Amigos del Arte, de Buenos Aires.

Ortega parte de una circunstancia histórica concreta: Europa, no solo España, atraviesa momentos atroces, y este fenómeno es, y va a ser, universal. La desorientación vital y social ha llegado a tal extremo que miles de personas matan y se mueren, ni siquiera ya por ideales, sino por opiniones irracionales y confusas. Ni desde la política vigente, ni desde la sociología es ya posible enderezar el rumbo del pensamiento y de la actividad humana.

El naufragio, al que anteriormente aludíamos en referencia a la situación española, es no ya un a amenaza, sino una realidad para la mayoría de los pueblos europeos y americanos. Ante esta situación, en una línea claramente platónica, Ortega hace un llamamiento a la reflexión, al imperativo filosófico de salvar la circunstancia:

“¿Por qué no juntar nuestras ignorancias? ¿Por qué no formar una sociedad anónima, con un buen capital de ignorancia, y lanzarnos a la empresa, sin pedantería o con la menor dosis de ella posible, pero con vivo afán de ver claro, con alegría intelectual _ una virtud que empieza a perderse en Europa – con esa alegría que suscita en nosotros la esperanza de que súbitamente vamos a llenarnos de evidencias?

Partamos, pues, una vez más, en busca de ideas claras. Es decir, de verdades.”¹⁰⁵

Desde una situación social tan concreta, Ortega nos va a llevar a descubrir en la intimidad la clave para entender la circunstancia, ya sea la estrictamente personal y particular o la política. El pensamiento debe estar al servicio de la vida, pensamos para vivir, para orientarnos en la inseguridad.

Frente a la alteración, que supone una vida irreflexiva que tiene más en cuenta lo exterior, y, por tanto, no es su propia dueña, Ortega propone la necesidad de suspender esa relación

¹⁰⁴ CERREZO, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, pág. 259.

¹⁰⁵ ORTEGA, J., *Ensimismamiento y alteración*, en *Obras completas V*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 298.

inmediata con lo exterior y recogernos en la interioridad del pensamiento. Es ahí donde, sin testigos y sin dejarnos llevar por interpretaciones ajenas, podemos poner en claro lo que de verdad somos y queremos ser desde esa autenticidad. El hombre no puede desperdiciar esa sorprendente capacidad que le va a permitir encontrar su orientación vital:

“El hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical- incomprensible zoológicamente -, volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de *lo otro*, de las cosas.

Con palabras que de puro haber sido usadas, como viejas monedas, no logran ya decirnos con vigor lo que pretenden, solemos llamar a esa operación pensar, meditar.”¹⁰⁶

Se hace necesario, por tanto, la operación fenomenológica de poner entre paréntesis la relación con el mundo exterior cargado de prejuicios irreflexivos para poder encontrar evidencias propias. Recordemos que el imperativo de la meditación ya estaba presente en la primera obra de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, donde en un esquema semejante al actual, aunque ahora completado, ya se nos decía que:

“ La meditación es el movimiento en que abandonamos las superficies, como costas de tierra firme, y nos sentimos lanzados a un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo...cuando meditamos tiene que sostenerse el ánimo a toda tensión; es un esfuerzo doloroso e integral. En la meditación nos vamos abriendo paso entre masas de pensamiento, separamos unos de otros los conceptos, hacemos penetrar nuestra mirada por el imperceptible intersticio que queda entre los más próximos, y una vez puesto cada uno en su lugar dejamos tendidos los resortes ideales que les impidan confundirse de nuevo. Así, podemos ir y venir a nuestro sabor por los paisajes de las ideas, que nos presentan claros y radiantes sus perfiles.”¹⁰⁷

Esta fatigosa tarea de pensar sin depender directamente de las cosas es posible porque el ser humano tiene un “lugar” al que retirarse: un sí mismo en el que recogerse. No es un retiro pasivo, porque en él comienza la más pura actividad humana que es el pensamiento de ideas. Y la más radical de estas ideas es la sorprendente presencia que la vida propia tiene para cada uno de nosotros. No se trata solo de vivir, sino de ser conscientes de que estamos viviendo. El momento

¹⁰⁶ Ibídem, pág. 300.

¹⁰⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 126.

clave, único, en la vida personal es cuando descubrimos que el yo que cada uno somos no es algo ya dado, sino que lo vamos creando en cada decisión. Esta es la diferencia radical con los animales; cuando un animal suspende su actividad con el mundo exterior, cuando ya nada necesita de él ni le amenaza, se duerme. Frente a la somnolencia animal, el insomnio humano permite la reflexión.

Supone, además, un esfuerzo por reorientar la temporalidad personal. Algo así como detener, durante la reflexión vital, el inexorable paso de los minutos para situarnos en un ahora que permanece mientras meditamos. Este presente interior se desplaza hacia el análisis crítico del pasado desde la memoria, trayéndonos una reflexión cargada de un futuro realizable, incierto, pero anticipado desde la reflexión. Este tiempo íntimo es el que realmente nos enfrenta a nuestra realidad personal, siendo de esta manera nuestros momentos más decisivos. Así lo ha visto también el poeta Luis García Montero en los versos de su poema *Noche de nieve*: “Y llega hasta el final, / mírate frente a frente. / Pero luego/ ten orgullo y valor, no digas nada/ sino en presencia de tus abogados/ que se llaman memoria, realidad y deseo”¹⁰⁸. Vivimos así siempre acompañados del pasado, que nos abre unas puertas y nos cierra otras, y a crédito de un futuro con el que contamos, asumiendo la finitud.

Pero no debemos pensar que esta esfera de intimidad, en la que la temporalidad cobra su pleno sentido, es la única y verdadera realidad, pues estaríamos cayendo en el error idealista antes señalado. Es un retiro voluntario, acaso forzado, y provisional en el que ordenar ideas y clarificarlas, pero desde él siempre volvemos a la circunstancia con la cual, nosotros y ella, construimos nuestra vida. Nos convertimos así en verdaderos técnicos de nuestra realidad:

“El hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaron para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ella, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias; en suma, para construirse un mundo interior. De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un *sí mismo* que antes no tenía- con su plan de campaña-, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad.”¹⁰⁹

Se trata, por tanto, de saber ensimismarse, una difícil tarea porque “las pasiones, los apetitos,

¹⁰⁸ GARCÍA MONTERO, L., *Habitaciones separadas*, en *Poesía(1980-2005)*, Barcelona, Tusquets, 2006, pág. 306.

¹⁰⁹ ORTEGA, J., *Ensimismamiento y alteración*, en *Obras completas V*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 302.

los intereses gritan de ordinario con más fuerza que la vocación y oscurecen su voz”¹¹⁰. En esta tarea de construir la intimidad se produce una relación dialéctica entre nuestro mundo interior, que debemos ir creando a lo largo de la vida, y la circunstancia en la que inexorablemente nos ha tocado vivir:

“El hombre, al ser libre, es creador como Dios, se entiende: es un ente creador de su propia entidad. Pero, a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión. Por tanto, literalmente, lo que yo oso afirmar: que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia; que es un Dios de ocasión.”¹¹¹

Desde la circunstancia nos retiramos al mundo interior para salvarla, entenderla, y volver a ella humanizándola, convertida en posibilidad propia. Así conseguimos que no sean las circunstancias las que decidan, sino de adaptarlas, en la medida de lo posible, al proyecto que hemos planeado interiormente. El diseño del futuro personal consiste en saber entender la circunstancia como una ocasión para realizarnos. Somos dioses menores que no podemos crear desde la nada, sino desde un mundo circundante ya dado, fechado en un tiempo concreto y finito, pero al que podemos imprimir nuestro estilo personal.

Esto nos convierte así en técnicos, creadores de nosotros mismos como individualidad y artesanos de un tiempo que sólo desde la proyección hacia el futuro podemos poseer como algo propiamente nuestro y diseñarlo siguiendo la llamada íntima de nuestra vocación. Por eso entiende Ortega la vida en un sentido dinámico, vivir es estar constantemente haciendo vida:

“La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer. La vida en efecto da mucho que hacer...Su modo de ser es formalmente ser difícil, un ser que consiste en su problemática tarea. Frente al ser suficiente de la sustancia o la cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres. El astro, en cambio, va, dormido como un niño en su cuna, por el carril de su órbita.”¹¹²

Desde esta óptica de la intimidad creadora de realidad vital cobra sentido la tesis orteguiana anteriormente tratada de la vida como libertad en la fatalidad y fatalidad en la libertad. La metafórica imagen de un niño, tranquilamente dormido en su cuna, simboliza el breve instante temporal en que la vida nos permite no tomar decisiones, porque la tienen que tomar otros. Pero en el momento en que descubrimos con sorpresa que estamos viviendo, el trabajo de la propia vida necesita de la libertad, y acaso la obligación, de elegir.

Esta profundización que hemos llevado a cabo sobre el concepto de intimidad y sus

¹¹⁰ ORTEGA, J., *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág. 187.

¹¹¹ ORTEGA, J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 88.

¹¹² *Ibidem*, pág. 85.

consecuencias teóricas nos permite ver más claramente consolidada la superación del realismo y el idealismo ya que ahora podemos hablar de los dioses consentes como el mundo exterior y el interior, condenados a entenderse a lo largo de la vida, si queremos que ésta sea plenamente nuestra posesión.

Y también, desde esta óptica de la intimidad en diálogo creador con la circunstancia, abordar su relación con la temporalidad. El yo interior nos permite revivir el pasado en nuestro retiro virtual del presente y planear la acción futura:

“No puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino proyectar una acción futura.”¹¹³

El ensimismamiento permite dotar de cierta seguridad al futuro, no dejarlo que caiga en la alteración. Si bien no tenemos garantías de que el plan de ataque a las circunstancias se vaya a cumplir tal como ideamos en nuestro mundo interior, podemos al menos, traerlo a nuestro terreno. Como no se cansa de repetirnos Ortega, la vida siempre es algo por hacer, por lo que continuamente tenemos que estar fabricando pensamientos en el tiempo, imaginando cómo deseamos que se cumpla nuestra íntima vocación. Así, el pensamiento no es algo ya dado, como pretendieron Descartes y el Idealismo, sino una creación temporal que se despliega hacia el futuro.

En *La rebelión de las masas* encontramos una magnífica metáfora, a la que nos hemos estado refiriendo anteriormente, con la que no se podría definir mejor esa actitud de alerta constante ante la vida. Es necesario estar siempre vigilando que no estemos dejando de ser quien queremos ser:

“Todo el que se coloque ante la existencia en una actitud seria y se haga de ella plenamente responsable, sentirá cierto género de inseguridad que le incita a permanecer alerta. El gesto que la ordenanza romana imponía al centinela de la legión era mantener el índice sobre sus labios para evitar la somnolencia y mantenerse atento. No está mal este ademán, que parece imperar un mayor silencio al silencio nocturno, para poder oír la secreta germinación del futuro.”¹¹⁴

La responsabilidad ante lo que hacemos y lo que nos pasa es una exigencia ética intransferible. Por eso el pensamiento es nuestro centinela, el guardián que vigila si el porvenir sigue bien diseñado o hay alguna amenaza. La imagen de un centinela romano nos ilustra perfectamente la seriedad y disciplina a la que debemos someter la reflexión sobre nuestra vida. Es, por tanto, la gran metáfora de la razón vital. La transcendencia de su oficio le obliga a ir

¹¹³ ORTEGA, J., *Ensimismamiento y alteración*, en *Obras completas V*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 304.

¹¹⁴ ORTEGA, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pág. 92.

uniformado y a mantener un gesto que le mantenga despierto, pues ceder a la somnolencia podría tener graves consecuencias. Este guardián nocturno tiene la obligación de ser precavido ante los peligros que pudieran surgir, como nuestro pensamiento que continuamente busca equilibrio en la inseguridad que define la vida. La soledad e intimidad del centinela, situado en la parte alta del campamento para tener mayor visibilidad, representa la atalaya del pensamiento cuando reflexiona sobre la propia vida.

Y como metáfora de tranquilidad, el silencio de la noche en vela, con tantas horas por delante y sin otra ocupación que revisar la vida. Esta paz que encuentra el espíritu cuando todo duerme es una calma activa que irremediabilmente está ideando el futuro, ese mañana que ya resuena en el pensamiento para cuando, con el día, vuelva a la acción. La circunstancia nuevamente nos obligará a actuar y despertarán las otras personas con las que vivimos y compartimos las soledades.

Esta vigilancia continua es además una exigencia temporal ya que si bien vivimos orientados hacia un futuro razonado, no disponemos de un tiempo ilimitado, y emplear mal los instantes de que disponemos sería como ir destruyendo nuestra vida. Incluso, como el centinela alerta, podemos quitarle horas al sueño para alargar el tiempo de la reflexión y hacernos cargo del futuro.

La metáfora del centinela romano nos sirve así para entender ese retiro virtual de las circunstancias, porque en realidad no las abandonamos del todo. Debemos imponer un gesto de silencio para que por unas horas no nos molesten, pero sin recluirnos completamente en nuestro interior porque ellas siempre acechan, con peligros, pero siempre también con posibilidades. Estos momentos de soledad vigilante y reflexiva son los que dan veracidad a la vida y nos hacen plenamente dueños de ella, ya que como nos advierte Ortega:

“ Solemos hacer que vivimos, pero no vivimos efectivamente nuestro auténtico vivir, el que tendríamos que vivir si, deshaciéndonos de todas esas interpretaciones recibidas de los demás entre quienes estamos y que suele llamarse “sociedad”, tomásemos, de cuando en cuando, enérgico, evidente contacto con nuestra vida en cuanto realidad radical.”¹¹⁵

De esta guardia nocturna, a solas con el pensamiento de nuestra vida, volvemos ya con la mañana, metáfora siempre de futuro, de un empezar de nuevo, a la faena de vivir. Para ilustrar la actividad que la intimidad tiene en el quehacer que es la vida, y en relación con el carácter técnico del hombre antes analizado, hemos elegido de entre las palabras de Ortega, la figura de un herrero:

“La soledad, hora tras hora goteando sobre el alma, hace faena de forjador

¹¹⁵ ORTEGA, J., *El hombre y la gente*, en *Obras completas VII*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 144.

sobre ella. La soledad tiene algo de herrero transcendente que hace a nuestra persona compacta y la repuja. Bajo su tratamiento el hombre consolida su destino individual y puede salir impunemente a la calle sin contaminarse por completo de lo público, mostrenco, endémico. En el aislamiento se produce de manera automática una criba y discriminación de nuestras ideas, afanes, fervores, y aprendemos los que son de verdad nuestros y los que son anónimos, ambientes, caídos sobre nosotros como la polvareda del camino.

Es decir, que al vivir, cada cual se siente único, responsable de sí mismo en el goce, como en el deber y en el dolor. ¿Y no es ésta la verdad, la pura verdad transcendental sobre la vida humana? Magnífico o humilde, para el hombre, vivir es, en su raíz misma, haberse quedado solo, conciencia de unicidad, de exclusividad en el destino, que sólo él posee.”¹¹⁶

En esta metafórica figura del herrero de la soledad, que debemos ser cada uno de nosotros, encontramos el sentido de la vida como posesión propia, no ya como algo que nos han dado sin más. La vida como quehacer supone un trabajo constante, hora tras hora, de forja. Nuestro yo es algo que tenemos que ir consolidando para evitar la alteración y es una realidad que se va haciendo de tiempo. Así conseguimos que algo tan resistente como el hierro se pueda moldear y adquirir la figura que nosotros deseamos. Podemos evocar la figura del mítico Hefesto¹¹⁷, dios poderoso y señor del elemento ígneo. Es una divinidad trabajadora que dispone de talleres, los volcanes, de los que pueden salir joyas, tronos de oro, armas o la primera mujer. Así el poder técnico de Hefesto puede adaptar las circunstancias para entenderlas como posibilidades y convertirlas en realidad. El trabajo del herrero es constante fuerza y actividad, metáfora así de la técnica en que consiste la vida:

“El hombre constantemente hace mundo, forja horizonte.”¹¹⁸

La soledad, como herrero metafísico, es capaz de crear realidad vital con sentido pleno, y para que no cese esa actividad y se renueve constantemente, necesitamos estar siempre haciéndonos ilusiones. En el taller del herrero no todas las creaciones son perfectas, algunas no terminan siendo lo que la mente del herrero había imaginado. Estos errores los incorpora el artesano como experiencia vivida para poder proyectar mejor las nuevas figuras. Así, el pasado, incluso el negativo, se incorpora al futuro en forma de ilusión renovada para seguir creando, viviendo, contando con tiempo para nuevas creaciones. Julián Marías en *Breve tratado de la ilusión* nos muestra esta relación necesaria entre estar viviendo y vivir ilusionados en el tiempo:

¹¹⁶ ORTEGA, J., *El Espectador VII*, en *Obras completas II*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 744-745.

¹¹⁷ “Hefesto es, entre los dioses, lo que Dédalo entre los humanos: un inventor para quien ningún milagro técnico resulta imposible” GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1981, pág. 228.

¹¹⁸ ORTEGA, J., *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág. 80.

“Solamente en la temporalidad es posible la ilusión. Hemos visto cómo su carácter esencial es la futurición, ligada a su condición imaginativa; pero ella se nutre de pasado, de recuerdo, en el cual se apoya el ilusionado para imaginar algo que en cierto sentido vuelva de manera nueva.”¹¹⁹

La faena que es vivir, orientada hacia el futuro con ilusión, exige el dinamismo de la forja, de nuevo con el fuego como metáfora de vida y cambio. Si conseguimos forjarnos nuestra propia intimidad, seremos capaces de oír la llamada de la vocación, esos pensamientos que el centinela vigilante supo escuchar, y desde ahí ser plenamente responsables de nuestra vida, pues ni las circunstancias ni los otros lo son. Así:

“El hombre no solo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar lo que va a ser. Es *causa sui* en segunda potencia.”¹²⁰

Este tomar conciencia de quiénes somos realmente y lo que queremos ser no es algo que consigamos de una vez por todas, el trabajo del herrero no dispone de vacaciones, se prolonga siempre en el tiempo porque en todo momento podemos dejar de ser quien queremos ser cada uno. La construcción del ser que somos cada uno de nosotros es esencialmente temporal porque nunca consistimos en una entidad fija (lo único que tenemos de naturaleza es nuestro pasado), sino que somos lo que aún no hemos llegado a ser, esto es, nuestro futuro. Por eso somos esencialmente inestabilidad, pura posibilidad de futuro, actualizada a veces y otras fracasada o traicionada:

“Al hombre le pasa a veces nada menos que *no ser hombre*. Y esto es verdad, no sólo en abstracto y en género, sino que vale referido a nuestra individualidad. Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *sí mismo* único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando ser y, para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho”.¹²¹

Nuestra individualidad tiene así un carácter temporal; la vamos fabricando a lo largo de la existencia y nunca está acabada del todo. Por eso es siempre, y en todo momento un trabajo orientado al futuro en el que se irá desplegando el proyecto de llegar a ser quienes somos. En esto consiste nuestro destino individual, en ajustar lo más precisamente posible el proyecto personal con nuestra vida efectiva:

“Nuestro tiempo es nuestro destino. El presente en que se resume y condensa nuestro pasado- el pasado individual y el histórico- es, pues, la porción de fatalidad

¹¹⁹ MARIÁAS, J., *Breve tratado de la ilusión*, Madrid, Alianza, 1984, pág. 47.

¹²⁰ ORTEGA, J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 85.

¹²¹ ORTEGA, J., *Ensimismamiento y alteración*, en *Obras completas V*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 305.

que interviene en nuestra vida y, en este sentido, tiene ésta siempre una dimensión fatal y por eso es haber caído en una trampa. Sólo que esa trampa no ahoga, deja un margen de decisión a la vida y permite siempre que de la situación impuesta, del destino, demos una solución elegante y nos forjemos una vida bella”.¹²²

El trabajo de vivir tiene por tanto no sólo una dimensión ética de decisión y responsabilidad, sino también estética. Podemos dar belleza a nuestra vida si trazamos un buen plan de actuación con las circunstancias, en el que el pasado nos acompañe como garantía de nuestra identidad y el futuro dé sentido a nuevas empresas. Cobra significado, ahora ya plenamente, la metáfora del centinela romano que antes elegimos como figura de la intimidad vigilante y la del herrero transcendente como símbolo de actividad:

“En todo lugar y en todo tiempo...el hombre tiene que vivir alerta y afanoso para realizar en la medida de lo posible ese programa intransferible de existencia que cada uno de nosotros es.”¹²³

El retiro vigilante que suponía el silencio de la noche es tan sólo virtual porque de nuevo con el día volvemos a la faena del vivir. Por eso el pensamiento orteguiano asume el subjetivismo y lo supera: sólo desde un yo interior bien forjado podemos tener plena posesión de la vida; pero como nos apuntaba en el anterior fragmento referido a la soledad como herrero, después “hay que salir a la calle”.

Salimos de la intimidad con nuestro “plan de campaña” para que las circunstancias nos den las posibilidades de realizarlo. Si no, sería nuestra vida una pura ficción que sólo existiría en el pensamiento. Pero hay que atreverse a salir hacia el futuro para intentar que se cumpla tal y como previamente hemos planeado. Este sentido futurista de la vida es, por tanto, el que permite superar, desde el punto de vista de la temporalidad, las anteriores concepciones del realismo y el idealismo, porque en él se hacen inseparables el yo y la circunstancia. El futuro depende de nuestra decisión interior y de haber sabido entender la circunstancia personal como posibilidad de realización de nuestro proyecto.

¹²² ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 435.

¹²³ ORTEGA, J., *Juan Luis Vives y su mundo*, en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 444.

E) LA VIDA COMO GÉNERO LITERARIO:

En el apartado anterior hemos llegado a una concepción del tiempo como una creación vital que se va desplegando hacia el futuro. La metáfora orteguiana del herrero de la soledad nos ha permitido entender que la vida es un trabajo de forja constante. Desde la posibilidad, y con un proyecto íntimamente pensado, estamos obligados a decidir un futuro, crear un horizonte vital que a su vez esté cargado de nuevas posibilidades.

Tomando como hilo conductor esta obligación ética de crear nuestro propio tiempo interior, en cuya distensión la vida cobra autenticidad, vamos a desarrollar en las próximas líneas un concepto de vida como quehacer estético, como una exigencia responsable que Ortega nos propone para dar belleza a nuestra andadura vital en el tiempo, principalmente en su proyección futura. Pedro Cerezo entiende así esta propuesta orteguiana como “el impulso ético de hacer así más bella y plena, más grata y lúcida la vida.”¹²⁴

Desde esta perspectiva analizaremos el carácter de género literario que tiene la vida, ya sea desde su versión poética como desde el carácter argumental, novelístico, de la existencia. Este punto de partida nos lleva a analizar esta dimensión desde una doble lectura de los textos orteguianos:

En primer lugar, analizando el sentido de la vida como una poesía que se va desplegando temporalmente con un doble ritmo, el de las circunstancias y el del lirismo con el que cada cual construye su propia rima entre ellas y un proyecto personal orientado hacia el futuro.

Desde este proyecto creativo que es la vida, trataremos el sentido argumental de la vida en la que ésta adquiere la forma de una novela, donde se superponen los tiempos del personaje que cada uno vamos construyendo. En este relato personal aparecerán las otras personas que se convierten en personajes proyectivos de nuestra circunstancia.

En segundo lugar, haremos referencia al estudio que Ortega realiza sobre estos dos géneros literarios y la temporalidad implícita en cada uno de ellos. Este análisis, a su vez, nos permitirá poner en diálogo la filosofía orteguiana con la obra de escritores que formaron parte de la circunstancia de Ortega; así como trazar relaciones con otras tesis filosóficas, tanto las que siguen la línea del maestro como aquellas con las que hay una controversia más o menos explícita. En concreto, nos referiremos a escritores como Antonio Machado, Azorín y Baroja desde la visión del tiempo implícita en sus obras. Y desde la filosofía al desarrollo de la razón vital e histórica de Julián Marías y la razón poética de

¹²⁴ CERESO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva 2011, pág. 10.

María Zambrano. Terminaremos trazando una línea de conexión con planteamientos posteriores, como los de Paul Ricoeur sobre la relación entre el discurso narrativo y el tiempo o la metáfora de Europa, expuesta por Milan Kundera en su teoría sobre la novela que nos permitirán una actualización de los planteamientos de Ortega.

La dimensión metafórica del discurso orteguiano está plenamente justificada, ya que el lenguaje poético, como acaso todo lenguaje, es en sí mismo una metáfora del tiempo y de la vida. Las novelas, con sus personajes abocados a resolver su propia circunstancia, también pueden ser un reflejo metafórico de la vida real. En ellas queda entretejido el tiempo vital interior, que, condensado en unas páginas, refleja la condición temporal de cada persona. Pensemos en novelas como *La caverna* de José Saramago donde un alfarero, Cipriano Algor, vive su tiempo íntimo en un tiempo en el que ya ni siquiera tiene valor su oficio de alfarero, lo único que sabe hacer, en Ignacio Abel, protagonista de *La noche de los tiempos* de Antonio Muñoz Molina, cuando el tiempo del proyecto republicano empieza a desvanecerse en España, huyendo como tantos otros de un Madrid en guerra; pero ensanchando, en un nuevo amor, su tiempo vital y, cómo no, en Don Quijote que aún vive en un pasado que ya no existe y que le hace planear aventuras futuras ya sin sentido, que solo mueven a la risa o a la pena.

Desde el enfoque, así mismo metafórico, que hemos elegido para nuestra reflexión sobre la temporalidad, la metáfora que guiará este apartado será la de nuestra vida como un “género literario”, un fondo de vida que necesita, desde él, crear una forma posible donde el tiempo vital pueda desplegarse. Ya desde la introducción a nuestro trabajo, la justificación del uso de metáforas en la Filosofía ha quedado clara: para Ortega es un método de intelección, un método con legitimidad propia para acceder al conocimiento. En este enfoque de la razón vital desde la literatura, nuevamente nos encontramos en el espacio más propio de la metodología metafórica. Thomas Mermall nos muestra el valor epistemológico de esta unión entre filosofía y retórica a través de la metáfora:

“La metáfora es la raíz misma de la filosofía tal como él (Ortega) la practicaba; que es el lugar donde la retórica y la filosofía se dan la mano. Esta unión reside en el poder intelectual de la metáfora, la capacidad de ese tropo en penetrar más allá del conocimiento conceptual y entregarnos a una versión inédita de la realidad. Esa realidad primigenia, vital, el fundamento pre-teórico de la vida como realidad radical, es solo asequible por la metáfora, el gran tabú de toda filosofía profesional.”¹²⁵

En esta línea, hemos subdividido este capítulo en un primer apartado, en el que vamos a entender la vida de cada uno de nosotros como metafóricos poetas y novelistas que vamos creando nuestro tiempo y lo vamos dotando de un argumento proyectivo. En el segundo apartado, los escritores elegidos para ponerlos en diálogo con la filosofía de Ortega y sus obras se convertirán en metáforas

¹²⁵ MERMALL, T., “Selección”, en *Revista de estudios orteguianos* 24, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 2012, pág. 200.

vitales y temporales: caballeros andantes con voluntad de aventura, vagabundos que rompen con las costumbres establecidas y viajeros del tiempo por tierras de Castilla y Andalucía.

E1) Poetas y novelistas: el tiempo creador y argumental.

Para comenzar, antes de abordar directamente los textos orteguianos que hacen referencia a la dimensión poética de la vida, vamos a partir del análisis etimológico del concepto “poeta”. El término griego “poietés” significa creador, autor, fabricante, artesano, hacedor, legislador, inventivo, ingenioso y poeta. Todos estos significados aluden a la dimensión activa de la vida humana. Poeta es el que crea, el que hace siguiendo una norma, una idea que solo puede encontrar en su propia capacidad creativa, en su capacidad de imaginar lo que todavía no es y que llegará a ser su poema, su obra; en términos orteguianos, la imagen de su propia vida. La libertad, que nace de la razón y de la creatividad, de configurar nuestra existencia como una obra de arte, es la que nos hace responsables de cada minuto de nuestra vida. La vida como poesía es así, la libertad en la fatalidad, la autenticidad en la alteración. La vida, desde la razón vital, se convierte en una tarea ética de elección y responsabilidad, y un poema heroico en el que cada cual intenta construir el ser que realmente es, su vocación.

Este carácter dinámico de la vida deriva de la condición temporal del ser humano. Un ser al que no le dan la vida hecha, y que cuenta con un tiempo limitado para hacerla tiene que estar continuamente ideando un poema hacia el futuro. Nuestros actos vitales, desde los más cotidianos a los más altos, son poesías en las que nuestro tiempo interior se configura como una posibilidad de realización y en los que buscamos una rima, no siempre consonante, con nuestro pasado, evocado en cada estrofa.

Una referencia ineludible en este concepto de poesía que estamos planteando es la *Poética* de Aristóteles. Cuando Aristóteles nos aclara el espacio que corresponde a la tarea del poeta nos sitúa en el ámbito de la posibilidad:

“No es tarea del poeta decir lo que ha sucedido, sino aquello que podría suceder, esto es, lo posible, según la probabilidad o la necesidad. Pues el historiador y el poeta no difieren porque uno utilice la prosa y el otro el verso (se podría trasladar al verso la obra de Heródoto, y no sería menos historia en verso que sin verso), sino que la diferencia reside en que uno dice lo que ha acontecido, el otro lo que podría acontecer.”¹²⁶

Lo que puede pasarnos, lo que aún no es, es la tarea que como poetas tenemos que realizar. La función de la poesía es, entendida desde esta perspectiva, un decir creativo. La razón, que es vital y poética, tiene que ajustar su proyección a lo que podría ser. Por eso nos advierte Aristóteles que:

¹²⁶ ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 85.

“Se yerra, en efecto, cuando se poetizan cosas imposibles.”¹²⁷

Esta breve alusión al concepto aristotélico de la creación poética en el ámbito de la posibilidad es uno de los puntos de partida desde el que vamos a estudiar el sentido de lo poético en el contexto de la razón vital de Ortega. Ya hemos analizado en páginas anteriores cómo las circunstancias se convierten en posibilidades si somos racionalmente capaces de salvarlas; y que los errores dependen, a veces, de haber creído que lo imposible podría llegar a ser, es decir, de una mala comprensión de las circunstancias.

Y un motivo más con el que conectar el sentido de la *Poética* de Aristóteles con el pensamiento de Ortega es, como nos señala J. M. Valverde, el concepto de hábito:

“Sería sugestivo reflexionar sobre un concepto que enlaza lo cognoscitivo y lo metafísico con lo moral y lo estético; el de *héxis*, hábito: a fuerza de tanteo, repetición y costumbre es como el artesano y el artista llegan a serlo, y también es como el hombre bueno llega a tener virtud, y como el hombre inteligente y sabio adquiere tales cualidades.”¹²⁸

Podríamos interpretar, desde una perspectiva orteguiana, el concepto de hábito aristotélico como la costumbre que debemos éticamente aceptar de crear nuestra propia vida, sin posibilidad de descanso, y siempre desde la razón. Esta sería la perspectiva en la que la vida como posibilidad y como elección de proyectos adquiere su más profundo significado poético.

Partiendo de este sentido aristotélico de la labor del poeta, vamos a adentrarnos en el significado que adquiere en Ortega y, desde éste, abordaremos la dimensión temporal de la vida como poesía.

En 1939 Ortega ofrece en Argentina una conferencia radiofónica titulada *Meditación de la criolla*. El título nos lleva a pensar que va a tratar solamente sobre la esencia de este tipo femenino, pero al hilo de esta discutible meditación sobre la mujer, nos presenta algunas claves importantes sobre cómo interpretar la poesía desde la razón vital, es decir, de la vida como realidad en la que está enraizada la poesía:

“La vida, cuando es ella lo que es- y a esto llamamos autenticidad-, es un incomparable poeta y un sabio sin par, porque no puede menos de estar inventando, creando mientras está siendo.”¹²⁹

Partimos del concepto orteguiano de que la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa, un hacer y pasarnos que para ser nuestra posesión debe estar racionalmente proyectado, de acuerdo con la vocación particular que íntimamente estamos llamados a realizar. Así, la vida es poesía en primer lugar porque es creativa, no por elección, sino porque no queda otro remedio. De este dinamismo vital deriva la condición temporal del ser humano, un ser que consciente de su propia finitud, está

¹²⁷ ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Biblioteca nueva, 2007, pág. 126.

¹²⁸ VALVERDE J. M., *Breve historia y antología de la estética*, Barcelona, Ariel, 1987, pág. 21-22.

¹²⁹ ORTEGA, J., “Meditación de la criolla” en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 247.

continuamente instalado en el futuro. El futuro es, por tanto, el poema que siempre está por hacer. Estos versos que, desde el presente que somos, evocan el pasado y planean el porvenir, deben crearse, como nos señala Ortega, con sabiduría, con la inteligencia necesaria para que nuestra vida sea auténtica. No es así la poesía, como pensó Platón, una forma de locura, una forma de estar endiosado, entusiasmado:

“Todos los buenos poetas, épicos o líricos, componen sus hermosos poemas, no por arte, sino porque están inspirados y poseídos...el poeta es un ser ligero, alado y sagrado y no hay invención en él hasta que esté inspirado y fuera de juicio, y no quede razón en él.”¹³⁰

La poesía es más bien un género racional; porque recordemos que la razón tiene que estar al servicio de la vida, también en esta dimensión poética. Este es el motivo por el que Aristóteles consideraba a Homero un buen poeta:

“Además de por otros muchos motivos, Homero es digno de alabanza, sobre todo, por ser el único de los poetas que no ignora lo que debe hacer en tanto que poeta.”¹³¹

Pero, en un segundo sentido, la vida también es un poeta porque al estar siempre por hacer y orientada al futuro es una gran inventora. Ya hemos señalado en otros momentos cómo las circunstancias condicionan, pero no nos determinan. Desde las posibilidades que ofrecen, y desde el tiempo concreto en el que se desarrolla la vida, nuestra capacidad de invención y de imaginación razonada nos proporciona un margen de libertad creativa. De esta forma se enlazan inexorablemente creación poética, palabra y tiempo, pues como señala Pedro Cerezo:

“La necesidad del decir no es más que la misma exigencia de dar cuenta, a sí mismo y a los otros, de su proyecto de ser. Curiosamente, pero no por azar, sino por estricta lógica interna, tanto el quehacer como el quedecir, los funda Ortega en la condición imaginativa de la vida humana. Una vida con fantasía, vertida hacia el no-ser (posibilidad) desde el ser inmediato, y viniendo al ser (presente) desde el no-ser (futuro).”¹³²

En la *Lección XI* de *¿Qué es filosofía?* nos plantea Ortega el carácter esencialmente futurista de la vida humana. Y lo hace con una nueva metáfora en la que hemos de imaginar un ejército del tiempo avanzando, no sabemos si a la victoria, en el que el porvenir es el encargado de organizar las tropas. Así, en el orden vital, el futuro es siempre lo primero, el capitán, vanguardia de unos soldados que son el presente y el pasado, que deben acatar sus preceptos. O también, el futuro es esa simbólica “punta de la nariz” que siempre va delante y anuncia un rostro:

“Nuestra vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo. El hombre va

¹³⁰ PLATÓN, *Íon*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1993, pág. 143.

¹³¹ ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Biblioteca nueva, 2007, pág. 123.

¹³² CERESO, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, pág. 399.

siendo llevado *du bout du nez* por sus ilusiones, imagen que en su barroquismo pintoresco está justificada porque, en efecto, la punta de la nariz es lo que suele ir a la vanguardia, lo que va de nosotros al más allá espacial; en suma lo que nos anticipa y nos precede.”¹³³

El presente como resumen del pasado, es la dimensión de fatalidad que tiene nuestra vida, pero no es una fatalidad absoluta sino que alberga la posibilidad de tomar decisiones ante ella, de inventar un futuro e intentar dotarlo de belleza porque, mientras no es, está cargado de lo hermoso de la promesa. De nuevo nos encontramos con la fórmula orteguiana de la vida como fatalidad en la libertad y como libertad en la fatalidad, ahora vista como esencia del juego poético que es vivir. El postulado metafísico de la libertad alberga ahora un espacio estético en el que desplegarse:

“Por esto, porque la vida está constituida de un lado por la fatalidad, pero de otro por la necesaria libertad de decidírnos frente a ella, hay en su misma raíz materia para un arte, y nada la simboliza mejor que la situación del poeta que apoya en la fatalidad de la rima y el ritmo la elástica libertad de su lirismo. Todo arte implica la aceptación de una traba, de un destino, y como Nietzsche decía:” El artista es el hombre que danza encadenado”. La fatalidad que es el presente no es una desdicha, sino una delicia, es la delicia que siente el cincel al encontrar la resistencia del mármol.”¹³⁴

La invención del futuro es la que le da un estilo propio a nuestra vida. Obviamente no podemos crearlo desde cero. El pasado y el presente se imponen exigiendo cierta continuidad, coherencia. También todos somos en gran medida hijos de nuestro tiempo, que estaría representado metafóricamente en las anteriores palabras de Ortega por una rima y un ritmo del que es difícil escapar. Pero frente a esas cadenas, necesarias porque son nuestra circunstancia, siempre se adelanta el poeta que crea el futuro con su estilo personal cargado de lirismo y autenticidad. El poeta vital valora la resistencia que la circunstancia presente le pueda ofrecer no como un impedimento, sino como un aliciente para crear y proyectar. La vida es la materia primera para la creación, la posibilidad absoluta de futuro que puede materializarse en una vida concreta, como el mármol que el escultor convierte en estatua. El diálogo entre yo y mi circunstancia se nos presenta ahora como la metáfora de un baile que gira en el tiempo. Tal vez por eso recurre Ortega a la metáfora nietzscheana de la danza, símbolo de voluntad de superación y de los momentos de ilusión vital.

La vida, entendida como poesía necesita de la facultad de la fantasía, de la capacidad de reproducir imaginativamente el pasado en los recuerdos y de inventar el porvenir. La imaginación moviliza el juego dinámico del tiempo, lo recrea según un plan premeditado y acopla los recuerdos a su proyecto y a su circunstancia presente. El futuro es una obra de nuestra razón, pero sin la fantasía no seríamos

¹³³ ORTEGA, J., *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 435.

¹³⁴ *Ibidem*, 435-436.

capaces de planearlo, de representármolo idealmente:

“Nuestra vida es, por lo pronto, una fantasía, una obra de imaginación. Y, en efecto, en todo instante tenemos que imaginar, que construir mediante la fantasía lo que vamos a hacer el inmediato. Sin esa intervención del poder poético, es decir, fantástico, el hombre es imposible. Como ustedes ven seguimos cayendo en sospechas estupefacientes. Ésta, casi, nos forzaría a afirmar que la vida humana es un género literario, puesto que es, primero y ante todo, faena poética, de fantasía.”

Tenemos aquí la metáfora que guía nuestra reflexión, la vida como un género literario, una creación en la que la fantasía es la que nos permite pensar en el futuro. La fantasía razonada dirigiendo nuestra vida es la que encabeza la marcha vital en el tiempo, con el futuro siempre adelantándose al presente. También nos permite recrear imaginativamente el pasado para incorporarlo a los proyectos, porque aún es deseable repetirlo o porque no se cumplió en su momento. Sin esta fantasía, perderíamos lo que nos hace plenamente humanos, la posibilidad de elegir y crear nuestra vida, hacer de ella una obra artística.

Este sentido creativo e imaginativo de la vida no sería posible sin otra de nuestras dimensiones que también hace de la vida un género literario: la ilusión. La persona ilusionada es capaz de instalarse ya en el futuro desde el presente, avanzar hacia la consecución de su proyecto convirtiendo a éste en el director de su vida. Julián Marías nos advierte que la dimensión temporal de la vida humana es la que hace posible la ilusión:

“La ilusión radica en esa dimensión de la vida humana que he explorado a fondo en la *Antropología metafísica*: su condición *futuriza*, es decir, el hecho de que, siendo real y por tanto presente, actual, está proyectada hacia el futuro, intrínsecamente referida a él en la forma de la anticipación y la proyección. Esto, claro es, introduce una irrealidad en la realidad humana, como parte integrante de ella, y hace que la imaginación sea el ámbito dentro del cual la vida humana es posible.”¹³⁵

La invención del futuro personal radica, por tanto, en la capacidad de imaginación y de ilusión con la que poéticamente creamos la figura de una vida posible. La ilusión se mantiene mientras su cumplimiento es futuro, e incluso una vez conseguida puede seguir siendo una aspiración, la de poner todos los medios para que no se desvanezca. Hasta, en el peor de los casos, en el fracaso, nuestra dimensión temporal se vuelve a imponer en forma de futuro:

“Se siente, más o menos confusamente, que si se quiebra la proyección, no va a saber uno adónde volverse, no va a saber qué hacer. Tendrá que volver a empezar, diciéndose “otra vez será”, buscando recursos y energías para ese aplazamiento; o tal vez se verá

¹³⁵ MARÍAS, J., *Breve tratado de la ilusión*, Madrid, Alianza, 1984, pág. 38.

obligado a renunciar o procurar una nueva orientación vital.”¹³⁶

Incluso la desilusión es, según Ortega, fuente de posibilidades porque es una llamada de atención que la razón le hace a la ilusión, para que la vida siga siendo una plena posesión personal. Como hemos señalado, la imaginación conecta la realidad que es y la que ha sido con la irrealidad, lo que todavía no es, pero confía en que pueda llegar a ser. A veces, en el tiempo de los intentos, la ilusión no es capaz de entender bien la realidad y planea un futuro poco factible. Ortega nos plantea para este tiempo de la ilusión y la desilusión la metáfora de la ceguera y la visión. La ilusión nos embarca en un proyecto y durante un tiempo avanzamos hacia él sin ver, o sin querer ver, otras posibilidades ni el posible fracaso. Ésas son las escamas que cubren la vista del ciego ilusionado, pero cuando las escamas se van cayendo, llega el tiempo de la desilusión porque no era éste el futuro que habíamos planeado. El presente le ofrece a los ojos sin escamas una realidad en la que su proyecto no tiene cabida. Pero los ojos ahora que han recobrado la visión, son capaces de recordar que había otras posibilidades en el pasado que se descartaron y quizá aún son posibles. E incluso viendo el presente con nuevos ojos, comienza otra vez el tiempo de la ilusión y se despiertan nuevos proyectos:

“Mientras está ilusionado con algo es ciego para otras posibilidades. Hace falta que se desilusione de ello para que apoyándose precisamente en esa desilusión descubra una vía nueva. La desilusión es fecunda y lleva en sí siempre un principio de liberación. Es un amargo despertar-amargo-, pero despertar. Nos parece que se nos han caído las escamas de los ojos.”¹³⁷

Como poetas vitales no tenemos más remedio que estar siempre instalados en el futuro porque es el único tiempo que aún garantiza la creación. El futuro como fuente de posibilidad moviliza la ilusión, contamos con que llegarán otros días en que se realice efectivamente. Sin este despliegue temporal nuestra dimensión proyectiva carecería de sentido. Tampoco soportaríamos el fracaso si no contáramos con un tiempo por llegar en el que de nuevo, razonada e ilusionadamente, acaso nuestro proyecto pueda realizarse. Como nos confiesa Ortega en *Meditación de la criolla*, de nuevo con una metafórica imagen de la vida como un campo de batalla, contra el tiempo y con el tiempo futuro como aliado:

“Ser hombre de verdad es, en verdad, fracasar. Pero se trata de luchar como si fuéramos a triunfar, con alegría en la batalla.”¹³⁸

La desesperanza, el desvanecimiento del ánimo, sería, por tanto, una negación de nuestra dimensión futurista, que necesita cubrirse los ojos de escamas para avanzar. Recordemos la caracterización orteguiana del héroe Don Quijote, al que los encantadores le pueden arrebatar todo

¹³⁶ MARÍAS, J., *Breve tratado de la ilusión*, Madrid, Alianza, 1984, pág. 48.

¹³⁷ ORTEGA, J., *Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social*, en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 179.

¹³⁸ ORTEGA, J., “Meditación de la criolla” en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 247.

excepto el esfuerzo y el ánimo por seguir en la aventura. Sólo los pierde cuando ya no son los encantadores sino la muerte próxima, la imposibilidad del futuro, quien vence a Alonso Quijano.

La forma en la que creamos poéticamente el futuro desde el mundo ya dado y cómo imaginamos una salida airosa ante el fracaso es lo que imprime el lirismo personal, el manantial de poesía, a las circunstancias. Nuestra vida como creación lírica permite personalizar las circunstancias porque al proyectarnos sobre ellas empiezan a perder su carácter de fatalidad para convertirse en el espacio de nuestra libertad creativa.

Vemos de nuevo cómo la dimensión poética y creativa de la vida trabaja desde nuestro tiempo vital interior, imprimiendo una continuidad a la existencia. En la vida como creación poética los recuerdos adquieren un significado más allá de la estricta cronología real, aquellos que han tenido un significado vital más hondo afloran y nos acompañan siempre, como la infancia, el tiempo poético por excelencia en la memoria. Y la libertad y fantasía, que transgreden los estrechos límites de lo dado, necesarias para idear el futuro, son los ingredientes que hacen de la poesía la creación más propiamente personal. Están así tiempo y poesía enlazados y enraizados en la realidad radical que es la vida, tiempo vital necesariamente poético para ser creativo y poesía necesariamente temporal para recordar y proyectarnos.

Esta puede ser acaso la razón por la que el tiempo es el gran tema de aquellos que además de ser poetas de sí mismos, poetas vitales, han sido además poetas por oficio o poetas al cuadrado. Desde que Jorge Manrique, ante la desolación de la muerte de su padre, nos mostrara el poder aniquilador e igualador del tiempo en la vida de cualquier ser humano, pasando por los versos de Quevedo:

“Pasa veloz del mundo la figura,
y la muerte los pasos apresura;
la vida nunca para,
ni el tiempo vuelve atrás la anciana cara.”¹³⁹

Hasta llegar a las lecciones sobre poesía que Machado expuso en *Juan de Mairena*:

“Ya en otra ocasión definíamos la poesía como diálogo del hombre con el tiempo, y llamábamos “poeta puro” a quien lograba vaciar el suyo para entendérselas a solas con él, o casi a solas; algo así como quien conversa con el zumbido de sus propios oídos, que es la más elemental materialización sonora del fluir temporal. Decíamos, en suma, cuánto es la poesía palabra en el tiempo, y cómo el deber de un maestro de poética consiste en enseñar a sus alumnos a reforzar la temporalidad de su verso.”¹⁴⁰

El poeta vital orteguiano no puede ser un creador puro, que se desvincule de su tiempo real interior forjado por él mismo, sino que además tiene que mantener un diálogo obligatorio con su

¹³⁹ QUEVEDO, F., *Antología poética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pág. 124.

¹⁴⁰ MACHADO, A., *Obras completas*, Madrid, Plenitud, 1967, pág. 1027.

circunstancia. La creación poética de la vida debe apoyarse en lo que ya le es dado, la circunstancia, para desde ahí proyectar el futuro.¹⁴¹

E2) Razón vital y razón poética. María Zambrano y el camino del tiempo.

Este tratamiento de la vida como faena poética en Ortega nos lleva, irremediabilmente, a trazar una relación con el pensamiento de María Zambrano. Le vamos a dedicar un amplio tratamiento al pensamiento de esta filósofa para mostrar una de las posibilidades de la filosofía orteguiana, convertida en escuela de pensamiento:

“Hablar del pensamiento de José Ortega y Gasset(1883-1955) y de María Zambrano (1904-1991) no solo representa casi hablar de una buena parte del pensamiento filosófico elaborado en España a lo largo del siglo XX, sino que además exige tener en cuenta que la labor de transmisión entre maestro y discípula quedó abortada de raíz a causa de esta cesura, de esta herida terrible que representó y sigue representando, solo en parte, la guerra civil española y de su prolongación por otros medios que fue la larga dictadura franquista”¹⁴²

Y en el tema concreto que estamos tratando, la vida como creación poética que se despliega en el tiempo, la obra de María Zambrano entrelaza tiempo y poesía de una manera manifiesta. Esta es la razón por la que le vamos a dar entrada en nuestra reflexión. María Zambrano llega al tema de la temporalidad desde la razón vital y la lleva a una nueva posibilidad: la razón poética. Como señala Francisco José Martín:

“La comprensión zambraniana de la vida como género literario hunde claramente sus raíces en Ortega: éste había definido la vida como *faena poética*, es decir como el cumplimiento del proyecto vocacional que cada hombre está llamado a inventarse acogiendo su propio destino.”¹⁴³

Esta relación la abordaremos en una doble dimensión, impuesta desde el sentido de la razón vital: por un lado, analizaremos el período de tiempo en que Ortega fue parte de la circunstancia de María Zambrano; por otro, partiendo de de la influencia de la crítica orteguiana al Idealismo, llegaremos al

¹⁴¹ El análisis de la poesía nueva lo llevaremos a cabo más adelante en un apartado dedicado al análisis de la temporalidad en los géneros literarios concretos.

¹⁴² TEJADA R., *Zambrano y Ortega: más allá del magisterio y de la herencia*. En *María Zambrano, Escritos sobre Ortega*, Madrid, Trotta, 2011, pág. 10.

¹⁴³ MARTÍN, F. J., “El sueño creador de María Zambrano (Razón poética y hermenéutica literaria) centro virtual Cervantes, pág. 240.

concepto zambraniano de “razón poética”.

Ortega definió la biografía como la ecuación entre la vida de una persona y su tiempo. Las vidas de Ortega y María Zambrano se entrelazan a partir de la relación maestro- discípula en el breve tiempo que la situación española del momento lo permitió. Y María Zambrano escribió desde el exilio varios artículos dedicados explícitamente a la figura de Ortega y Gasset. Ellos nos permiten forjarnos una imagen de Ortega como profesor de Filosofía, que hasta ahora hemos mostrado en los textos que recogen sus lecciones de Metafísica, desde la perspectiva de una alumna que asiste primero a sus cursos y que más adelante desarrolla además su propio pensamiento. María Zambrano se reconoció durante toda su vida, a pesar de las diferencias teóricas con su maestro y quizá también ideológicas, como discípula de Ortega:

“Si hemos sido, en verdad, sus discípulos, quiere decir que ha logrado de nosotros algo, al parecer contradictorio; que por habernos traído hacia él hemos llegado a ser nosotros mismos.

Hablar del pensamiento de mi maestro Ortega y Gasset supone y exige de mí lo más difícil: hablarles de mi propia vida, especialmente de aquel tiempo llamado juventud, el más confuso y aun delirante por ser, no el de la fe- cosa de la madurez-, sino el de la esperanza en busca de su argumento”¹⁴⁴

Desde esta perspectiva deberemos tratar más adelante la cuestión de si el pensamiento de María Zambrano es una continuación de la tesis orteguiana de la razón vital o bien la razón poética es una nueva propuesta filosófica independiente. La enseñanza fundamental que María Zambrano reconoce en los que tuvieron el privilegio de asistir a las clases de Ortega no es tanto el contenido explícito de las mismas como el imperativo de claridad y autenticidad que desde entonces debía seguir la Filosofía española:

“Hemos de pensar desde nosotros mismos y, al hacerlo, no es con los pensamientos del maestro, sino desde el orden y la claridad que ellos nos dejaron; desde la autenticidad para la que nos habían preparado.”¹⁴⁵

La meditación como método de estudio, el viaje racional de la superficie a lo profundo entendiendo la interrelación entre ambos, es el camino de la nueva Filosofía de la vida que Ortega transmitió a sus alumnos, algunos de los cuales se convertirían rápidamente en sus discípulos. La circunstancia española del momento exigía claridad, razonamiento para salvarla y salvarse en ella.

Pero María Zambrano también nos ofrece otra perspectiva del profesor Ortega cuando, fuera de las aulas, emprendían excursiones a lugares cercanos a Madrid, siguiendo en estos casos el lema de *El Espectador*, Ortega convertía a sus alumnos en “amigos de mirar”. En uno de estos pequeños viajes

¹⁴⁴ ZAMBRANO, M., *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Trotta, 2011, pág. 87.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pág. 89.

en tren a El Escorial, en vagones de tercera, la figura de Don José aparece a los ojos de su alumna como el de uno más de esos españoles puros y oscuros que pueblan el vagón. Nos ofrece una semblanza vital de Ortega que nos acerca a su persona y a las raíces de su pensamiento:

“De no haberlo conocido, lo hubiera tomado por un médico de pueblo de los que hacen muchas leguas a caballo y luego en su casa a solas piensan largamente sobre la naturaleza humana; o por un labrador que sigue con su mirada el curso irrevocable de las estaciones y que ha compuesto para su interior un original *Los trabajos y los días*, o por un juez, en fin, de los que afinan la justicia con rasgos de ironía misericordiosa. Sí, de todos esos tipos españoles de la estirpe del caballero del Verde Gabán y de la estirpe senequista tenía mucho, todo lo decisivo, Ortega, el filósofo.”¹⁴⁶

Junto a estas excursiones, los recuerdos de María Zambrano nos trasladan a una época en la que la filosofía española, impulsada fundamentalmente por Ortega, y como estamos viendo, seguida con ilusión por sus discípulos, está llena de proyectos, seminarios de investigación, revistas y largas conversaciones en cafés del viejo Madrid.

Y para terminar esta breve semblanza de Ortega, desde la temporalidad que afecta al hombre, hay un aspecto del que no podemos prescindir en nuestra reflexión: cómo pasaba el tiempo cuando Ortega estaba hablando, escuchando o simplemente mirando. María Zambrano nos habla de un tiempo vivido y compartido, que crece en la palabra y el silencio del maestro. Los ojos y la palabra de quien ya ha visto y pensado tanto, se proyectan ahora en las miradas de una joven generación que promete una nueva salvación de la realidad. Ahora ya sabemos que la circunstancia española pronto cambiará el rumbo de ese nuevo manantial que a punto estuvo de ser la filosofía española:

“El campeón de la europeización de España llevaba impreso un sello como de ser uno de los primeros habitantes de una España prehistórica y futura. De una España *in status nascens*. Y, así, también sentíamos fluir su pensamiento como un manantial inagotable. El tiempo, oyéndolo, transcurría de otra manera, pues era como si se uniesen pasado y futuro; y nos hacía creer, mientras andábamos a su lado, que éramos del tiempo, no por poseerlo, sino por no espantarnos de él.”¹⁴⁷

Oír a Ortega, mirar con él, pensar desde su magisterio es para María Zambrano la clara metáfora del tiempo vital en el que el pasado, el presente y el futuro se entrelazan en la palabra y en el pensamiento, que lejos de encerrarse en sí mismo, se regala a los alumnos para conjurar el paso del tiempo convirtiéndolo en posibilidad. El consistir en seres históricos nos hace herederos y la filosofía de Ortega es la herencia que recibió el futuro pensamiento español, no para repetirla, eso sería

¹⁴⁶ ZAMBRANO, M., *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Trotta, 2011, pág. 77.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pág. 177.

malgastar esa riqueza, sino para crear desde ella la novedad.

Si la razón vital es una superación de la razón pura que dominó el Idealismo, María Zambrano propone ampliar aún más el concepto de razón, incluso más allá de ella, donde quepan los sueños, la muerte, Dios. En la otra orilla, más allá de la razón pura y la razón vital, hay una razón poética, un bálsamo que cura y acaricia la tristeza interior:

“Esta razón poética supone que la Filosofía y la poesía son ambas aproximaciones a la verdad y en este darse la verdad, a través de la razón poética, ésta se revela como realidad constitutiva de lo humano. Por una parte la verdad nos llega, se revela y nos descubre un mundo fragmentario pero que busca la plenitud, en movimiento pero que anhela la quietud.”¹⁴⁸

La razón poética es originariamente vital, porque la poesía es inseparable de la vida, del tiempo, del amor, de la muerte. La razón cuando es poética, en el sentido zambraniano es un método que puede revelarnos, en su simbolismo, la verdad:

“Es exactamente lo contrario de irracionalismo. Si la poesía puede y aun debe- a nuestro parecer- ser incluida en la Razón vital no es ni siquiera por amor a la belleza, sino por llevar consigo un modo de captación-un “método”, si se me permite esta personal expresión de captar ciertas realidades”¹⁴⁹

La poesía es, por tanto, reveladora de ciertas realidades que una razón cartesiana no puede captar. Hay que descender a ese otro mundo que la razón no entiende y que la poesía muestra musicalmente en sus símbolos y sus metáforas. Tal vez en uno de esos abismos está el tiempo y solo la poesía pueda revelarnos su forma:

“El camino del tiempo pasa arrasando el ser: el ser en cuanto tal y el ser de aquel que por él transita, el hombre, a lo que sabemos”¹⁵⁰

Vivimos en el tiempo, está siempre con nosotros mientras dura la vida y estará cuando ya no estemos. Acaso esto último es lo que no soportamos, por eso necesitamos el consuelo de una razón que se abre a la esperanza.

Podemos establecer como diferencia fundamental con el pensamiento de Ortega que, tal y como hemos visto, para él la vida es faena poética en un sentido creativo, imaginativo, ilusionado pero en todo momento racionalmente instalado en las circunstancias. Mientras que, para María Zambrano, la dimensión poética de la razón viene a ampliar aquellas dimensiones que la razón vital no puede abarcar. La razón poética anhela entender, pero por otras vías que revelen el ser, como la poesía.

Y uno de los campos que quizá la razón poética pueda desvelar es una de las grandes

¹⁴⁸ SÁNCHEZ-GEY J., *El saber de la experiencia: Metafísica y método en María Zambrano*, V Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: Europa, sueño y verdad (abril 2008).

¹⁴⁹ ZAMBRANO, M., *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Trotta, 2011, pág. 143.

¹⁵⁰ ZAMBRANO, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, pág. 50.

preocupaciones de la filosofía de María Zambrano: el tiempo:

“El tiempo, no el cósmico, sino el humano, es lo más implacable a la humana condición. Pero en él existe una apertura que atrae la esperanza, algo así como el canal propio de la esperanza: es el porvenir. Y aún dicho con más precisión: el futuro.

Porque el porvenir es el mañana previsible, lo que se prevé presente y es ya presente en cierto modo; participa de la seguridad que la conciencia establece en todo lo que hace entrar en ella. Mientras que el futuro es lo desconocido como tal, el reino de la ilimitada esperanza, y toca, siendo una dimensión del tiempo, lo intemporal. Si la expresión fuera válida se le podría llamar lo supratemporal, porque siendo tiempo se escapa del carácter relativo de la temporalidad, se presenta con un carácter absoluto.”¹⁵¹

En la concepción teórica de María Zambrano podemos observar un pensamiento futuro con respecto a la filosofía de Ortega y una nueva vía para la comprensión del tiempo que hunde sus raíces en el concepto de tiempo vital interior con el futuro como esencia que estamos defendiendo en la obra de Ortega. María Zambrano nos propone incluso ahondar en esta perspectiva y darle una nueva visión ahondando en la propuesta orteguiana de realizar una fenomenología de la esperanza. Estas son las razones por las que hemos desarrollado esta amplia referencia a la filosofía de María Zambrano: el despliegue de la razón vital en razón poética y el tiempo como humano como una realidad siempre por descubrir.

Una vez analizado este fondo poético de nuestra vida, y unido a él, la creación de la misma necesita un argumento preciso. Requiere igualmente la posibilidad de ser contada y articularse en la temporalidad propia, para que adquiriera sentido. Así llegamos a la concepción orteguiana de la vida no solo como trabajo poético de elaboración constante de lo posible, sino también como una novela. Esta vertiente novelística de la vida nos permitirá profundizar en la metáfora de la vida como género literario en su condición temporal. En la novela que es la vida de cada uno de nosotros es donde se desarrolla y articula nuestro tiempo vital que poéticamente hemos creado. El tiempo sería, por tanto, una creación poética que, viviendo, se desarrolla con un argumento elegido:

“La vida humana es, por lo pronto, faena poética, invención del personaje que cada cual, que cada época, tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo. Ya dije a ustedes que la condición humana es estupefaciente. ¡Pues bien, la vida resulta ser, por lo pronto, un género literario.”¹⁵²

Hemos elegido esta metáfora de la vida como género literario para ilustrar esta doble vertiente poética y novelística de la vida, ya que en ella queda reflejada tanto la dimensión creativa del ser humano como su carácter esencialmente argumental. El principio de la novela de nuestra vida es ya

¹⁵¹ ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de cultura económica, 2007, pág. 278.

¹⁵² ORTEGA, J., *Prólogo para alemanes*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 29.

una narración: nos la han contado. Por tanto, hemos construido el personaje que somos desde un relato previo que otras personas nos han transmitido. Empezamos a ser narradores desde el momento en el que le corresponde a cada uno contar su propia vida. Vida y razón van así esencialmente unidas a la palabra como creadora de realidad y como ordenadora del tiempo vital.

Narramos nuestra vida en un tiempo que no coincide necesariamente con el cronológico. El relato de los recuerdos irrumpe en el presente asiduamente, cada vez más recurrente cuanto más tiempo acumulamos. Y el futuro, a su vez, es en principio solo un discurso ficticio que cuando se expone en palabras comienza a hacerse posible. Contar a otros nuestros recuerdos y nuestros proyectos amplía el horizonte temporal; la palabra atrapa el tiempo que ya ha pasado y es una llamada que atrae el futuro. Tal vez por eso no hay mejor conversación humana que aquella en la que se comparten recuerdos o se proyectan planes futuros. La dimensión temporal de la vida exige, por tanto, la narración, así mismo temporal, que hace de la vida un género literario. La vida como género literario tiende puentes hacia el pasado y el futuro dándole un argumento preciso a su desarrollo.

Esta perspectiva literaria de la vida nos lleva a considerar el yo que cada uno somos desde una nueva perspectiva: como personaje. El carácter simbólico de la vida se hace así patente no solo desde el punto de vista de la narración sino desde el papel creativo que cada persona tiene en su propia vida. El relato de nuestra vida nos define, los acontecimientos que nos van sucediendo los narramos como si fuéramos el personaje principal de una historia que construimos, inventándonos el personaje que queremos ser mientras somos. La libertad de elección del personaje que queremos ser impone el carácter ético inherente a la vida, ya que ella es una responsabilidad exclusivamente nuestra:

“Tenemos que elegir en cada instante si en el instante inmediato o en otro futuro vamos a ser el que hace esto o el que hace lo otro. Por tanto, cada cual está eligiendo su hacer, por tanto, su ser-inesantemente.

La vida es intransferible. Nadie puede sustituirme en esta faena de decidir mi propio hacer y ello incluye mi propio padecer, pues el sufrimiento que de fuera me viene tengo que aceptarlo. Mi vida es, pues, constante e ineludible responsabilidad ante mi mismo. Es menester que lo que hago- por tanto, lo que pienso, siento, quiero- *tenga* sentido y un *buen sentido* para mí.”¹⁵³

Esta necesidad de creación nos pone de nuevo de manifiesto el papel fundamental que la imaginación tiene en cada vida. Y nos recuerda la obligación ética de autenticidad exigida por la propia dimensión temporal. El carácter creativo y artístico de la vida no exime a nuestras decisiones de la responsabilidad ética que llevan implícita, derivada de nuestra libertad. La vida como género literario es, en esencia, una propuesta de vida buena. Pedro Cerezo destaca que en esta unión entre ética y estética encontramos una de las claves de la razón vital:

¹⁵³ ORTEGA, *El hombre y la gente*, en *Obras completas VII*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 114.

“Conjugando ética y estética, Ortega entiende la vida como una obra de arte, a la vez experimento y espectáculo, lo que requiere tanto del esfuerzo imaginativo, creativo, como del autoexamen correctivo.”¹⁵⁴

El ser ejecutivo que elige, hace y padece las consecuencias de sus elecciones y sus acciones es el único responsable de su vida. Los instantes pasan irremediamente sin nuestro permiso, sin necesidad de que actuemos. Pero cómo pasan y hacia dónde se dirigen es una elección personal. Nuestro tiempo creado se convierte en el tribunal que juzga si podemos dar por bien empleados nuestros momentos vitales. Tenemos, por tanto, una responsabilidad ética ante el tiempo vital, porque es nuestra creación, lo que nosotros hemos querido. Como señala Julián Marías, refiriéndose a esta faceta poética y novelística de la vida en Ortega:

“Solo puedo entenderme a mí mismo, y por tanto, vivir, gracias a la novela que de mí mismo imagino o invento, la cual es un constitutivo esencial de mi vida efectiva: lo que se llama técnicamente pretensión o proyecto vital.”¹⁵⁵

Entender nuestra vida como género literario nos está permitiendo relacionar desde la perspectiva del tiempo los conceptos fundamentales de la razón vital: la vida como posibilidad proyectada hacia el futuro en el que se despliega nuestra vocación más genuina. Inventar un argumento vital nos muestra el carácter ejecutivo de la vida ya que somos un proyecto poético por hacer. La creación poética originaria que nos define es el personaje que debemos construir cuyo desarrollo temporal es la novela que da título a la vida de cada persona:

“Este programa vital es el yo de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él. Sobre estas posibilidades de ser importa decir lo siguiente:

Que tampoco me son regaladas, sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres, incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Eso es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia. Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de “idear” el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagario.”¹⁵⁶

Cada uno de nosotros como novelista de sí mismo crea y relata un personaje desde la imaginación razonada (no olvidemos que es siempre la razón la que entiende la circunstancia como posibilidad de proyección). En dicho relato vital podemos optar por crear dos tipos de personaje. Uno de ellos representa la alteración a la que anteriormente nos hemos referido; nuestra vida puede ser un plagio de otras ya existentes. Las otras vidas pueden ser un modelo desde el que crear algo nuevo o bien una

¹⁵⁴ CERESO, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pág. 205.

¹⁵⁵ MARÍAS, J., *La imagen de la vida humana*, Madrid, Espasa, 1968, pág. 549.

¹⁵⁶ ORTEGA, J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 86.

referencia fácil para no tener que tomarnos el enorme trabajo de crear nuestra vida con estilo propio. Seríamos así, simplemente, una mala copia de otras vidas, como esos novelistas que carentes de inspiración reproducen esquemas ya pasados o simplemente obedecen a la moda de su tiempo:

“Una buena porción de nuestra vida consiste en la mejor intencionada comedia que a nosotros mismos nos hacemos. Fingimos modos de ser que no son el nuestro, y los fingimos sinceramente, no para engañar a los demás, sino para maquillarnos ante nuestra propia mirada. Actores de nosotros mismos, hablamos y operamos movidos por influencias superficiales que el contorno social o nuestra voluntad ejercen sobre nuestro organismo y momentáneamente suplantán nuestra vida auténtica.”¹⁵⁷

Ortega nos propone la metafórica imagen de una comedia en la que nos caracterizamos o incluso nos ponemos un disfraz de una vida que no nos corresponde. Vivimos otra vida, actuamos siguiendo un guión que ha escrito otra persona. En estos casos el delito ético y vital es que estamos huyendo de nuestra vocación, no estamos siendo quien somos y quien queremos ser en el futuro. Si “leyéramos” la historia de ese personaje, nos crearía esa sensación de inautenticidad que nos hacen sentir las novelas mal escritas.

Frente a esta alteración, la vida original y auténtica consiste en crear el personaje que debemos ser. Cada decisión tomada va modelando la figura de nuestra vida. Somos en cierta medida un personaje ficticio porque siempre estamos proyectados hacia el futuro. Pero la coherencia con el pasado vivido y el presente actual es la que nos hace tomar plena posesión de nuestra realidad. El tiempo vital es así nuestra gran creación pues es el que va dotando de argumento y autenticidad a la vida.

La decisión del tipo de personaje que vamos a ser es, por tanto, y como venimos señalando desde el principio de este apartado, lo que imprime un carácter ético a la vida, unido al sentido estético que como género literario debe tener. Saber elegir bien, con elegancia, es no sólo una obligación ética sino también estética.

No podemos dejar de elegir en ningún momento, incluso cuando elegimos la alteración ha sido una decisión. Para poder elegir la figura de nuestra vida primero debemos imaginarnos cómo podría ser si efectivamente llegara a actualizarse. De igual modo las opciones que rechazamos han sido virtualmente actualizadas por nuestra imaginación y desde esa representación hemos preferido no llevarlas a cabo. Esta obligación de poder elegir qué tipo de personaje queremos ser nos pone de nuevo de manifiesto el carácter esencialmente futurizo de la vida:

“Podemos elegir entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba, pero no podemos elegir entre fantasear o no. El hombre está condenado a ser novelista. De ahí la importancia de conservar los errores, y esto es la historia. En la vida personal lo llamamos experiencia de la vida y tiene el inconveniente de que es poco

¹⁵⁷ ORTEGA, J., *Estudios sobre el amor*, Navarra, Salvat, 1985, pág. 80.

aprovechable porque el mismo sujeto tiene que errar primero para acertar después, y el luego es a veces demasiado tarde.”¹⁵⁸

El futuro debe tener así en cuenta el pasado a modo de referencia a la hora de elegir. Cuando releemos nuestro tiempo vivido encontramos en él aciertos que podemos nuevamente incorporar, adaptándolos a las circunstancias presentes. Pero la razón debe también entender cuál ha sido la causa de los errores para intentar que no vuelvan a formar parte de los proyectos futuros. Para ello hay que reconocerlos primero, verlos con la distancia temporal que nos permita salvarlos e intentar que no formen parte de las nuevas elecciones vitales. Solo desde la perspectiva del tiempo vital y desde la razón puede acaso cada persona evitar no proyectar un futuro equivocado, intentar que el tiempo remedie los fallos del pasado y los incorpore en forma de experiencia vital.

Ahora la novela como género literario se convierte en metáfora de la vida, que, capítulo a capítulo, avanza en el tiempo, retrocede a veces para aclarar alguna peripecia y otras nos da la pista de lo que probablemente sucederá. Y el tiempo es así la figura de un compañero vital inseparable, que, proyectándonos hacia el futuro, no nos culpa de los errores, sino que, desde ellos, nos ayuda a empezar otra vez, siempre otra vez hasta el final. Frente a una novela ya escrita, el hombre como novelista de sí mismo tiene la posibilidad de crear su propia historia con un final siempre abierto. El futuro es, por tanto, un capítulo vital todavía por escribir.

E3) El tiempo en compañía.

Desde esta perspectiva poética y argumental del tiempo vital vamos a abordar otra dimensión de la vida humana que es fundamental en nuestro relato personal: las relaciones con las otras personas, parte esencial de nuestro diálogo circunstancial y que nos convierten a su vez en la circunstancia de otros. En el apartado anterior hemos analizado la soledad desde la metáfora de un herrero transcendente que va forjando nuestra interioridad. Pero, como señalábamos, el retiro de las circunstancias era tan solo virtual, pues la vida humana siempre es relacional. Por eso el trato humano conforma la propia vida y, en cierto modo, también la define:

“La vida es soledad radical; y por lo mismo hay en la vida un afán indecible de compañía, de sociedad, de convivencia.”¹⁵⁹

La vida de cada cual necesita continuamente ser compartida con la de otras personas, desde el

¹⁵⁸ ORTEGA, J., *Ideas y creencias*, en *Obras completas V*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 405

¹⁵⁹ ORTEGA J., *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pág. 111.

fondo de soledad radical en el que inevitablemente estamos, pero en el que no podríamos vivir exclusivamente. Incluir a otras personas en nuestro argumento vital es abandonar parcialmente esa soledad para integrarlas en nuestro proyecto. Y es también la forma activa en la que somos incluidos en los proyectos de los otros. Así, las personas que significan vitalmente algo para nosotros o para las que significamos, implican una presencia en el tiempo: son constitutivas de nuestro pasado y sobre todo entendemos que tienen que formar parte de nuestro futuro.

En relación al carácter argumental de la vida, ya hemos referido cómo otras personas iniciaron la novela de nuestra vida, pues solo ellas pueden contarnos esos primeros momentos vitales que nuestra memoria no alcanza a recordar. Nos aferramos a ese relato dándolo por válido e incorporándolo como una historia fiel a los hechos porque confiamos en la sinceridad de sus narradores. Tenemos, por tanto, una convivencia con otras personas no solo en el tiempo sino con nuestro tiempo vital y con el de ellas:

“Veo fluir las vivencias del prójimo. Estas se suceden unas a otras y esta sucesión es el tiempo. Tanto da decir que veo correr la vida del otro como que veo correr, pasar, gastarse su tiempo vital, que es un tiempo con sus horas contadas. Pero mientras su tiempo fluye y corre ante mí, acontece lo mismo al mío. Mientras convivimos, una porción igual de nuestros dos tiempos vitales transcurre a la vez: es decir, que nuestros tiempos son contemporáneos.”¹⁶⁰

Nos encontramos ante una nueva metáfora del tiempo: el tiempo como el fluir de las vivencias que se suceden, corren, transcurren, como el río de Heráclito. Este río tiene unos afluentes que podríamos entender como las vidas individuales que se encauzan en el río principal y juntos hacen el caudal, riqueza mutua de tiempo compartido. Ver pasar la vida de los otros nos pone en evidencia el transcurso de la nuestra y nos sitúa en la conciencia común de la finitud. El tiempo finito nos pide convivencia para agrandar el tiempo vital, para pasar el tiempo juntos.

La vida, al ser esencialmente temporal, va pasando inexorablemente. La historicidad propia del ser humano le lleva a que su vida se vaya haciendo de tiempo. Cuando conviven los tiempos vitales este paso del tiempo cronológico cobra un nuevo sentido porque en la convivencia se interrelacionan los tiempos vitales de distintas personas. Estos tiempos vitales, creados y decididos desde la intimidad, entran en diálogo creativo cuando se dibuja la posibilidad de un proyecto conjunto o cuando se recuerda el tiempo ya vivido en común.

De esta manera la vida como género literario, poético y novelístico, se enriquece con la presencia de los otros como personajes de la novela que es la vida de cada persona. Cuando iniciamos un relato común, el tiempo ya no es solo mi tiempo sino nuestro tiempo. El nosotros nos hace así

¹⁶⁰ ORTEGA, J., *El hombre la gente*, en *Obras completas VII*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 187.

circunstanciales en el tiempo.

Dejando a un lado la convivencia meramente casual en el tiempo con otras personas, las verdaderas relaciones con los otros, con aquellos con los que compartimos nuestra vida en el tiempo se basan en la categoría de posibilidad a la que nos venimos refiriendo desde un principio como esencial en la metafísica de la razón vital. Las relaciones humanas son creación porque no están dadas previamente, sino que las elegimos entre diversas posibilidades. Al igual que un novelista diseña los personajes que van a cobrar vida en una novela, cada uno de nosotros, desde nuestra soledad, elegimos a aquellas personas que van a dar sentido a nuestro argumento vital en un intento de “*de-soledadizarnos*”.¹⁶¹

Ortega encuentra en la amistad y el amor el claro ejemplo de esta opción vital de convivencia, de tiempo compartido como metáfora de las vidas que transcurren juntas. Ambas relaciones son elegidas, por eso nos constituyen y son claro ejemplo de cómo convertimos en posibilidad vital la mera presencia circunstancial de los otros. También los otros, si nos eligen como parte de su vida, nos convierten en nuevas posibilidades y proyectos compartidos:

“De este fondo de soledad radical que es sin remedio nuestra vida emergemos constantemente en un ansia no menos radical de compañía. Para ello hacemos varios intentos. Uno de ellos es la amistad. Pero el supremo entre ellos es lo que llamamos amor. El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades.”¹⁶²

Las relaciones humanas las medimos en el tiempo y desde él establecemos una jerarquía para valorarlas. Así, en referencia a la amistad, hablamos de amigos de toda la vida, de los fugaces, amigos desde hace poco tiempo. Y entendemos que los verdaderos, los auténticos personajes principales de nuestra novela vital son los que perduran en el tiempo. Ya Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* nos advierte de esta necesidad de continuidad temporal para que la amistad pueda ser considerada un bien:

“Es absolutamente natural que amistades de este tipo sean raras, ya que los hombres que cumplen estas condiciones son poco numerosos. Necesitan, además tiempo y hábitos comunes; el proverbio dice con razón que no es posible conocerse los unos a los otros antes de haber “consumido juntos la sal”...los que se dan con mucha prisa muestras de amistad quieren realmente ser amigos, pero no lo son en efecto, a no ser que por otra parte, posean lo que es necesario para ser amado, y lo sepan. Ese deseo de la amistad nace prontamente, pero no la amistad.”¹⁶³

La amistad, como una de las relaciones humanas fundamentales, requiere darse mutuamente el tiempo para que no quede en una mera pretensión. Los verdaderos amigos perduran en el tiempo y tienen pretensión de un futuro en común. No solo les da esa categoría el pasado compartido, los

¹⁶¹ ORTEGA, J., *El hombre y la gente*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 140.

¹⁶² *Ibíd.*, pág.108.

¹⁶³ ARISTÓTELES, Madrid, Aguilar, 1983, pág. 457

episodios vividos en común, sino sobre todo cuando no podemos entender el futuro sin esas personas. Y, junto con la amistad, Ortega considera que el amor es la expresión máxima de diálogo entre dos soledades porque integra en uno solo dos proyectos vitales:

“Amor es afán de engendrar en la belleza, *tiktein en tô kaló*-decía Platón- . Engendrar, creación de futuro. Belleza, vida óptima. El amor implica una íntima adhesión a cierto tipo de vida humana que nos parece mejor y que hallamos preformado, insinuado en otro ser.”¹⁶⁴

El amor es un síntoma de lo que una persona es, pues lleva implícita una elección personal. Por tanto, la persona que elegimos para proyectar nuestra vida también nos define, es una metáfora de nuestro proyecto. Esta preferencia es encantamiento, ilusión, pero también entendimiento, creencia en que lo amado es amable por sí mismo. De ahí que el amor sea también creación poética:

“El amor es todo lo contrario de un poder elemental. Casi, casi- aun a sabiendas de la parte de error que va en ello- yo diría que el amor, más que un poder elemental, parece un género literario... es más que un instinto una creación.”¹⁶⁵

La metáfora de la vida como género literario se convierte ahora también en metáfora del amor. Éste, como la vida, es creación estética, con la belleza como ideal; no es solo encantamiento ante la belleza sino pretensión de ella. Por eso, como creación continua pide un argumento que dos personas escriben juntas en el tiempo.

En el ensayo *Vitalidad, alma espíritu* incluido en el *Espectador V*, Ortega nos propone llevar a cabo una “topografía” de las regiones de la personalidad desde la perspectiva de la antropología filosófica, ya que la Psicología las ha tratado de forma excluyente o parcial. Al hilo de este análisis encontramos unas referencias al amor que nos permiten abordarlo desde la relación entre su carácter poético creativo y el tiempo. Una de las notas diferenciales de estas tres áreas del psiquismo, vitalidad, alma y espíritu, radica en su duración temporal:

“Todo lo que pertenece a la fauna del alma dura y se alarga en el tiempo. Mientras pensar y querer son actos, por decirlo así puntuales, deseos y sentimientos son líneas afluyentes. Se está triste, se está alegre, un rato, un día o toda la vida. Cuando se ama, el amor no es una serie de actos discontinuos que se producen en nosotros, sino una corriente continua en que, sin interrupción actúa el sentimiento. Bastaría esta diferencia para separar radicalmente nuestra vida intelectual y volitiva de la región del alma donde todo es fluido, manar prolongado, corriente atmosférica.”¹⁶⁶

En esta metafórica imagen del amor como un manantial que discurre, que crece en su fluir

¹⁶⁴ ORTEGA, J., *Estudios sobre el amor*, Navarra, Salvat, 1985, pág. 88-89.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pág.19.

¹⁶⁶ ORTEGA, J., *El Espectador V*, en *Obras Completas II*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 462.

podemos entender el carácter futurizo y proyectivo del mismo. El amor constante que se hace de pasado común crece y fluye orientado a su proyección futura. Incluso crea la ilusión de eternidad, pues el encantamiento pide mantenerse en el tiempo, no concibe el final. El amor es una vivencia temporal de una categoría especial porque elude la finitud y virtualmente se sitúa en un futuro infinito. El amor supera, así, el tiempo físico del pasar los minutos en el reloj y lo convierte en verdadero tiempo vital:

“En el transcurso de tiempo donde un reloj que fuera un cerebro contaría solo un minuto, el amante vive una existencia sin límites; por consiguiente, desde su punto de vista, eterna. No siente solo que ama en ese instante, sino siente que no hay en su conciencia un lugar donde quepa la sospecha de otro instante futuro en que no ame. El instante real del reloj experimenta una dilatación *virtual* de eternidad, y el juramento de perpetua pertenencia es la expresión fatal y única de ese estado afectivo.”¹⁶⁷

También es reposo, descanso en la trabajosa faena de vivir pues consiste en compartir esta tarea, que inevitablemente debemos realizar, con otra persona para crear juntos el futuro. Y permite abordar el paso del tiempo, no solo como una condena, sino como una posibilidad de creación:

“Todo hombre o mujer que llega a la madurez sintió en una hora ese gigante cansancio de vivir sobre sí mismo, de mantenerse a pulso sobre la existencia, parecido al *odium professionis* que acomete a los monjes en los cenobios. Es como si al alma se le fatigasen los músculos y ambicionase reposar sobre algo que no sea ella misma, abandonarse como una carga personal al borde del camino. No hay remedio, hay que seguir ruta adelante, hay que seguir siendo el que se es...Pero sí, un remedio existe, solo uno para que el alma descanse: un amor ferviente a otra alma.”¹⁶⁸

La dimensión amorosa condensa, por tanto, las dimensiones que la vida posee como género literario: es creación poética de futuro y hace que el personaje de nuestra novela viva en una compañía que le constituye. Las otras personas con las que convivimos, desde el amor o desde la amistad, ya no son mera circunstancia sino que se convierten también en proyecto de vida en común.

Y, desde esta perspectiva temporal del amor, podemos establecer como primera conclusión a este apartado que el análisis de la vida como género literario nos ha permitido una ampliación del sentido de la misma. Tanto desde su significado poético-creativo como desde la necesidad de dotarla de un argumento, desde la soledad y en compañía, hemos entendido que somos el personaje que elegimos.

La obligación ético-estética de crear una vida elegante viene impuesta fundamentalmente por nuestra condición temporal. Este enfoque de la vida como poesía y como novela nos ha permitido corroborar que el futuro es el tiempo vital que, asumiendo su pasado, define la trayectoria del

¹⁶⁷ ORTEGA, J., *El Espectador II*, en *Obras Completas II*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 144.

¹⁶⁸ ORTEGA, J., *El Espectador V*, en *Obras Completas II*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 470.

personaje que vamos siendo. El tiempo es así nuestra dimensión vital vivida, viviéndose y por vivir.

E4) Caballeros andantes, vagabundos, viajeros por tierras de Castilla y Andalucía o viajeros del tiempo.

Una vez tratado el tiempo poético y narrativo en la razón vital, hemos considerado interesante incluir en este apartado sobre la vida como género literario, con sus metáforas del tiempo, el análisis que el propio Ortega hace de los géneros literarios. Pasamos así a analizar los textos de Ortega como lector, como hermeneuta y analista crítico de los clásicos y de las novedades de su tiempo, con las que ejerció en muchos casos la labor de difusor, desde el periódico o desde la Revista de Occidente.

Las referencias a escritores son abundantes en la obra orteguiana y actúan a su vez como estímulo para una nueva lectura de obras ya consagradas y para entender el verdadero diálogo de Ortega con sus contemporáneos. Cervantes o Shakespeare se convierten en personajes de los textos orteguianos, y junto con ellos Azorín, Baroja, Antonio Machado o los nuevos poetas del 27, Jorge Guillén, García Lorca, Alberti o Salinas, que encontraron en la Revista de Occidente su carta de presentación y un medio de difusión para la cultura española. Sirva como muestra que *El Romancero Gitano* se publicó por primera vez en la editorial de dicha revista.

En nuestro estudio, vamos a centrar el análisis que realiza Ortega tan solo de algunos autores clave tomando como referencia la temporalidad. El primer encuentro literario ineludible será Cervantes en *El Quijote* con la metáfora del caballero andante que inicia su aventura vital, luchando contra el tiempo. El vagabundo como héroe elegido por Baroja, metáfora de una vida sin costumbres, nos situará en el futuro como tiempo literario. La obra de Azorín, metáfora del pasado vital, llevará a Ortega a escribir algunas de sus más hermosas páginas sobre el tiempo. Y por último, viajaremos en el tren del tiempo con la poesía de Antonio Machado.

En *Ideas sobre Pío Baroja*, nos confiesa Ortega cuáles son aquellos libros que realmente le interesan, aquellos que por encima de su estimación social o su valor del momento tienen para él un significado vital:

“Y en todo hombre o mujer que encontramos, en todo libro que leemos, sólo nos interesa conocer cuál será el resultado de su balance vital. Si no lo han hecho - como suele ocurrir-, podrá la conveniencia social llevarnos a fingirles respeto, pero nuestra recóndita estimación se retira de ellos. Quien no se ha puesto a sí mismo en claro frente a estas cuestiones últimas, quien no ha tomado una actitud definida ante ellas, no nos

interesa.”¹⁶⁹

Desde esta perspectiva encontramos a lo largo de la obra orteguiana una estimativa de las lecturas de Ortega junto con precisas claves sobre crítica literaria que todavía continúan vigentes. La crítica literaria debe agrandar las posibilidades de la obra leída, de entusiasmar a otros potenciales lectores que la enriquecen con nuevas miradas:

“Cada día me interesa menos sentenciar: a ser juez de las cosas, voy prefiriendo ser su amante.

Veo en la crítica un fervoroso esfuerzo para potenciar la obra elegida. Todo lo contrario que hace Sainte-Beuve cuando nos lleva de la obra al autor, y luego pulveriza a éste en una llovizna de anécdotas. La crítica no es biografía ni se justifica como labor independiente, si no se propone completar la obra. Esto quiere decir, por lo pronto, que el crítico ha de introducir en su trabajo todos aquellos utensilios sentimentales e ideológicos merced a los cuales puede el lector medio recibir la impresión más intensa y clara de la obra que sea posible. Procede orientar la crítica en un sentido afirmativo y dirigirla, más que a corregir al autor, a dotar al lector de un órgano visual más perfecto. La obra se completa completando su lectura.”¹⁷⁰

Incluso como afirma Paul Ricoeur en su obra *Tiempo y narración* la lectura tiene un último significado que podríamos incluir como uno de los motivos por los que tal vez Ortega entendió que la literatura y la filosofía de la razón vital siempre debían estar en un diálogo interminable:

“A través de la lectura, la literatura retorna a la vida, es decir, al campo del obrar y del sufrir propio de la existencia”¹⁷¹

Y una razón más para estudiar esta relación entre Ortega y la literatura es que tuvo que soportar durante toda su vida intelectual el reproche de no hacer “nada más” que literatura, de construir atractivas metáforas y ser solo secundariamente un filósofo. Ya nos hemos referido anteriormente a la defensa que hizo Ortega del uso de metáforas como instrumento de intelección puramente legítimo en la filosofía: es fuente de conocimiento, es acercamiento a la realidad; por eso la vida puede ser definida en sus metáforas.

Según Francisco José Martín, Ortega se defiende de la acusación de pseudofilósofo en *La idea de principio en Leibniz* porque ya en su exilio en Lisboa, la desilusión le impide seguir callado:

“La relación entre la literatura y la filosofía es esencial en su pensamiento y constitutiva de su mismo pensamiento. Si la literatura es “margen” de la filosofía, Ortega cruzó ese margen con inusitada frecuencia. Ello le valió que su filosofía viviera siempre bajo sospecha (de no serlo), y, de consecuencia, encontrara a menudo fuertes

¹⁶⁹ ORTEGA, J., *El Espectador I*, en *Obras completas II*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 75.

¹⁷⁰ ORTEGA, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 83.

¹⁷¹ RICOEUR, P., *Tiempo y narración III*, México D. F., Siglo veintiuno, 2003, pág. 780.

resistencias para ser aceptada en el club exclusivo- que no patria noble- del pensamiento puro. En aquella mirada del exilio, acaso un tanto desilusionado, sin duda desengañado y con el orgullo herido, vio Ortega que la literatura, esa literatura que él había querido hacer sin dejar por ello de ser también filosofía, iba a constituir para la conciencia perversa del canon, otra modalidad de su exilio.”¹⁷²

Ya desde su primera obra, *Meditaciones del Quijote*, Ortega muestra esa inexorable unión entre filosofía y literatura. Los primeros y decisivos pasos de la razón vital van de la mano de una reflexión sobre el quijotismo de Cervantes en *El Quijote*. La importancia de esta obra y su relación con nuestro tema, la temporalidad, nos obliga a dedicarle especial atención a estas primeras meditaciones orteguianas.

Al hilo de esta salvación de Cervantes, nuestro escritor profundo y pobre, aparecerán otras salvaciones a las que Ortega dedica en estos primeros años algunas de las mejores páginas de la serie *El Espectador*. Así leeremos con Ortega, y desde la perspectiva del tiempo, a Azorín y a Baroja.

Nuestro pasado literario, que en Cervantes alcanza su más alta perfección, es todavía fuente de posibilidades futuras. El pasado más cercano, casi presente, de los escritores de la Generación del 98 abre asimismo nuevos horizontes para avanzar superándolo.

Asistimos en las *Meditaciones del Quijote* a la formación de los presupuestos básicos de la filosofía orteguiana posterior. Es la puesta en marcha de la razón vital como método y base de la gestación de esta nueva propuesta que Ortega ofrece al pensamiento filosófico español y europeo. Así, podemos afirmar que en las *Meditaciones del Quijote* ya está presente la idea de la vida como realidad radical y su carácter esencialmente circunstancial. Y la vida es esencialmente temporal; o dicho de otra forma, el tiempo es una realidad vivida.

En esta tarea de salvación, Ortega encuentra en el estilo de Cervantes una plenitud que todavía puede ofrecernos posibilidades para un experimento de nueva España. Si somos capaces de entender el estilo de Cervantes, tendremos ganado mucho en este proyecto nacional que Ortega se impone como imperativo filosófico y que ofrece a su generación.

Meditaciones del Quijote es una apuesta por un futuro español que nos permitirá ofrecer a Europa una visión española del mundo, porque sólo así seremos plenamente europeos. Una de las claves la encuentra Ortega en la profundidad del estilo de Cervantes, todavía por desarrollar.

Desde la tierra de nadie que ha sido la filosofía española podemos entender por qué Ortega en su libro fundacional, vuelve a un escritor del pasado y a su gran obra: Cervantes y *El Quijote*. No tenemos una historia de la filosofía nacional, pero tenemos al pensador más profundo, Cervantes. Su figura aparece como tabla de salvación en medio del naufragio cultural de la vida española:

¹⁷² MARTÍN, F.J., *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Manuel Garrido, Nelson Orringer y otros (coords), Madrid, Cátedra, 2009, pág. 358-359.

“Aquel español “profundo y pobre”, de corazón dolorido y sonrisa irónica, había planteado en su obra la simiente de un pensamiento grávido de futuro. Pero, al parecer, nadie o casi nadie se había dado cuenta de ello. Y ya era sazón de hacerlo fructificar....Ortega sale al encuentro de Cervantes en el camino por encontrarse a sí mismo, en su vocación y en su misión, como gustaba decir”¹⁷³ .

En el pensamiento pretérito de Cervantes, todavía hay posibilidades no actualizadas. Podemos, desde ese pasado aún vivo, proyectar una España futura y salvar el presente. Debemos aclarar que en la reflexión orteguiana hay que distinguir tres puntos de estudio diferentes: Cervantes, Don Quijote y El Quijote. Y lo más paradójico es que en estas meditaciones sobre El Quijote, éste aparezca más latente que explícitamente tratado, Ortega nos va llevando por él a propósito de otros temas. Su prosa, poética en muchos casos, de una profundidad filosófica sugerida, nos hace olvidar a veces el tema del Quijote. Pero si lo leemos con atención, cada imagen, cada teoría formulada, nos lleva finalmente a ese “bosque ideal” que es El Quijote.

En el Prólogo de las *Meditaciones del Quijote* ya nos anuncia Ortega su delimitación temática: no se va a tratar el quijotismo del personaje sino el quijotismo del libro para poder llegar al estilo cervantino. Y para delimitar claramente la intención de sus meditaciones nos propone Ortega:

“Conviene, pues, que, haciendo un esfuerzo, distraigamos la vista de Don Quijote, y vertiéndola sobre el resto de la obra ganemos en su vasta superficie una visión más amplia y clara del estilo cervantino, de quien es el hidalgo manchego sólo una condensación particular. Este es para mí el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el del Quijote. Y no el de Cervantes en los baños de Argel, no en su vida, sino en su obra. Para eludir esta desviación biográfica y erudita, prefiero el título quijotismo a cervantismo”¹⁷⁴.

La circunstancia española tiene que volver la vista al estilo de Cervantes, a su forma de interpretar el mundo, así podrá salvarse del naufragio inminente en que se encuentra. Pero la profundidad de Cervantes sólo se asoma esquivada en su obra, y esa es la virtud de lo latente. Una latencia que lleva tres siglos sin que nadie haya sido capaz de hacerla patente. Por eso cree Ortega que ha llegado el momento de que reverbere en sus infinitas posibilidades.

La España futura no será posible sin ser europea, no como imitación, sino como una nueva visión dentro de Europa. De nuevo hay que volver la vista al pasado cervantino en el que España era inseparable de Europa, estaba integrada en ella. Estas serían las razones por las que Ortega nos hace una llamada a entender las posibilidades aún no actualizadas de la obra cervantina:

“¡Cervantes- un paciente hidalgo que escribió un libro- , se halla sentado en los

¹⁷³ CERREZO GALÁN, P. ,”Cervantes, el español profundo y pobre”, en *Revista de Occidente*, 288 (2005), pág. 10-11

¹⁷⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 87.

elíseos prados hace tres siglos, y aguarda, repartiendo en derredor melancólicas miradas, a que le nazca un nieto capaz de entenderle!”¹⁷⁵

Ortega encuentra así en el estilo de Cervantes una plenitud pasada que aún está viva. Las claves que Cervantes nos ofrece son, en primer lugar la posibilidad que nos presenta en *El Quijote* de unir idealidad y materialidad. La nueva cultura española debe ser eficaz, capaz de entender su circunstancia y sobrevivir al naufragio en que se haya inmersa. Pero no debe perder la ilusión por los proyectos futuros que desde esta regeneración podrá conseguir. La llamada de Ortega a su generación es una invitación a no vivir alucinados, pero tampoco desilusionados con el futuro. Aquí encontraríamos que el quijotismo de Cervantes en *El Quijote* es la metáfora vital de la ilusión y una demostración de que esta ilusión si no es razonada y no entiende su tiempo, cae en la alucinación, y acaso el ridículo.

Milan Kundera, en *El arte de la novela* lleva a cabo una lectura de *El Quijote*, que en este aspecto nos va a acompañar en nuestra reflexión, en la que considera a Cervantes, y no solo a Descartes, el fundador de la Edad Moderna. Don Quijote empieza su aventura con una ilusión inigualable y, sin saberlo, inicia una nueva época:

“Cuando Dios abandona lentamente el lugar desde donde había dirigido el universo y su orden de valores, separado el bien y el mal y dado un sentido a cada cosa, Don Quijote salió de su casa y ya no estuvo en condiciones de reconocer el mundo. Éste, en ausencia de juez supremo, se mostró de pronto con una dudosa ambigüedad; la única verdad divina se descompuso en cientos de verdades relativas que los hombres se repartieron. De este modo nació el mundo de la Edad Moderna y con él la novela, su imagen y modelo.”¹⁷⁶

En esta misma línea, ya Ortega en las *Meditaciones del Quijote* reconoce en la novela de Cervantes, no solo su valor fundador, sino la manera moderna de entender la realidad que hay latente en *El Quijote*. De manera que *El Quijote* no solo es, cronológicamente, la primera novela, sino que encierra en sí misma la esencia de lo que en adelante va a constituir este género literario:

“Al resbalar la mirada por las viejas páginas encuentra un tono de modernidad que aproxima certeramente el libro venerable a nuestros corazones: lo sentimos de nuestra más profunda sensibilidad, por lo menos, tan cerca como a Balzac, Dickens, Flaubert, Dostoyewsky, labradores de la novela contemporánea.”¹⁷⁷

En segundo lugar, por tanto, Cervantes nos ofrece en *El Quijote* un admirable juego de perspectivas en el que todos los personajes tienen algo que decir, ofrecen posibles visiones de la realidad que pueden ser integradas. La realidad se amplía y se enriquece con los personajes de *El*

¹⁷⁵ Ibídem, pág. 88.

¹⁷⁶ KUNDERA M., *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 2007, pág.16.

¹⁷⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 179.

Quijote como metáfora de tantas vidas posibles. Este perspectivismo que Ortega plantea ya desde *Meditaciones del Quijote* es, siguiendo de nuevo a M. Kundera, la sabiduría que encierra la lectura del Quijote:

“Comprender con Cervantes el mundo como ambigüedad, tener que afrontar no una única verdad absoluta, sino un montón de verdades relativas que se contradicen (verdades incorporadas a los egos imaginarios llamados personajes), poseer como única certeza la sabiduría de lo incierto, exige una fuerza igualmente notable.”¹⁷⁸

Este sería otro de los mensajes cervantinos que la sociedad española debería tener en cuenta en su futuro, la posibilidad de integrar todas las perspectivas en su realidad.

En tercer lugar, Ortega considera que el futuro español debe ser europeo. No se trata de imitar a Europa sino de poder ofrecerle la visión española del mundo y así ser europeos con pleno derecho. No es de extrañar que Ortega vuelva la vista a Cervantes, porque él vivió un tiempo en el que España estaba inexorablemente unida a Europa.

Ortega programó continuar *Meditaciones del Quijote* con otras dos meditaciones sobre Cervantes. Una de ellas trataría sobre el alcionismo de Cervantes. El mito del alción alude a la serenidad que llega tras la tormenta y que anuncia una nueva vida. Esta serenidad reflexiva es la que une a Cervantes y Ortega, su sinfronismo, y que podemos seguir considerándola una propuesta de futuro para la realidad española. El análisis de Cervantes va, por tanto, más allá de una simple interpretación de los textos, es una potencialidad que Ortega consideró esencial en el futuro español. Encontramos así una lectura del tiempo vista desde la realidad española. España como metáfora de un tiempo que ya debe ser superado y como esperanza, todavía, de Europa, metáfora de un futuro español.

Junto con esta lectura cervantina que lleva a cabo Ortega, hay una razón más por la que debemos dedicar un amplio tratamiento a *Meditaciones del Quijote* y el tema que nos ocupa, la vida como género literario. Se trata del estudio sobre el tiempo en los géneros literarios llevada a cabo por Ortega en la Meditación primera de dicha obra. Esta reflexión nos llevará a profundizar en el tema de la novela y la temporalidad implícita en ella y en la épica. El estudio sobre los géneros literarios y su evolución se basa en establecer la diferencia entre ellos desde el punto de vista de las estructuras temporales a que se refieren. Esta meditación primera se titula *Breve tratado sobre la novela*. A pesar de dedicarle este título años más tarde, de una forma un tanto irónica, Ortega se confiesa inexperto en novelas:

“Aunque soy bastante indocto en materia de novelas, me ha ocurrido más de una vez ponerme a meditar sobre la anatomía y fisiología de estos cuerpos imaginarios que

¹⁷⁸ KUNDERA M., *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 2007, pág. 17.

han constituido la fauna poética más característica de los últimos cien años.”¹⁷⁹

En el contexto de *Meditaciones del Quijote* es necesaria una reflexión ya que Ortega parte del supuesto de que *El Quijote* es la primera obra que podemos considerar una novela. Inicia una nueva forma literaria del lenguaje escrito en la que la temporalidad de sus personajes y el sentido de la realidad adquieren una nueva expresión.

La primera cuestión general que hay que abordar es la delimitación de los géneros literarios. Benedetto Croce había planteado una crítica al intento de clasificar una obra literaria en un género concreto. Desde este punto de vista, cualquier obra artística es única e inclasificable. Los géneros serían abstracciones arbitrarias que nos hacen olvidar la esencia interna de cada obra y quedarnos solamente en lo externo. Frente a esta tesis de Croce que niega la clasificación de las obras literarias en géneros rígidos a los que el crítico pretende que se adapten, Ortega nos plantea una teoría de los géneros. En todo género literario hay una forma y un contenido o fondo material. Ambos son inseparables, no hay una forma preexistente que deba llenarse de contenido y ajustarse de manera estricta a ella:

“La forma y el fondo son inseparables y el fondo poético fluye libérrimamente sin que quepa imponerle normas abstractas.

Pero, no obstante, hay que distinguir entre forma y fondo: no son una misma cosa. Flaubert decía: la forma sale del fondo como el calor del fuego. La metáfora es exacta. Más exacto aún sería decir que la forma es el órgano y el fondo la función que lo va creando.”¹⁸⁰

De esta manera, lo que delimita un género es el fondo que al necesitar una forma la crea desde él. Se trata, por tanto de analizar cómo se genera una obra partiendo de su fondo que en un principio sólo es una tendencia y que con la forma que reclama constituye un organismo. Los géneros literarios no son un conjunto intemporal de normas al que el artista de cualquier época deba ajustarse. Al ser el contenido del arte un fondo humano, los géneros literarios tienen también una condición histórica. Como señala J. L. Villacañas:

“Ortega completa este aristotelismo estético de los géneros con dos tesis. La primera es una tesis humanista. El fondo, las diferentes materias del arte, son otras tantas variaciones de lo humano, refracciones del ser del hombre. La segunda es una tesis de filosofía de la historia. Cada época consiste en expresar la pluralidad humana de una manera y en preferir, por tanto, un género sobre otro”¹⁸¹.

El contenido último del arte siempre es el hombre. Encontramos así el eje referencial de la vida

¹⁷⁹ ORTEGA, J., “Ideas sobre la novela” en *Obras completas III*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 387. Este texto orteguiano lo trataremos con más profundidad en la exposición de la polémica que sobre el futuro de la novela mantuvieron Ortega y Baroja.

¹⁸⁰ ORTEGA, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág., 181.

¹⁸¹ VILLACAÑAS, J. L., “Introducción” a *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pág. 126.

como realidad en la que radican las formas artísticas. La vida humana en sus posibilidades se actualiza en distintos géneros. Y la vida siempre está en una circunstancia histórica determinada, por eso cada época tiene un género favorito que responde a las inquietudes de las vidas que crean el arte y de las que lo disfrutan.

Esta vinculación entre el arte y lo humano será analizada de una forma un tanto distinta en *La deshumanización del arte* de 1925. En este ensayo Ortega explica la impopularidad a la que esencialmente se enfrenta el arte nuevo. Este arte intenta despojarse del aspecto humano. Por eso en él no aparecen elementos con los que podamos convivir al contemplarlo y de ahí su incompreensión por las masas. Sin embargo, el verdadero goce estético debe ser ante la belleza pura desvinculada de lo humano:

“Es un síntoma de pulcritud mental querer que las fronteras entre las cosas estén bien demarcadas. Vida es una cosa, poesía es otra - piensan, o al menos sienten. No las mezclamos. El poeta empieza donde el hombre acaba. El destino de éste es vivir su itinerario humano; la misión de aquél es inventar lo que no existe”¹⁸².

El arte nuevo, deshumanizando su contenido, es capaz de una estilización que se aparta de la interpretación tradicional de las realidades y le quita patetismo a la creación artística. Esta caracterización del arte joven que hace Ortega en *La deshumanización del arte* puede parecernos en principio contradictoria con la tesis humanista de *Meditaciones del Quijote*. Sin embargo, tal vez Ortega en *La deshumanización del arte* muestra el rumbo que está adquiriendo la nueva sensibilidad estética desde el punto de vista de las obras pictóricas, en las que quizá es posible eliminar el elemento humanizador. Más difícil es concebir un decir poético sin una subjetividad viviente que recrea la vida. Pero donde no podemos entender una ausencia de lo humano, de unos personajes que se enfrentan a un quehacer vital, es en la novela.

Ortega inicia su reflexión sobre los géneros literarios en *Meditaciones del Quijote* partiendo de la constatación de que el género preferido en el siglo XIX era la novela. Desde esta preferencia del género novela, realiza un análisis de la evolución de la épica, los libros de caballerías y las novelas. Una vez delimitados estos géneros, podremos quizá entender el significado del estilo de Cervantes en *El Quijote*, que es la salvación fundamental que se propone Ortega en esta obra.

El fondo radical que diferencia a la épica de la novela es su distinta temporalidad subyacente, ya que la épica y la novela son metáforas en sí mismas de dos tiempos literarios, el pasado y el presente vividos. Los personajes épicos y los novelescos viven el tiempo de una manera diferente, o tal vez podríamos hablar de dos conceptos diferentes de lo temporal y de sus posibilidades. Las implicaciones de esta temporalidad diversa afectan no sólo a las vidas en ellas referidas sino también al concepto de realidad en que se instalan y a la manera en que el lenguaje las dice. Incluso esta

¹⁸² ORTEGA, J., “La deshumanización del arte” en *Obras completas III*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 371.

diferente relación con el tiempo afecta al sentido de la vida humana ya que, como hemos visto, la condición temporal es constitutiva de la relación ejecutiva del hombre con su circunstancia.

El análisis del tiempo desde la épica nos lleva un concepto del pasado diferente al que hemos estado analizando en relación a la vida, la privada de cada cual, y la social:

“El tema de la épica es el pasado como tal pasado: háblasen en ella de un mundo que fue y concluyó, de una edad mítica cuya antigüedad no es del mismo modo un pretérito como lo es cualquier tiempo histórico remoto. Ciertamente que la piedad local fue tendiendo unos hilos tenues entre los hombres y los dioses homéricos y los ciudadanos del presente; pero esta red de tradiciones genealógicas no logra hacer viable la distancia absoluta que existe entre el ayer mítico y el hoy real”¹⁸³

El tiempo pasado que nos narra la épica es un ayer absoluto, ideal, primigenio y originario. Es un pasado, por tanto, cerrado; ocurrió quizá antes del tiempo o en un tiempo originario que no es el de la vida humana. En este sentido es un pasado indefinido y no histórico. Las vidas de los dioses, los héroes, acaso semidioses transcurren en un paradójico tiempo sin tiempo. Por eso no podemos convivir con ellos, porque son personajes únicos, irrepetibles que no pueden vivir en nuestra estructura temporal. Cuando los rapsodas cantaban los poemas míticos no hablaban en realidad de nuestra historia, por eso repiten incesantemente, sin variación posible ni interpretación. Si haciendo historia nos remontamos a nuestro pasado humano llegamos acaso a los hombres de las cavernas que ya se enfrentaron a la radical inseguridad de la existencia, pero no a Ulises o Penélope.

“El pasado épico no es nuestro pasado. Nuestro pasado no repugna que lo consideremos como habiendo sido presente alguna vez. Más el pasado épico huye de todo presente, y cuando queremos con la reminiscencia llegarnos hasta él, se aleja de nosotros galopando como los caballos de Diomedes, y mantiene una eterna, idéntica distancia. No es, no, el pasado del recuerdo, sino un pasado ideal.”¹⁸⁴

La relación con el pasado, tanto el personal como nuestra historia, es posible gracias a que la memoria lo hace virtualmente presente. Podemos reconocernos hoy en quien fuimos ayer o entender la vida de nuestros antepasados en el tiempo. Desde esa relación entre nuestro yo pasado y el actual podemos imaginar un yo futuro. Pero la vida de los personajes épicos no constituye el ámbito de nuestros recuerdos, no podemos traerla a nuestro presente porque hay una distancia temporal absoluta entre ellos y nosotros.

La vida humana sometida al paso del tiempo nos lleva irremediablemente a envejecer, tenemos los días contados. El recuerdo trae presente un tiempo en que todavía no había pasado y podemos comparar esa distancia y diferencia. Pero los objetos épicos no envejecen, mantienen intacta una

¹⁸³ ORTEGA, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 189.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pág. 189.

juventud que siempre será la misma. Por eso nos dice Ortega que Aquiles está a igual distancia de nosotros que de Platón, porque el tiempo de Platón es el nuestro y entendemos la posibilidad de incluirlo en la historia de nuestro pensamiento.

Tenemos así dos tipos de pasado, el pasado épico es la metáfora de un ayer absoluto, representado en las vidas de Ulises o Penélope que, de haber sido temporales, no podrían haber vivido esas aventuras, incluso ni siquiera vivieron puesto que no están afectados por la historicidad. El pasado de los protagonistas de la épica es ajeno a la memoria y al recuerdo de lo que fue presente alguna vez. Este pasado del recuerdo forma parte de la realidad vital de los héroes cotidianos que somos cada uno de nosotros en nuestra dimensión temporal y en nuestra memoria subjetiva. Por tanto sólo el pasado del recuerdo tiene aún alguna posibilidad vital, el épico ya acabó cuando empezó y se mantendrá eternamente igual, sin proyección futura.

El fondo del pasado ideal como materia de la épica reclama una forma en la que expresarse para ser un género literario. Esta forma en la que poéticamente se realiza el pasado absoluto es el arcaísmo. El tiempo de la épica necesita otro lenguaje en el que expresarse, que marque esa distancia temporal entre su pasado y el nuestro. El mito necesita una forma de decir que no esté contaminada por la temporalidad humana y que nos remita a lo primario en el orden del tiempo. Su lenguaje sería así un decir originario en el que las palabras tienen el poder de fundar la realidad.

Por eso la forma del arcaísmo utiliza frases solemnes, hieratizadas en una gramática que se remonta al principio de los tiempos. Así consigue el poeta épico transportarnos al pasado absoluto del origen, antes del tiempo y en cierto modo nos saca de la realidad habitual. Esto es lo que consigue Homero con sus hexámetros, contarnos las cosas como realmente todo el mundo sabe que sucedieron. Homero, por tanto, no inventa una realidad, solamente la narra como fueron sus principios y sus causas, sin necesidad de introducir ninguna innovación porque es una realidad ya acabada.

El tiempo épico y su expresión nos lleva así al problema de la realidad que recorre *Meditaciones del Quijote*. Ortega nos plantea la distancia entre dos mundos comunicables, el épico y el nuestro, circunstancial y temporal:

“Del orbe épico al que nos rodea no había comunicación, compuerta ni resquicio. Toda esta vida nuestra con su hoy y con su ayer pertenece a una segunda etapa de la vida cósmica. Formamos parte de una realidad sucedánea y decaída: los hombres que nos rodean no lo son en el mismo sentido que Ulises o Héctor. Hasta tal punto que no sabemos bien si Ulises o Héctor son hombres o dioses”¹⁸⁵.

La poesía épica es la forma en que se expresa el modo de ser de la época mítica. Esta época es de una realidad superior a la nuestra porque es fundante, una fuente viva de realidad. Esta es la razón por la que no puede haber una conexión temporal entre ambos mundos. Tampoco la esencia de sus

¹⁸⁵ ORTEGA, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 192.

habitantes es la misma. Los personajes épicos, metáforas de una humanidad casi divina en cuanto a su tiempo, no envejecen; pero la vida nuestra está afectada radicalmente por la finitud, nos vamos haciendo de tiempo, un tiempo que nos pasa y que pasando, nos realiza.

Para entender la diferencia entre la vida épica y la vida circunstancial, Ortega nos propone dos ejemplos: Helena y Madame Bovary. Con ello entramos de lleno en el tiempo de la novela. Helena, como todos los personajes épicos, es única. No podemos reconocerla en ninguna mujer real ni debemos entenderla como un prototipo de belleza ni como tipo ideal de una mujer que huye con su amante y desencadena tragedias. Helena, por ser única, es irrepetible, pertenece a un pasado ideal que por ser de otra realidad, no podrá ya repetirse.

Pero Emma Bovary es el prototipo de “una provinciana practicante del adulterio” que podemos reconocer en mujeres reales. Este es el mérito de Flaubert, que hubiera sido un fracaso en Homero si Helena nos pareciera posible en la realidad. Hubo, hay y habrá Emmas Bovary, pero sólo una Helena.

Desde esta contraposición entre los personajes y su manera de representar dos concepciones del tiempo, llegamos a la diferencia entre épica y novela:

“Si el tema de este (el género épico) es el pasado, como tal pasado, el de la novela es la actualidad como tal actualidad. Si las figuras épicas son inventadas, si son naturalezas únicas e incomparables, que por sí mismas tienen valor poético, los personajes de la novela son típicos y extrapoéticos; tómanse, no del mito que es ya una atmósfera estética y creadora, sino de la calle, del contorno real vivido por el autor y por el lector.”¹⁸⁶

La diferencia entre la épica y la novela es así una diferencia radicalmente temporal: el fondo de la épica es el pasado ideal y el de la novela la actualidad, el presente. Los personajes míticos son creados, por tanto originales y originarios. De ahí que no podamos comunicarnos con ellos ni vivir imaginariamente sus vidas.

Pero los habitantes de las novelas podrían ser reales, podríamos reconocerlos en nuestra vida. Y sus vidas tienen la temporalidad como ingrediente esencial. En la trama de su existencia pueden aparecer ingredientes biográficos del autor o de cualquier otra persona. Y los lectores podemos encontrar paralelismos entre la vida de los personajes y la nuestra. Tan cerca está la novela de la realidad, que a veces los novelistas se ven obligados a advertir que cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia.

Esta identificación virtual radica en el hecho de que nuestra vida, como la de los personajes de las novelas, tiene un carácter argumental. Somos un metafórico relato que vamos construyendo desde un pasado propio y orientado a un futuro. El novelista puede jugar con el tiempo y presentarnos el futuro al comienzo de la novela y desde ahí transportarnos aleatoriamente del pasado al presente. Pero

¹⁸⁶ ORTEGA, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 199.

acaso es en eso en lo que consiste nuestra futurición esencial, en vivir proyectados a lo que todavía no es desde la realidad pasada y presente.

Pero, al ser los personajes de la novela tipos humanos cuyas vidas podríamos haber vivido, esto nos da la posibilidad de seguir imaginándonos su vida futura más allá del final propuesto por el autor. La vida de los personajes de la novela es, como la vida humana, posibilidad. Cuando comenzamos la primera página de una novela, en nuestra imaginación caben posibilidades futuras, que aunque no sean las que el autor finalmente nos describa, la circunstancia del personaje tal vez nos invita a otra proyección:

“La novela sondea el tiempo: el inalcanzable momento pasado con Marcel Proust; el inalcanzable momento presente con James Joyce. Se interroga con Thomas Mann sobre el papel de los mitos que, llegados del fondo de los tiempos teledirigen nuestros pasos.
«187

Julián Marías nos invita a pensar el verdadero valor de la novela como cruce temporal de la vida de los personajes y el tiempo de los lectores. Leer novelas permite ensanchar las vivencias personales al entablar relaciones con los personajes del relato en el que estamos inmersos. Esta lectura nos sitúa, además, en una nueva posición ante el tiempo. Nuestro tiempo personal convive asimismo con el de los personajes de ficción de manera que nos permite incluso entender cómo se despliega el tiempo a lo largo de toda una vida, aunque no sea la nuestra. Leer es, por tanto, una ganancia temporal:

“La narración en su sentido más lato es un instrumento que nos permite enriquecer fabulosamente la vida, que sin ella sería de increíble simplicidad y pobreza. De ahí la perenne torpeza del utilitarismo, la miopía de los moralistas de vía estrecha, siempre obsesos con su enemiga la ficción. Son gentes que se creen que se pierde el tiempo leyendo novelas o yendo al cine; cuando es precisamente el tiempo lo que se gana, tiempo condensado y comprimido, centenares de años de posibles vidas, mágicamente resumidos en las páginas o en las pantallas”¹⁸⁸.

Queda claro, por tanto, la diferencia entre la novela de la vida cotidiana y la épica y la independencia entre ambas basada en una diferencia temporal. Pero no olvidemos que todos los caminos en *Meditaciones del Quijote* nos llevan a Cervantes y sus posibilidades. Por eso es el momento de iniciar la reflexión sobre los libros de caballerías y finalmente entender por qué Cervantes es el creador del género novela. La introducción de la temporalidad humana en la creación literaria tiene lugar en la novela. Y es Cervantes el que descubre esta realidad, el tiempo novelesco que avanza a distintos ritmos.

Ortega encuentra entre la épica y los libros de caballerías una continuidad exigida por los

¹⁸⁷ KUNDERA, M., *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, pág. 15.

¹⁸⁸ MARÍAS, J., “La imagen de la vida humana” en *Obras*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, pág. 551.

cambios en la realidad histórica:

“Cuando la visión del mundo que el mito proporciona es derrocada del imperio sobre las ánimas por su hermana enemiga la ciencia, pierde la épica su empaque religioso y toma campo a traviesa en busca de aventuras. Caballerías quiere decir aventuras: los libros de caballerías fueron el último grande retoñar del género épico.”¹⁸⁹

El tiempo en el que se expresaba el mito ya ha pasado. Cuando la explicación de la realidad ya no conserva el carácter religioso sino que intenta regirse por los principios de la ciencia, la épica tiene que buscar un nuevo espacio: el de la aventura. La aventura es el ámbito de lo posible y de la libertad. Sin embargo, como sucedía en la épica los personajes de los libros de caballerías no son las personas de la vida cotidiana. Los héroes ahora son caballeros andantes, metáforas de un nuevo tiempo literario, que viven en un ámbito fantástico, se enfrentan a hazañas sobrenaturales, vencen a gigantes y padecen encantamientos. Estas características extraordinarias de la vida de los caballeros andantes son las que enlazan este género con la épica, así como la referencia a una antigüedad ideal.

Pero, hay una diferencia fundamental con los mitos. Mientras el mito tuvo vigencia fue verdad, sin embargo el lector de los libros de caballerías duda de la realidad de lo narrado, es consciente de la ficción. Esa fue la locura de Don Quijote, tal vez el único que creyó realmente en la posibilidad de la aventura, y proyectó un futuro que ya no era posible derivar de un pasado cerrado.

El decir en el que se expresan tanto la épica como los libros de caballerías narra lo que ya pasó. Esta narración se refiere a una experiencia temporal pasada que el autor debe presentárnosla como sucesos dignos de interés. Para conseguirlo, los mitos nos cantan los sucesos extraordinarios de los dioses y los libros de caballerías inventan las aventuras. Sin embargo, al ser la actualidad el fondo de la novela, su instrumento es la descripción, siendo lo interesante ésta en sí misma más que lo descrito. Ortega nos pone el ejemplo de Sancho. En sí mismo no es un personaje atrayente; pero “nos desprenderíamos de un reino” por verlo dentro de la novela conversando con Don Quijote. Por tanto la temporalidad pasada es narrada y la actual descrita.

El análisis de los libros de caballerías lleva a Ortega al planteamiento del problema filosófico de la realidad:

“Si apretamos un poco nuestra noción vulgar de la realidad, tal vez halláramos que no consideramos real lo que efectivamente acaece; sino una cierta forma de acaecer las cosas que nos es familiar. En este vago sentido es, pues, real, no tanto lo visto como lo previsto; no tanto lo que vemos como lo que sabemos. Y si una serie de acontecimientos toma un giro imprevisto, decimos que nos parece mentira”.¹⁹⁰

La percepción cotidiana de la realidad nos acostumbra a una similitud entre los hechos pasados y

¹⁸⁹ ORTEGA, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 203.

¹⁹⁰ *Ibidem*, pág. 203.

los futuros. Solemos estar en la creencia de que la realidad siempre estará estructurada de la misma manera, que lo que vendrá será más o menos parecido a lo que hoy tenemos. Podríamos decir que hay cierto conservadurismo en la forma vulgar de entender la realidad, lo imprevisto, lo no habitual nos parece casi ilógico. Por eso tendemos a considerarlo falso, porque la costumbre nos ha habituado a la repetición. Como señala Javier San Martín:

“El gran problema del barroco español, y el Quijote es la mejor muestra de ello, es el problema de la realidad: ante la desaparición de una realidad definida por el mito y el ascenso de un mundo regido por la ciencia, depurado así de toda entidad superflua, el Barroco español en su conjunto, aunque empezando por *El Quijote*, nos dirá que la realidad es un problema, que incluso podríamos decir que es el problema del mundo nuevo”¹⁹¹

Las aventuras narradas en los libros de caballerías rompen con la realidad habitual de las gentes que los leyeron y eso es lo que las puede seguir haciéndolas interesantes aunque increíbles. Abren nuevas posibilidades de realidad, son capaces de ilusionar al lector y embarcarlo, durante el tiempo de la lectura, en maravillosas aventuras, en futuros plenos de vida. Cada vez que alguien se adentra en un libro de aventuras, empieza metafóricamente otra vez el mundo, y con este comienzo, el tiempo vuelve a ser otro futuro posible, el de las páginas aún por leer que el lector irá anticipando, esperando a que se realicen sus esperanzas. Acaso esta es la razón por la que nos resultan aburridos los libros en los que como lectores ya sabemos lo que va a pasar. El lector de *El Quijote* representa esa continua expectación ante cuál podrá ser la nueva aventura por la que se desvivirá Don Quijote. Cervantes nos hace partícipes de la ilusión y confianza del caballero andante cuando empieza sus disparatadas empresas, para luego sufrir con él la decepción ante sus fracasos.

Esta fue quizá la razón por la que los libros de caballerías entusiasmaron a los lectores de su época, porque les permitía escapar a un mundo que no estaba regido por principios fijos e inalterables como los que empezaba a imponer la ciencia. Como señaló Antonio Machado en su discurso sobre *El Quijote*, la primera reacción que tuvo el público ante *El Quijote* fue la risa. Se convirtió en un éxito para el pueblo que se rindió ante él desde un principio, mientras que a los críticos les costó casi un siglo más reconocerlo:

“Sin el pueblo, sin la admiración del profano, lo mejor de nuestra literatura: el romancero, *La Celestina*, el teatro, la novela picaresca, la obra de nuestros románticos, se hubieran perdido para siempre. [A lápiz] Así aconteció con el *Quijote*. El pueblo amó este libro // desde que salió a luz; la crítica comenzó a comprenderlo en el siglo XVIII y

¹⁹¹ SAN MARTÍN, J., “Ortega, Cervantes y Don Quijote” en Fernando H. Llano y Alfonso Castro Sanz (eds), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pág. 215.

le hizo plena justicia en el siglo XIX.”¹⁹²

Los caballeros andantes viven en un pasado en el que lo actualmente imposible todavía era posible. Mientras vivimos dentro del relato de aventuras, todavía cabe lo imprevisto, lo nuevo. Sin embargo, como vimos en el apartado referido al futuro, lanzarnos a la aventura sin tener en cuenta las posibilidades reales nos lleva a la alucinación.

Es aquí donde podemos finalmente entender el significado y trascendencia de la obra de Cervantes y sus implicaciones filosóficas, tanto a nivel metafísico, como político. Porque en *El Quijote* está descrita la voluntad de aventura de Don Quijote, su deseo de vivir de una forma no habitual. Pero también está el fracaso de una aventura irreflexiva que no sabe cuál es su circunstancia real, cuál es su tiempo. No es que Cervantes se ría de Don Quijote, sino que nos ha mostrado lo ilusorio de la voluntad sin razón. Don Quijote es, así, metáfora de una vida que confunde su propio tiempo. Si bien cada uno de nosotros somos creadores de un íntimo tiempo vital, no podemos proyectarnos más que desde nuestra circunstancia real y concreta, no en las que ya pasaron. Lanzarse a deshacer entuertos en la época de la nueva ciencia, del nuevo despertar de la razón, ya es una empresa anacrónica.

Por eso es Cervantes el creador de un nuevo género literario, la novela. La novedad es que lo ilusorio que dominaba el mito y los libros de caballerías pasa a un segundo plano y adquiere primacía la realidad actual:

“Es pues la mayor ampliación estética que cabe pensar”¹⁹³.

La voluntad poética de Don Quijote, está contrarrestada en la obra no sólo por sus fracasos, sino porque los personajes que le acompañan son ya como nosotros, sus vidas no son extraordinarias, son venteros, curas, barberos, mesoneros. Y ya no hay castillos sino ventas manchegas, ni caballos alados, sino un flaco y torpe Rocinante. Entre el mundo de la aventura y la realidad circunstancial está Don Quijote, “la arista en que ambos mundos se cortan formando un bisel”. Cervantes está así a la altura de su tiempo, cuando en el Renacimiento, con la nueva ciencia, cambia el concepto de realidad y ya lo épico resulta ilusorio.

Frente a la forma ingenua de vivir lo imaginario que era posible en la épica, la novela ahora lo entiende de forma oblicua. Está presente en ella, pero ya es posible que fracase. Y, si triunfa, será porque hay unas realidades objetivas que se lo permiten. Así consigue Cervantes que lo ideal y lo real se comuniquen en la novela. *El Quijote* parodia los libros de caballerías, pero están en él. Nos muestra que su tiempo ya ha pasado, pero no olvida su voluntad de aventura, sólo que ahora ya en un presente que conoce los límites de lo ideal.

¹⁹² MACHADO, A, *Discurso sobre el Quijote*, manuscrito publicado, en edición no venal, en la Colección 22 de Febrero, de Santander: Antonio Machado, *Discurso sobre el Quijote (y otros escritos inéditos)*, edición de Jordi Doménech, Santander, Colección 22 de Febrero, 2010

¹⁹³ ORTEGA, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 212.

“De suerte que, hablando con rigor, la realidad no se hace poética ni entra en la obra de arte, sino sólo aquel gesto o movimiento suyo que reabsorbe lo ideal”.¹⁹⁴

Esta convivencia entre ideales y realismo que logra Cervantes en *El Quijote* es esa plenitud que Ortega reclama desde *Meditaciones del Quijote*. Es esta la clave cervantina que debemos recuperar para salvar la circunstancia española. Desde la reflexión filosófica debemos entender nuestro presente real, reabsorbiendo el pasado y proponer ideales futuros propuestos por esa circunstancia presente y pasada.

Con estas líneas consideramos que queda plenamente justificada la necesidad de dedicarle nuevamente un amplio tratamiento a las *Meditaciones del Quijote*. Por un lado, desde la perspectiva de la relación entre la filosofía y la literatura en Ortega nos ha permitido mostrar las posibilidades de esta relación en cuanto a su significación en la metafísica de la razón vital. Y, en un segundo lugar, la lectura orteguiana del quijotismo de Cervantes en *El Quijote*, desde la metáfora del caballero andante, nos ha transmitido un mensaje sobre cómo debemos entender la relación entre nuestro tiempo interior y el tiempo histórico en el que circunstancialmente vivimos: solo podemos proyectar un pasado aún posible desde nuestro presente real, pero no lanzarnos a aventuras que ya son de otro tiempo. Este mensaje, como hemos mostrado, es válido no solo para nuestros proyectos personales, sino para el futuro de España como proyecto.

Siguiendo esta perspectiva de análisis literario, nuestro siguiente estudio versará sobre Baroja y Azorín, en concreto los magníficos ensayos que Ortega les dedica en los tomos primero y segundo de *El Espectador*, centrándonos en las claves sobre el tiempo que ya podemos encontrar en estas salvaciones literarias. Apoyamos nuestra elección, no solo en estas esenciales referencias al problema vital del pasado y el futuro, sino en el interés que tuvieron para el propio Ortega. Ambos fueron amigos personales, a pesar del difícil carácter de Baroja y de algunas divergencias políticas con Azorín. Julián Marías encuentra en la preocupación por España de estos dos escritores del 98 el punto de unión con la filosofía orteguiana:

“Creo que lo decisivo es que en ambos autores, tanto Baroja como Azorín, están en su obra literaria impregnados de España, de su realidad física, de su paisaje, de sus pueblos y ciudades, de su historia.”¹⁹⁵

1914 es el año en el que Ortega se da de alta tanto en la vida política a través de conferencias, artículos de periódico, como en la filosofía española en el sentido fundador que antes hemos reflejado. Se convierte en el faro de una joven generación de intelectuales, que recogiendo la labor de los noventayochistas, se enfrenta a la crítica de su circunstancia presente y a la aventura de proponer una nueva política. Ortega se consideraba como un hermano menor de los escritores del 98, a muchos de

¹⁹⁴ *Ibidem*, pág. 217.

¹⁹⁵ MARÍAS, J. Ortega, *Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 90-91.

los cuales siempre le uniría una gran amistad y a los que respetó siempre por la altura a la que situaron la cultura española. No obstante, desde esa admiración, Ortega considera que es necesario dar un nuevo paso adelante. La generación del 98 es así ya un pasado inmediato, cercano, digno del respeto que se merece, pero reclama un futuro que pueda responder a las nuevas circunstancias.

Superar el pasado no implica anularlo sin más, sería renunciar a una parte de nosotros. Se trata más bien de heredarlo asumiendo la parte de verdad que les corresponde, que quizá ya es insuficiente en el presente, y desde ahí añadir, innovar y plantear un nuevo proyecto. La conciencia del naufragio español reflejada por los escritores del 98 es el punto de partida para que la nueva generación, la del 14, de la que Ortega es quizá su máximo representante, proponga una nueva solución al problema de España.

Siguiendo la interpretación de Julián Marías antes referida, otra de las razones por las que es ineludible tratar las salvaciones sobre Baroja y Azorín es la siguiente:

“Y es interesante que, a pesar de la temprana fecha, de tener los dos autores estudiados tan larga vida por delante, en lo esencial están aprehendidos en los dos estudios. Ortega supo adivinar el proyecto en que uno y otro consistían, supo construir la personalidad de que manaba cada una de estas obras, y que en ellas se realizaba.”¹⁹⁶

En esta misma línea, Rafael García Alonso nos señala la importancia de estos ensayos orteguianos sobre Baroja y Azorín en cuanto suponen el comienzo del relevo generacional y el intento de consolidar las bases de una futura modernización de España. Por parte de Ortega, supone un ejercicio claro de puesta en práctica de lo que él considera el avance en la historia. España necesita ya un proyecto nuevo, encaminarse hacia un futuro europeo; pero no rompiendo radicalmente con su pasado. Los autores de la Generación del 98 son los maestros desde los que la nueva generación debe partir, conociéndolos y asumiéndolos, para plantear nuevas perspectivas:

“Elegiendo a estos autores como objeto de su trabajo, pretendía tomar posiciones ante cuestiones relevantes tanto de su momento histórico como de la construcción de su arquitectura filosófica. En efecto, en los escritos aludidos pone en práctica no sólo sus concepciones acerca de la literatura y de la estética sino también sobre el relevo que su propia generación, la habitualmente denominada como la del 14, debía ejercer sobre la anterior, la del 98, a la que pertenecen los dos reputados literatos.”¹⁹⁷

Comenzamos este diálogo con el 98 con Baroja centrándonos en los dos ensayos publicados en *El Espectador I*: “Ideas sobre Pío Baroja” de 1916 y “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa” de 1910.¹⁹⁸ Como punto de partida, Ortega nos confiesa el valor no solo literario sino ante todo vital

¹⁹⁶ MARÍAS, J. Ortega, *Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 91.

¹⁹⁷ GARCÍA ALONSO, R., Ortega y Gasset, lector de Baroja y Azorín en, <http://www.doredin.mec.es>

¹⁹⁸ Aunque volveremos más adelante a referirnos a Baroja en el apartado siguiente en relación al concepto de héroe y la

que supone la lectura de las obras de Baroja:

“Yo leo para aumentar mi corazón y no para tener el gusto de contemplar cómo las reglas de la gramática se cumplen una vez más en las páginas de un libro. Una *tendance á nouvelles perceptions* me hace exigir de todo hombre y de todo libro que sea algo nuevo para mí y muy otro que yo. Hable, pues, quien no sea capaz de más, sobre las faltas de sintaxis que en Baroja pululan. Yo tengo que hablar de la sobra de su espíritu, de su individual postura ante ese temblor ubicuo que llamamos la vida. Y no hallo cuál pueda ser la finalidad de la crítica literaria si no consiste en enseñar a leer los libros, adaptando los ojos del lector a la intención del autor.”¹⁹⁹

En este pequeño manual de lectura encontramos las claves fundamentales de lo que ésta debe ser según Ortega: no simplemente un intento de adaptarla a cánones ya establecidos, sino ante todo proyección de futuro y tensión vital en cada página. En la lectura se entrelazan las vidas del lector, el autor y la nueva compañía de unos personajes imaginarios de los que, no obstante, debe interesarnos su vida.

En otro momento de su estudio Ortega incluso nos plantea la cuestión de por qué invertir nuestro tiempo, tan escaso, en leer *El árbol de la ciencia*:

“Hemos empleado cuatro horas en leer este libro. ¿De qué nos han servido esas cuatro horas? Porque tenemos delante una inmensidad de materiales por absorber. Tenemos la India y Grecia, los semitas y Roma, la edad Media y el Renacimiento, el siglo XVIII y la era democrática. Tenemos las regiones salvajes con su estática vida elemental. Tenemos la paradoja extensísima de la civilización china. Tenemos el universo actual tan ancho, tan profundo, con sus repuestos tesoros de curiosidades. Tenemos las ciencias...Tenemos ahí delante, como fuertes potros enjaezados, apercebidas las pasiones; brincando sobre cualquiera de ellas seríamos llevados rápidamente a alguna cumbre de la vida. Tenemos la poesía y la música, las blancas esculturas y cuadros innumerables cargados de energías...Tenemos las máximas individualidades: Platón, Plotino, César, Shakespeare, Cervantes, Rembrandt, en el trato con los cuales aumentaríamos nuestros poderes interiores. Tenemos en fin las llamadas horas muertas en que nuestro ser profundo se pone a madurar o rompiendo la superficie del espíritu se levanta en surtidores sentimentales o en ideas ascendentes.”²⁰⁰

El tiempo de una vida no es suficiente para abarcar todas las posibles lecturas que podríamos hacer. El campo de la poesía, la novela o la Filosofía es tan inmenso que ni aun desatendiendo nuestros quehaceres vitales contaríamos con el tiempo suficiente para disfrutarlas en plenitud. Y, sin embargo,

vida como aventura, en este momento nos vamos a centrar en el estudio de la polémica sobre el futuro de la novela.

¹⁹⁹ ORTEGA, J., *El Espectador I*, en *Obras Completas II*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 77.

²⁰⁰ ORTEGA, J., *El Espectador I*, Madrid, Espasa Calpe, 1966, pág. 148-9.

hay que dedicarle unas horas de nuestra vida, aunque solo sean cuatro, a la lectura de alguna de las obras de Baroja. Son horas en las que ganamos tiempo porque nos ponen en disposición de salvarnos en ellas. Además, Ortega encuentra en el estilo directo, crítico, lleno de impropiedades de Baroja su rebeldía contra unas costumbres establecidas en España tan férreamente que paralizan toda vitalidad:

“Cuando se presenta en el horizonte espiritual una alimaña literaria del tipo de Baroja es que la raza va a ascender. No es una fuerza positiva de ascensión, es un síntoma: el primer golpe de una sangre nueva contra venas de paredes envejecidas”²⁰¹.

La crítica demoledora de Baroja a una España caduca, hipócrita e histérica es un primer paso para la ruptura con ella y el comienzo de una nueva sociedad. Para simbolizar su rebeldía Baroja elige como metáfora de vida heroica al vagabundo. El vagabundo va de un lugar a otro porque ninguno es realmente su circunstancia, no tiene un oficio ni un domicilio fijo, por eso necesita crear circunstancia vital constantemente. Es una metáfora de una cierta ruptura con lo estable, o con lo establecido. Pero, quizá también es símbolo de la existencia de otras posibilidades distintas:

“El héroe de Baroja es el vagabundo. Nada mejor podía hallar para reunir en un solo individuo sus dos tendencias: la crítica y el momento dinámico. El vagabundo es una mixtura del pícaro y el idealista”²⁰².

Este héroe barojiano siente la necesidad vital de romper con las tradiciones del pasado y de anticiparse al futuro. Pero según Ortega la insuficiencia de su voluntad está en que es como un arquero que no sabe dónde tiene que dirigir su flecha. Sabe que ya no se dirige al pasado, pero no es capaz de reflexionar sobre un futuro renovador porque la voluntad sin la razón es tal vez un esfuerzo inútil. Llegamos nuevamente, a través de la salvación de Baroja, a la llamada orteguiana a la razón vital y al carácter futurizo de nuestra vida: sólo con la razón podemos trazar un futuro que no sea un mero anhelo sino una posibilidad actualizable.²⁰³ Aunque el enfoque barojiano es considerado insuficiente por Ortega, debemos conservar las grandes posibilidades que nos ofrece, su espíritu ilimitadamente libre, crítico, su ansia de sinceridad consigo mismo y sobre todo su ruptura con la España tradicional. Este momento de la negación sigue siendo necesario para proyectar una España futura:

“A pesar de los defectos y limitaciones de su obra, sospechamos en ella no sé bien

²⁰¹ ORTEGA, J. *El Espectador I*, Madrid, Espasa Calpe 1966, pág. 180.

²⁰² ORTEGA, J. *El Espectador I*, en *Obras Completas II*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 124.

Como señala Julián Marías, la importancia de este ensayo sobre Baroja no es solamente su propia validez como crítica literaria, sino que en esta temprana fecha:

“Ortega está muy cerca de poseer su doctrina de la vida como proyecto y de la felicidad como realización de la vocación; pero la expresión-y creo que la intuición- no es todavía la adecuada”. MARÍAS, J. *Ortega, Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 97.

qué esencias de humanidad, vagidos de tiempos futuros. Y no sería inverosímil que dentro de cincuenta o sesenta años gentes selectas y curiosas buceasen las huellas, los hechos y los dichos de este convecino nuestro, calvo y humorístico, que todas las tardes vemos pasear por la calle de Alcalá debajo de un abrigo de piel de camello.”²⁰⁴

Una vez analizados los aspectos que, tanto desde el punto de vista de la razón vital orteguiana como desde la perspectiva del tiempo, son relevantes en la salvación que realiza Ortega de la obra de Baroja, nos vamos a centrar en la polémica amistosa que ambos mantuvieron sobre el futuro de la novela y que nos permitirá retomar nuestra reflexión sobre los géneros literarios.

En 1925 Ortega, aunque se confiesa “indocto” en novelas, publica el ensayo *Ideas sobre la novela* en el que realiza un análisis fenomenológico sobre la misma y plantea su posible proyección futura. La tesis inicial de Ortega es la siguiente:

“Existe en la novela un número definido de temas posibles. Los obreros de la hora prima encontraron con facilidad nuevos bloques, nuevas figuras, nuevos temas. Los obreros de hoy se encuentran, en cambio, con que sólo quedan pequeñas y profundas venas de piedra.

Sobre este repertorio de posibilidades objetivas que es el género, trabaja el talento. Y cuando la cantera se agota, el talento, por grande que sea, no puede hacer nada.”²⁰⁵

El repertorio de temas en la novela se está agotando, lo cual hace ya difícil, casi imposible, la novedad. Estaríamos asistiendo, por tanto, a sus últimos momentos. No se trata de un problema de talento, no es que no haya buenos escritores, es que ya casi no queda materia. Como metafóricamente nos expresaba anteriormente, no es que los obreros no se esfuercen en su trabajo, es que ya no hay apenas nada por extraer de la cantera de posibles temas. De ahí que el novelista deba inventar almas interesantes, atractivas, pues el repertorio de argumentos ya está inventado.

Ya que no se pueden crear hoy argumentos que nos sorprendan, lo que el autor debe conseguir es hacernos convivir con los personajes de la novela:

“Una narración somera no nos sabe: necesitamos que el autor se detenga y nos haga dar vueltas en torno a los personajes. Entonces nos complacemos al sentirnos impregnados y como saturados de ellos y de su ambiente, al percibirlos como viejos amigos habituales de quien lo sabemos todo y al presentarse nos revelan toda la riqueza de sus vidas”²⁰⁶

Lo que nos atrae de una novela moderna es la vida de sus protagonistas, cómo son y cómo están en la circunstancia que el escritor les ha creado. Esta convivencia, si bien es ficticia, nos permite saber

²⁰⁴ ORTEGA, J. *El Espectador I*, Madrid, Austral, 1966, pág. 144.

²⁰⁵ ORTEGA, J., *Ideas sobre la novela en Obras completas III*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 389.

²⁰⁶ *Ibidem*, pág. 393.

más de los personajes (sus pensamientos, sentimientos) que incluso de la persona más cercana a nosotros, pues ésta siempre guardará una esfera de intimidad. Los personajes de una novela, sin embargo, no tiene secretos para sus lectores.

Mientras convivimos con los personajes de la novela que estamos leyendo, es como si viviéramos con ellos dentro de ese mundo creado por el escritor. Este recinto hermético lo apreciamos cuando al terminar una novela parece que saliéramos de otra vida en la que hemos estado durante un tiempo. Por eso nos cuesta tanto comenzar una nueva novela, pues echamos de menos a esos personajes con los que hemos estado viviendo. Incluso, a veces los recordamos como antiguos compañeros de aventuras. Este es el valor vital que tiene la lectura de novelas frente a cualquier otro género literario:

“Yo llamo novela a la creación literaria que produce este efecto. Ese es el poder mágico, gigantesco, único, glorioso, de este soberano arte moderno. Y la novela que no sepa conseguirlo será una novela mala, cualesquiera sean sus restantes virtudes. ¡Sublime, benigno poder que multiplica nuestra existencia , que nos libera y pluraliza, que nos enriquece con generosas transmigraciones.”²⁰⁷

Para poder conseguir este efecto en el lector, el novelista debe ser también capaz de sentir vitalmente su propia creación creándose así ese nuevo mundo cerrado en el que conviven el autor, los lectores y sus personajes. La lectura de una novela debe suponer un ensimismamiento en cierto modo similar al que anteriormente habíamos definido como necesario en nuestra vida personal. Ensimismarnos supone poner virtualmente entre paréntesis nuestra vida ejecutiva para pensar en nuestro estado actual, recordar el pasado y planear el futuro. El autor nos sitúa ante un ensimismamiento todavía más radical, ficticio, pero igualmente vital. Debemos suspender nuestra vida y el propio tiempo para vivir la de otros personajes que ni siquiera existen. El buen novelista consigue que vivamos el tiempo y la vida de los otros sin que se comuniquen con la nuestra y nos encierra con él y sus personajes en un mundo cerrado y creado solo para ser leído:

“Sólo será novelista quien, por encima de todas sus restantes aspiraciones, sienta el delicioso frenesí de contar, de imaginar hombres y mujeres y charlas y pasiones, quien se vierta entero en la forja del cuerpo cóncavo que es la novela, y sin nostalgia alguna de la vida efectiva que abandona fuera, se encierra en su oquedad, gusano del capullo mágico, y goza en pulir el interior de la bóveda para no dejar ningún poro franco al aire y a la luz de lo real.”²⁰⁸

Meses mas tarde, Baroja responde a este ensayo *Ideas sobre la novela* de Ortega en el *Prólogo casi doctrinal sobre la novela* de *La nave de los locos*. Este prólogo de Baroja es una muestra de hasta qué punto Ortega es realmente un interlocutor de la Generación del 98 y de la importancia de los

²⁰⁷ ORTEGA, J., *Ideas sobre la novela*, en *Obras completas III*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 410.

²⁰⁸ *Ibidem*, pág. 413.

ensayos sobre literatura en la obra orteguiana. Baroja escenifica su propuesta presentándonos el diálogo entre tres amigos que en un día “antimetafórico” viajan de Madrid a Málaga:

“Los tres somos escritores, discutidores habituales y crónicos y aficionados a debatir ideas.

Para el que no nos conozca, debemos ser gente absurda; al que tenga conocimiento de algunos de nuestros productos y nos lleve ya catalogados como fabricantes de cosas vanas e inútiles, no le han de chocar nuestras disquisiciones.

De los tres compañeros de viaje, uno es, principalmente, cultivador del ensayo filosófico; el otro especialista en cuestiones pedagógicas, y yo casi exclusivamente cultivador de la novela, con o sin prólogos doctrinales.”²⁰⁹

Una vez que el viaje no ocasiona cuestiones importantes como la duda ante qué camino seguir o elegir fonda, los tres compañeros retoman su conversación. El núcleo de la discusión consiste en delimitar lo que debe ser la novela y en plantear la posibilidad de una técnica clara y concreta.

Según Baroja, para Ortega la novela debe ser una producción cerrada, bien delimitada, donde el ambiente sea limitado. Un género, por tanto, lento, moroso, con poca acción y no muchos personajes. Puesto que, según Ortega, ya no hay posibilidad de inventar argumentos nuevos, el novelista debe fomentar la forma, la perfección y la técnica. Para Baroja, Ortega estaría encerrando a la novela, sin dejarle que le diera el aire exterior y le reprocha estar quizá invadiendo un terreno que no le corresponde:

“Nuestro ensayista quiere también que la novela sea aséptica, es decir, que no tenga nada transcendental, nada excepcional, ni nada extraordinario.

Si el novelista tuviera que dar una pragmática al filósofo, le diría: “Nada de metáforas, que en filosofía tienen aire de abalorios. Bastante cantidad de ringorrangos y de floripondios tiene el idioma de por sí, para añadirle deliberadamente otros. Nada de orientalismos ni de color. Hay que tener en el estilo la austeridad de un Kant”

-¿Por qué hay que tomar a Kant como modelo? - podría preguntar el ensayista.

- Con el mismo derecho que se toma como modelo de novelista a Stendhal o a otro cualquiera.

El ensayista quiere una novela aséptica; el novelista a su vez, exigiría una filosofía aséptica.

Siempre está uno inclinado a pedir la asepsia para el vecino.”²¹⁰

Frente a la delimitación y concreción que Ortega pide para una buena novela, Baroja aboga por una novela multiforme, abierta a otros campos como la Psicología, la Filosofía, la aventura, la utopía

²⁰⁹ BAROJA, P., *La nave de los locos*, Madrid, Cátedra, 1999, pág. 64.

²¹⁰ *Ibíd.*, pág. 70

o la épica, por eso la novela aún tiene posibilidades. Esta multiformidad hace imposible una única técnica precisa como propone Ortega. La diversidad de puntos de vista en cuanto a la esencia y la técnica de la novela

es lo que hace que nuestros dos autores mantengan una diferente opinión en cuanto al futuro de la novela:

“- No se puede inventar una intriga nueva- dice nuestro ensayista-El filón está agotado.

No lo creo. Ni aún en las ciencias que parecen más firmes se ha dicho la última palabra.

Carlyle, a pesar de su desconfianza en la ciencia, dice, al principio de *Sartor Resartus*, que las teorías astronómicas de Lagrange y Laplace son perfectas. Hoy se ve que no hay tal perfección.

En la literatura, tampoco creo que esté todo dicho. Si un hombre de la imaginación de Poe viviera hoy, es posible que encontrara en las ideas actuales grandes elementos para urdir nuevas intrigas literarias; el que en la hora actual no haya escritores de imaginación poderosa, no quiere decir que no haya posibilidad de inventar.”²¹¹

La cantera agotada de temas de la que nos hablaba Ortega sigue en activo para Baroja porque el tiempo aún deparará nuevos materiales ideados por escritores futuros con la imaginación suficiente para hacerlo. Paradójicamente, el mayor reproche que le hace Baroja a Ortega es que el proponer éste morosidad, tiempo lento en las novelas, implica un resultado antivital, teniendo en cuenta la época rápida en que los lectores actuales se enfrentan en las novelas. Vemos, por tanto, como el tiempo en la novela es el trasfondo de la polémica entre ambos escritores.

Juzgar cuál de las dos tesis es más acertada desde la perspectiva actual de la novela es difícil, ya que si bien como predijo Baroja es un género que ha tenido y probablemente siga teniendo un gran futuro, tal vez, y salvo algunas excepciones como el mundo de las novelas de Saramago, Ortega también acertó en que cada vez es más extraordinaria la novedad.

Esta reflexión sobre Baroja que junto con Ortega hemos llevado a cabo, nos ha mostrado, por un lado, el diálogo que Ortega mantuvo con la Generación del 98, y que ampliaremos en páginas siguientes con Azorín y Machado. Por otro lado, hemos perfilado el análisis sobre los géneros literarios planteado inicialmente en las *Meditaciones del Quijote*. Y por último Baroja nos ha hecho recordar el valor de la vida y la necesidad de romper con el pasado ya caduco e invitar al futuro, nos ha puesto de nuevo ante el problema del tiempo:

“Baroja no es solo anárquico o enemigo de las leyes, sino anético o enemigo de las costumbres. Le gustan las gentes que rompen unas y otras, a fin de suscitar mejores

²¹¹ BAROJA, P., *La nave de los locos*, Madrid, Cátedra, 1999, pág. 74.

cauces donde fluya libérrimamente y en triunfo el elemento más sutil y expansivo: su majestad la Vida.”²¹²

Si la salvación de Baroja nos ha llevado a invocar el futuro, la de Azorín, siguiente circunstancia española que vamos a analizar, nos va a evocar el pasado. La temporalidad de la vida desde una visión melancólica es quizá el tema central en la obra de Azorín, de ahí que lo hayamos incluido en nuestra reflexión sobre el tiempo:

“Para los que amamos la obra de Azorín oír su nombre equivale a recibir una invitación para deslizar la mano una vez más sobre el lomo del *pasado* como sobre un terciopelo milenario. En tanto, pues, que mi alma orienta su proa hacia América, que es el porvenir, meditemos un poco a este poeta del pasado. ¡Pasado, porvenir! Ya he dicho que para mí la vida no tiene sentido si no es como una aspiración de no renunciar a nada.”²¹³

Recordemos que para Ortega la filosofía es la ciencia general del amor, como amor a la perfección de lo amado. Amar el pasado es ser capaz de ponerlo en conexión con el presente y el futuro para así poder salvarlo. Hay en Azorín una grandeza de lo pequeño, lo insignificante, lo cotidiano. Y eso es en definitiva nuestra vida, la de cada cual. La filosofía de la historia en su recuento de la evolución de las grandes ideas se olvida de lo fundamental: de la vida. Porque por mucha pasión que dediquemos a las discusiones políticas e ideológicas, qué nos importa realmente la democracia, el progreso, el espíritu, si estamos ante un problema vital radical, individual. Por eso Azorín es “todo lo contrario a un filósofo de la historia”²¹⁴. La sustancia de nuestra vida es temporal y mientras vivimos nuestro pasado nos acompaña porque sólo morirá con nosotros:

“Decía yo antes que debíamos retener nuestro pasado y fijar bien nuestra aspiración hacia mañana, para que una y otra, convergiendo en nuestro presente, den a este plenitud, triple dimensión, grosor, volumen. Una decisión tomada en el momento, sin consultar a nuestro yo de ayer y al de mañana, tendrá mucha menos densidad personal, será mucho menos nuestra decisión que la formada con la asistencia y colaboración del resto de nuestra vida”²¹⁵.

El recuerdo permite actualizar hechos pasados que la urgencia del presente y la espera del futuro no siempre dejan manifestarse. Asumir el ayer es condición para la autenticidad de nuestra vida porque la identidad se produce sólo en un ser que es temporal. El tiempo de la vida en el que diseñamos nuestra identidad no es sólo una mera sucesión de estados sino una implicación de los momentos del tiempo: lo que somos actualmente se entiende con nuestro porvenir que a su vez

²¹² ORTEGA, J. *El Espectador I*, Austral, Madrid, 1966, pág. 210.

²¹³ ORTEGA, J. *El Espectador II*, en *Obras Completas II*, Madrid, Alianza Editorial 1983, pág. 158.

²¹⁴ *Ibidem*, pág. 159.

²¹⁵ *Ibidem*, pág. 163-164.

reabsorbe nuestro pasado. Ortega nos propone que sigamos el consejo de Goethe de llevar un diario de nuestros días para que podamos ser espectadores reflexivos de nuestra propia vida y poseerla en toda su extensión:

“Y sin embargo, de nada nos ocupamos menos que de esa nuestra vida. ¿Qué hicimos de la alegría de ayer y de la amargura de esta mañana? Conforme fueron íbamos dejando morir, instante tras instante, nuestros vitales momentos. Cada individuo es como un ser múltiple que avanza dejando a cada paso, tendido sobre el polvo, un compañero interior. La divina alegría que danza, la tullida tristeza, la hora de plenitud y la hora en que todo es ausente...Allá queda, bajo la tolvanera del camino, todo nuestro existir: primero la rosa, luego el harapo.

Pero ¿muere en efecto ese íntimo ayer? Cuando llegamos a la madurez nuestro yo juvenil no ha expirado todavía: nada muere en el hombre mientras no muere el hombre entero. El yo pasado, lo que ayer sentimos y pensamos vivo perdura en una existencia subterránea del espíritu. Basta con que nos desatendamos de la urgente actualidad para que ascienda a flor de alma todo ese pasado nuestro y se ponga de nuevo a resonar.”²¹⁶

La reflexión sobre el sentido del pasado en la obra de Azorín ha llevado a Ortega a estas poéticas intuiciones sobre el tiempo vital interior en una fecha tan temprana como 1916 y que como venimos estudiando se irá consolidando a lo largo de su obra. Estas líneas de Ortega, a propósito de Azorín, nos han otorgado una declaración sobre cuál debe ser nuestra actitud ante la vida y ante su tiempo, ante el que pasa y ante el que nos pasa. Ayer y mañana son días objetivos en el calendario de todos; pero cómo los hemos vivido es ya otro tiempo, es el vital, el construido por cada uno de nosotros. Ante él cabe la oposición, la paradoja vital entre la alegría y la amargura con la que se vive el tiempo. Cuando dejamos morir el pasado inmediato sin darnos casi cuenta no es simplemente que hayan pasado las horas, sucesivas, monótonas, implacables, sino que hemos perdido tiempo vital, el único que realmente nos pertenece; y ni nos preocupamos, como si fuera eterno.

Cada uno de nosotros somos seres múltiples, y esta multiplicidad nos constituye porque somos esencialmente posibilidad. De ahí que continuamente tengamos que estar en movimiento, avanzando, creando la vida en cada instante reflexivo. En esta creación vital que se desarrolla en el tiempo, a veces dejamos tirado en el camino, sin más, nuestro pasado. Ortega nos regala aquí otra metáfora del tiempo vital: el pasado como nuestro compañero interior. Ese viejo amigo íntimo que, tan desconsideradamente dejamos tirado en el camino, porque nos parecía inservible, se ha quedado esperando que volvamos a por él. Aunque lo hayamos relegado a un rincón de la memoria, sigue vivo con nosotros. Tan solo necesitamos momentos de ensimismación, detener virtualmente el tiempo, y aflorará otra vez.

²¹⁶ *Ibíd.*, pág. 161.

El yo que somos se constituye de tiempo, porque no solo somos herederos de la historia colectiva, la de todos, sino de nosotros mismos, de nuestro pasado. La muerte del tiempo vital es el olvido y su negación la desesperanza. De ahí que el tiempo recordado, nuestro viejo amigo, y el tiempo proyectado, ese nuevo amigo que está por llegar, constituyan nuestra creación poética más propia. La reflexión sobre Azorín, nos ha puesto así de nuevo ante la obligación ética de crear la vida y en este caso concreto nos impone un imperativo de fidelidad a nuestro pasado.

Ya en un artículo titulado *Nuevo libro de Azorín* de 1912, reconoce Ortega esa personal capacidad de Azorín para entender el sentido del tiempo, incluso para ser capaz de escribir como si el tiempo se parara, y que reafirma nuestra tesis de la importancia que siempre tuvo el problema del tiempo en la filosofía orteguiana:

“El arte de Azorín consiste en suspender el movimiento de las cosas haciendo que la postura en que las sorprende se perpetúe indefinidamente como en un perenne eco sentimental. De este modo, se desvirtúa el poder corruptor del tiempo.”²¹⁷

Hay una última razón por la que Ortega considera que la obra de Azorín debe ser tenida en cuenta: es un *sensitivo de la historia*. Si pudiéramos preguntarles por sus vidas a los hombres de épocas gloriosas y épocas de decadencia veríamos que sintieron la misma inseguridad ante la vida tanto unos como otros. Y esto es lo que ha sabido hacer Azorín, una historia de la vitalidad a través de los tiempos. Cada paisaje, cada ruina, cada libro evocado por Azorín supone traerlos de nuevo a la vida en un instante en que aún nos pueden estremecer.

La obra de Azorín *Castilla*, de 1912, nos puede servir de muestra de una actitud ante el tiempo, detenido, pero que siempre vuelve. Es una novela de viajes, en la que metafóricamente podemos emprender un nuevo viaje, ahora con Azorín, contemplando paisajes y pueblos con sus habitantes, transidos por el tiempo, soportándolo con dureza y melancolía. Azorín nos muestra una Castilla que arrastra la historia de la melancolía y la soledad, tan alejada del mar. Y lo hace con unas poéticas descripciones que nos sitúan ante una actitud vital ante el tiempo, que quizá, ya haya que superar:

“Estos labriegos secos, de faces polvorientas, cetrinas, no contemplan el mar: ven la llanada de las mieses; miran, sin verla, la largura monótona de los surcos en los bancales. Estas viejecitas de luto, con sus manos pajizas, sarmentosas no encienden, cuando llega el crepúsculo, una luz ante la imagen de una Virgen que vela por los que salen en las barcas: van por las callejas pinas y tortuosas a las novenas, miran al cielo en los días borrascosos y piden, juntando las manos, no que se aplaquen las olas, sino que las nubes no despidan granizos asoladores.”²¹⁸

Esta concepción castellana del tiempo ha hecho que Azorín haya encontrado la clave para

²¹⁷ ORTEGA, J., *Obras completas I*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 239.

²¹⁸ AZORÍN, *Castilla*, Madrid, Bruño, 1999, pág. 118.

entender la enfermedad de España. La escena citada nos puede servir de triste metáfora de una España en la que parece que nada nuevo puede ya pasar. Los términos utilizados por Azorín no pueden ser más significativos: España como una realidad seca, polvorienta, oscura, de luto, anclada en un pasado del que ya no quiere ni salir. Por eso los únicos personajes que aparecen en estas líneas son unas mujeres ya viejas que piden, no que vuelva la vida, sino que ni siquiera llueva para que todo siga igual de seco:

“Azorín ha visto este hecho radical que los comprende a todos: España no vive actualmente; la actualidad de España es la perduración del pasado. Aristóteles dice que la vida consiste en mutación, en el cambio. Pues bien España no cambia, no varía; nada nuevo comienza, nada viejo caduca por completo. España no se transforma, España se repite, repite lo de ayer hoy, lo de hoy mañana. Vivir aquí es volver a hacer lo mismo”²¹⁹.

Ortega propone frente a la repetición de lo mismo, la aventura, el proyecto heroico, una nueva España que, reabsorbiendo su pasado, sea capaz de inventar y pasar a la acción. Retomando la cita de Azorín, España necesita un “granizo asolador” que se lleve las ruinas y permita avanzar hacia un nuevo futuro, porque la vida es en sí misma innovación. Este es el punto en el que se aleja de la llamada a perpetuar las costumbres que propone Azorín, desde una visión algo estática del tiempo, y en el que Ortega se ve más cercano a Baroja, un escritor de personajes sin costumbres.

En conclusión, Baroja y Azorín, “dos circunstancias nuestras”²²⁰, nos han servido como punto de referencia del interés que, desde el principio de su reflexión filosófica, tuvo Ortega por la literatura. Y, por otro lado, hemos podido demostrar que la presencia del tema de la temporalidad y sus metáforas vitales, es un tema decisivo en la incipiente metafísica de la razón vital. Tiempo y literatura, filosofía, poesía y novela desplegadas en la temporalidad, entretienen una metafísica que, como hemos mostrado en las páginas precedentes, es también, como no podría ser de otro modo, un género literario.

Continuamos estas reflexiones filosófico-literarias abandonando las novelas y entrando en el campo de la poesía. La diferencia entre ambos géneros nos la describe metafóricamente Ortega con la siguiente imagen:

“La novela no es un género ligero, ágil, alado. Debiera haberse entendido como un guiño orientador, el hecho de que todas las grandes novelas que hoy preferimos, son, desde otro punto de vista, libros un poco pesados. El poeta puede echar a andar con su lira bajo el brazo, pero el novelista necesita movilizarse con una enorme impedimenta, como los circos peregrinos y los pueblos emigrantes. Lleva a cuestas todo el *atrezzo* de

²¹⁹ ORTEGA, J. *El Espectador II*, en *Obras Completas II*, Madrid, Alianza Editorial 1983, pág. 176.

²²⁰ ORTEGA, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 79.

un mundo.”²²¹

En páginas anteriores hemos analizado la dimensión poética de la vida en el sentido de que cada uno de nosotros debemos crear desde la imaginación razonada el poema vital en el que vamos a desplegar nuestra auténtica vocación. Ahora, sin embargo vamos a analizar el planteamiento que hace Ortega sobre la poesía como género literario: sus notas esenciales y su proyección futura. Siguiendo el diálogo con la generación del 98, incluiremos en nuestra reflexión los poemas de Antonio Machado y su relación con la filosofía orteguiana.

En el ensayo *Góngora (1627-1927)*, Ortega nos presenta las notas esenciales del lenguaje poético que lo convierten en un espacio autónomo con respecto al lenguaje común. El oficio del poeta es jugar con el lenguaje, es pura farsa, libre porque no tiene la obligación de coincidir con la realidad:

“La poesía es eufemismo- eludir el nombre cotidiano de las cosas, evitar que nuestra mente las tropiece por su vertiente habitual, gastada por el uso, y mediante un rodeo inesperado ponernos ante el dorso nunca visto del objeto de siempre. La nueva denominación lo recrea mágicamente, lo repristina y virginiza. ¡Delicia aún mayor que la de crear esta de recrear! Porque la creación, donde no había nada pone una cosa; pero en la recreación tenemos siempre dos: la nueva, que vemos nacer imprevista, y la vieja, que recobramos a su través. Operación endiablada. Rejuvenecimiento. Fausto joven que lleva dentro al decrepito Fausto.”²²²

La poesía es, por tanto, un juego no solo con el lenguaje sino también con el tiempo: cada nuevo poema es un nuevo comienzo del tiempo, es la novedad continua jugando con lo caduco. La poesía cuando es solo arte es inocencia renovada en cada sílaba, broma, canción de amanecer, ausencia de naturalidad y futuro constante en cada recreación. Poetizar es empezar otra vez, no desde la nada, sino desde lo que ya era, dándole un nuevo ritmo, jugando a crear otras rimas, invirtiendo incluso el orden lógico de la existencia. El tiempo juega así libremente en la poesía, desatándose de la lógica temporal de los acontecimientos.

En *La deshumanización del arte* de 1925, Ortega realiza un diagnóstico del destino del arte joven. El arte nuevo es impopular porque no todo el mundo puede entenderlo, al no ser realista, lo que genera el rechazo de la mayoría. La característica fundamental de la nueva creación artística es su alejamiento y progresiva eliminación de referencias humanas. La obra de arte ya no es ni debe ser un reflejo de la vida, sino puro e irónico juego artístico, de ahí que deba inventar un lenguaje propio. Esta deshumanización es una voluntad por parte del artista de estilización:

“Vida es una cosa, poesía es otra, piensan o, al menos, eso sienten. No las mezclamos.

El poeta empieza donde el hombre acaba. El destino de éste es vivir su itinerario

²²¹ ORTEGA, J., *Ideas sobre la novela en Obras completas III*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 415.

²²² ORTEGA, J. *Obras completas III*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 581.

humano; la misión de aquél es inventar lo que no existe. De esta manera se justifica el oficio poético. El poeta aumenta el mundo, añadiendo a lo real, que ya está ahí por sí mismo, un irreal continente. Autor viene de “auctor”, el que aumenta. Los latinos llamaban así al general que ganaba para la patria un nuevo territorio.”²²³

Desde esta perspectiva orteguiana de la poesía, vamos a analizar la obra de Antonio Machado. El diálogo con Machado no es solo con la poesía; siempre será una conversación a solas con el tiempo. Esta es la razón por la que lo hemos elegido como último interlocutor de la Generación del 98. Emprendemos, por tanto, un metafórico viaje en “el tren del tiempo” con Antonio Machado, con sus poemas como una palabra en el tiempo, que luchan contra su inexorable paso y que siempre forman parte del “ligero equipaje” del poeta. Ortega lo consideró maestro y desde sus primeros artículos supo ver en Machado la que sigue siendo una referencia en la lírica española si queremos sentir el dolor de la existencia, la nostalgia por el paso del tiempo y a España como problema. Como señala Pedro Cerezo, en torno a la presencia de la temporalidad en la obra de Antonio Machado:

“El doble imperativo de temporalidad y esencialidad, que Machado atribuye a la lírica, es el radical y propio de la palabra humana. No hay nada en esta que no sea estremecimiento de vida y palpito de conciencia, como si al agua de la peña le brotara su propia luz interior, desde el hondo cielo que reverbera su transcurso. Por eso, la poesía lírica no es una clase, entre otras, de la palabra, sino la palabra por antonomasia, la protopalabra, porque en ella, según Machado, se canta y medita a la vez, es decir, el tiempo se hace emoción y conciencia.”²²⁴

La admiración entre Machado y Ortega fue mutua. Uno de los primeros artículos juveniles de Ortega, de julio de 1912, lleva por título *Los versos de Antonio Machado*. Es un magnífico artículo de crítica literaria en el que junto con una acertada intuición del estilo machadiano, Ortega despliega la prosa lírica y cargada de metáforas en las que ya se define el que será su estilo personal.

El artículo comienza haciendo referencia a los hermanos poetas y mostrando la preferencia de Ortega por la poesía de Antonio en las dos obras fundamentales de la historia de la literatura española, *Soledades* y *Campos de Castilla*:

“En el zodiaco poético de nuestra España actual hay un signo Géminis: los Machado, hermanos y poetas. El uno, Manuel, vive en la ribera del Manzanares. Es su musa más bien escarolada, ardiente, jacarandosa; cuando camina, recoge con desenvoltura el vuelo flamante de su falda almidonada y sobre el pavimento ritma los versos con el aventajado tacón. El otro, Antonio, habita las altas márgenes del Duero y empuja meditabundo el

²²³ ORTEGA, J. *Obras completas III*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 371.

²²⁴ CERESO, P., *Palabra en el tiempo (Poesía y filosofía en Antonio Machado)*, Madrid, Gredos, 1975, pág. 164.

volumen de su canto como si fuera una fatal dolencia.

Mas dentro del pecho llevamos una máquina de preferir y, menesteroso de resolverme por uno de ambos, me quedo con la poesía de Antonio, que me parece más casta, densa y simbólica.”²²⁵

Ortega nos presenta un Antonio Machado meditabundo en tierras de Soria, de Baeza, que nos sugiere evocaciones del paisaje, soledad, fugacidad de la vida, el tiempo que pasa sin remedio, melancolía y recuerdos de un pasado feliz, el dolor por la muerte de Leonor. Todo ello envuelto en símbolos que reflejan este inexorable paso del tiempo: fuentes, ríos, el paso de la mañana a la tarde, olmos que envejecen, el monótono sonido de un reloj que tortura la conciencia o los recuerdos de la infancia que acompañaron al poeta hasta su último verso. Y junto con esta poesía intimista, de corte existencial, de nuevo aparece España como problema desde una actitud crítica a la realidad histórica de un país cada vez más empobrecido y necesitado de una regeneración cultural.

No podemos dejar de citar algunos versos de Machado en los que estas constantes temáticas aparecen, y siempre en ellos el tiempo, simbolizado en un tren que avanza, metáfora de un viaje en el que se dejan atrás pueblos y paisajes y se avanza hacia nuevos destinos:

“Otro viaje de ayer
por la tierra castellana
-¡ pinos del amanecer
entre Almazán y Quintana-
¡Y alegría
de un viajar en compañía!
¡Y la unión
que ha roto la muerte un día!
Mano fría
que aprietas mi corazón!
Tren, camina, silba, humea,
Acarrea
tu ejército de vagones,
ajetrea
maletas y corazones.
Soledad,
sequedad.
Tan pobre me estoy quedando,
que ya ni siquiera estoy

²²⁵ ORTEGA, J. *Obras completas I*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 570.

conmigo ,ni sé si voy
conmigo a solas viajando.”²²⁶

Los versos de Machado nos sitúan en esa dolorosa emoción vital que es el transcurrir irremediable del tiempo y la ausencia de los momentos pasados de plenitud vital. Esta es la razón por la que hemos escogido la poesía de Machado como un viaje en el tiempo. Un viaje que nos parece que siempre recorrió con melancolía, con la tristeza por la ausencia de los breves tiempos de alegría. Hasta su último viaje en el tiempo, huyendo de España, cuando ya en Colliure a Machado solo le queda el recuerdo del sol de su infancia. El poeta Luís García Montero considera que esta última soledad de Machado es también la más dura metáfora de las vidas españolas condenadas al exilio:

“Aquello que perdimos una vez,
y el frío de las manos, la palabra en el tiempo,
el dolor de las vidas que se cortan
en el cristal de los destinos rotos,
descansa hoy, casi desnudo,
en una tumba de poeta.
¿Cuándo llegamos a Sevilla?,
Preguntaba su madre al entrar en Colluire..”²²⁷

Leer a Machado es sentir el tiempo, pasando segundo a segundo, casi tocándolo, pero ensanchándose a su vez en la lectura o abarcándolo a veces tan solo en un breve verso que se distiende. La influencia de Bergson en la obra de Machado es clara, de ahí que el tiempo que aparece en su poesía es el tiempo vital en su estado más puro, sentido y vivido más allá del tiempo espacializado que miden los relojes. Machado, a juicio de Ortega, emprende el camino de la superación de la “poesía de funcionario”²²⁸ que se estilaba en la Restauración. En esta forma poética se consideraba correcto un verso cuanto más prosaico fuera y desde este esquema, la prosa debía ser lo menos poética posible. Frente a esta confusión de límites entre ambas esferas, la nueva poesía que inicia Rubén Darío independiza los versos llenándolos de fantasía, cisnes, princesas o seres mitológicos. A partir de esta renovación, es preciso seguir avanzando y Ortega encuentra en Machado esta posibilidad:

“Pero ahora es preciso más: recobrada la salud estética de las palabras, que es su capacidad ilimitada de expresión, salvado el cuerpo del verso, hace falta resucitar su alma lírica. Y el alma del verso es el alma del hombre que lo va componiendo. Y este alma no puede a su vez consistir en una estratificación de palabras, de metáforas, de ritmos. Tiene que ser un lugar por donde dé su aliento el universo, respiradero de la vida

²²⁶ MACHADO, A., *Campos de Castilla*, Madrid, Cátedra, 1981, pág. 117.

²²⁷ GARCÍA MONTERO, L., *Vista cansada*, Madrid, Visor, 2008, pág. 105.

²²⁸ ORTEGA, J., *Obras completas I*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 571.

esencial, *spiraculum vitae*, como decían los místicos alemanes.

Yo encuentro en Machado un comienzo de esta novísima poesía, cuyo más fuerte representante sería Unamuno si no despreciara los sentidos tanto.”²²⁹

A pesar de ser el comienzo de una poesía futura, Machado aún conserva elementos descriptivos como el paisaje, aunque cargados de un simbolismo intimista que lo aleja de la mera descripción. Es, por lo tanto, un poeta de transición. Esta es la razón por la que Machado no encuadraría en la anterior concepción orteguiana de la poesía planteada en *Góngora* y *La deshumanización del arte* a las que anteriormente nos hemos referido, una poesía despojada voluntariamente, o forzosamente, de referencias humanas, vitales:

“Hay una gran diferencia de la concepción orteguiana de la poesía como isla (es decir, alejamiento y autonomía) y la de Machado, que une vida y poesía, literatura y experiencia personal. Dos poéticas, pues, contrapuestas. Sin embargo, a pesar de la distancia que hay entre sus obras y sus concepciones poéticas, estos dos autores se admiraban personal e intelectualmente.”²³⁰

Aunque existan estas diferencias en cuanto a la delimitación temática del campo de la poesía, podemos encontrar en la constante preocupación por la aporía de la vida sometida al tiempo en Machado, desde *Soledades* a *Juan de Mairena*, un punto de conexión en el trasfondo teórico de Ortega y Machado. Porque Machado, además de poeta, fue también una forma de filosofía española. Como señala José Lasaga:

“Entre los puntos de coincidencia mencionaré, por ejemplo, la crítica de Abel Martín al *cogito* cartesiano en que se hace notar que es más bien verdad la inversa: “existo luego pienso”. Ortega define su filosofía como un “cartesianismo de la vida” basándose en una observación prácticamente idéntica. También mencionaré la preocupación de Mairena por las creencias, tema que resulta decisivo en la filosofía de la razón histórica orteguiana, expresión que no le va mal a un pensar que, como el de Machado, habla de la historicidad radical del ser y toma el tiempo como una de las dimensiones fundamentales de lo real.”²³¹

La condición temporal de la vida humana es, por tanto, una preocupación en Machado y en Ortega, intuida desde la poesía y reflexionada en la filosofía de la razón vital. Desde esta esencial conexión en el trasfondo de las concepciones de ambos escritores, vamos a analizar por último, las páginas que Machado dedicó a la obra de Ortega. Antes nos hemos referido al relevo generacional que supuso la generación del 14 con respecto a la del 98, la necesidad de superación del naufragio español

²²⁹ ORTEGA, J. *Obras completas I*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 572.

²³⁰ SALAS FERNÁNDEZ, T. J., *Un artículo juvenil de Ortega: los versos de Antonio Machado*, en www.abelmartin.com, pág. 3.

²³¹ LASAGA MEDINA, J., “Antonio Machado presenta las Meditaciones del Quijote” en *Revista de estudios orteguianos* 8/9, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 2004, pág. 274.

de la que Ortega se siente protagonista. Ahora mostraremos cómo, en cierta medida, Machado le da la alternativa a Ortega en el panorama nacional, le cede el relevo confiando en que los nuevos pensadores tal vez puedan orientar el futuro español. Machado escribió dos textos sobre Ortega: una dedicatoria recogida en *Elogios* y una reseña sobre las *Meditaciones del Quijote*. El primero, titulado *Al joven meditador Ortega y Gasset*, se inspira en la *Meditación del Escorial* :

“A ti laurel y hiedra
corónente, dilecto
de Sofía, arquitecto.
Cinzel, martillo y piedra
y masones te sirvan; las montañas
del Guadarrama frío
te brinden el azul de sus entrañas,
meditador de otro Escorial sombrío.
y que Felipe austero,
al borde de su regia sepultura,
asome a ver la nueva arquitectura
y bendiga la prole de Lutero.”²³²

Ortega representa para Machado un nuevo gesto en la cultura española: la necesidad de meditación, de abandonar las superficies para ahondar en lo profundo, y comprender. Supo ver en el joven filósofo la posibilidad de salvar la circunstancia española, dando un paso hacia el futuro desde nuestra historia. Por eso leyó con entusiasmo las *Meditaciones del Quijote* y escribió una reseña sobre esta obra en el periódico *La Lectura* en la que aparecen algunas de las claves fundamentales de la obra. El calificativo que Machado le da a la incipiente filosofía de la razón vital es “erotismo gnóstico-constructivo”:

“La actividad de amar que Ortega Gasset nos recomienda es un ardiente afán de comprensión. Que el amor, en suma, nos induzca a comprender, y esta comprensión amorosa nos revelará la íntima arquitectura del universo. Este erotismo gnóstico-constructivo es la filosofía de Ortega Gasset.”²³³

Amar la realidad es comprenderla como posibilidad en diálogo constructivo con ella, siempre con la claridad como imperativo y con un afán de pantonomía. Y en esta voluntad de comprensión de la circunstancia española, de nuevo el punto de referencia y la unión entre la generación que ya está cediendo el relevo y la nueva que hereda una gran misión vuelve a ser Cervantes en *El Quijote*. Machado sigue considerando *El Quijote* como nuestro tema de reflexión aún no agotado y la filosofía

²³² MACHADO, A., *Campos de Castilla*, Madrid, Cátedra, 1981, pág. 161.

²³³ MACHADO, A., “Las Meditaciones del Quijote de José Ortega y Gasset” en *Revista de estudios orteguianos* 8/9, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 2004, pág. 278.

de Ortega como la reverberación de una más de sus posibilidades. Ahora la propuesta orteguiana es analizar el quijotismo de Cervantes en *El Quijote*:

“Ortega Gasset vuelve al libro de Cervantes. Pero Ortega Gasset no viene del campo de la erudición sino del de la filosofía. Por este motivo el libro de Cervantes ha de tener para él muy distinta significación que para sus anotadores y apostillistas. Para Ortega Gasset la obra cervantina es un lugar obligado para nuestra atención; allí encontraremos los elementos ideológicos que nos permitan intentar una génesis del personaje inmortal.”²³⁴

Machado, por tanto, considera la filosofía de Ortega como un pensamiento de futuro, que salvará el presente desde las posibilidades que aún nos ofrece nuestro pasado literario.

Con estas reflexiones sobre Machado, terminamos el diálogo de Ortega con la Generación del 98 y, al traer a nuestras páginas algunos de los versos del poeta, podemos entender por qué Ortega le dedica tan especial atención desde el principio de su obra:

“Yo diría que el síntoma de un gran poeta es contarnos algo que nadie nos había antes contado, pero que no es nuevo para nosotros. Tal es la misteriosa paradoja que yace en el fondo de toda emoción literaria. Notamos que súbitamente se nos descubre y revela algo, y, a la par, lo revelado y lo descubierto nos parece lo más sabido y viejo del mundo. Con perfecta ingenuidad exclamamos: ¡Qué verdad es esto, solo que yo no me había fijado! Diríase que llevamos dentro, inadvertida toda futura poesía y que el poeta, al llegar, no hace más que subrayarnos, destacar a nuestros ojos lo que ya poseíamos. Ello es que el descubrimiento lírico tiene para nosotros un sabor de reminiscencia, de cosa que supimos y habíamos olvidado.”²³⁵

En Machado encontró indudablemente Ortega a un gran poeta en cuyos versos el tiempo y la vida intentan una rima, tan difícil de vivir. Y nos ha permitido entender que en la poesía como lenguaje originario el tiempo es algo más que una realidad física, es el mundo en el que el pasado y el presente se dan la mano. La palabra poética, recreando el tiempo, un tiempo emocionado por el recuerdo, que empieza de nuevo para conjugar la muerte. Pero al ser siempre un principio, es también un futuro continuo, como nuestra vida, constante faena poética.

Este largo análisis de la vida como creación poética de autenticidad y como argumento de una novela que se despliega en el tiempo, así como el análisis que durante toda su obra hizo Ortega de la literatura, nos ha situado a las puertas de la razón narrativa que, como veremos más adelante es el eje de la razón histórica. Incluso, como nos señala Francisco José Martín, tal vez estemos ya en la razón

²³⁴ MACHADO, A., “Las Meditaciones del Quijote de José Ortega y Gasset” en *Revista de estudios orteguianos* 8/9, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 2004, pág. 284.

²³⁵ ORTEGA, J., *Obras completas III*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 16. El artículo se titula “Un poeta indio” y fue publicado el 27 de enero de 1918.

histórica:

“La razón histórica orteguiana nos descubre que el hombre es novelista de sí mismo y, a su vez, que la vida es una faena poética, lo cual significa que el hombre debe apelarse necesariamente a las instancias de la poesía para construir con autenticidad la novela de su vida. Que no puede haber novela sin poesía.”²³⁶

Tanto desde la construcción de la intimidad como en la salida al mundo en el que buscamos la convivencia con otras soledades y hacemos con ellas intentos de compartir nuestro tiempo, la vida es una faena poética que debe desplegarse en el tiempo con autenticidad. Desde esta perspectiva ejecutiva- poética, el argumento del que debemos dotar a la vida nos convierte en novelistas de nosotros mismos, únicos responsables de esa historia por contar que es nuestra vida. La posibilidad de narrar la vida le da al tiempo una nueva dimensión. Como señala Paul Ricoeur en *Tiempo y narración*:

“El tiempo se hace tiempo humano en la medida que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal.”²³⁷

Hemos intentado a su vez demostrar que en esta perspectiva de la razón vital en su dimensión poético- argumental, el concepto de tiempo vital juega un papel decisivo porque solo un tiempo vital puede ser contado. Como poetas y novelistas que hacemos de nuestra vida un metafórico género literario, podemos jugar con el tiempo dándole una nueva dimensión al pasado que nos acompaña en nuestro relato vital y al futuro que es siempre una nueva rima con el presente o un nuevo capítulo por escribir. La vida, podemos concluir, es la gran metáfora de un viaje en el tiempo.

²³⁶ MARTÍN F. J. , *Ortega contra Heidegger*, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005.

²³⁷ RICOEUR, P., *Tiempo y narración I*, México D. F., Siglo veintiuno, 2003, pág. 113.

F) EL SER PROYECTIVO Y LA MUERTE: “EL TORO DEL TIEMPO”

F1) LA AVENTURA DEL HÉROE CON EL TIEMPO.

En el apartado anterior, la vida como género literario, señalamos que estábamos llegando a la razón narrativa, eje constitutivo de la razón histórica. Pero antes de abordarla nos queda un último capítulo ineludible en nuestra relación entre la razón vital y el tiempo: el final de la vida individual, la muerte de cada uno. Trataremos este tema desde la vida como realidad radical y siguiendo el método de Jericó²³⁸ daremos una vuelta más al concepto del tiempo en la razón vital, rodeándolo, para llegar a conclusiones finales que nos permitan analizar el tiempo en la razón histórica.

Siguiendo con nuestra lectura de las metáforas del tiempo en la filosofía de Ortega, hemos elegido como metáfora- guía sobre el tema de la muerte la faena de la razón toreando al toro del tiempo. La finitud de la vida como posibilidad plantea a cada persona distintas alternativas sobre cómo vivirla. El temple orteguiano ante la vida es una propuesta deportiva, una aventura racional de esfuerzo jovial por escuchar la llamada de la vocación y desarrollarla a través de los proyectos que la circunstancia permite realizar. Las referencias al tema de la muerte no son muy numerosas en la obra de Ortega, pero las llamadas constantes a no malgastar el tiempo con el que contamos, a convertirlo en nuestro aliado, nos permiten formarnos una idea de la actitud que la razón debe adoptar ante el límite temporal de la vida.

El retiro en el que el centinela romano vigilaba en soledad las posibilidades que el tiempo le ofrecía y la forja que el herrero metafísico hizo del tiempo real interior nos han preparado para entender el verdadero sentido de una vida racional que tiene los días contados. Por otro lado, la vida como género literario, nos ha llevado a concebirla como una creación poética de futuro y como una novela en la que nos convertimos en personajes con un argumento elegido por nosotros en vista de las circunstancias. Nos queda ahora por pensar cómo abordamos el capítulo final de nuestra novela vital.

Y nuevamente entablaremos un diálogo entre la filosofía de Ortega y otras dos grandes propuestas del pensamiento: Unamuno y el sentimiento trágico de la vida por un lado y, por

²³⁸ El “método de Jericó” se inspira en el relato bíblico de la caída de las murallas de esta ciudad después de que los israelitas dieran vueltas alrededor de ella tocando trompetas. Este metafórico método permite meditar alrededor de una cuestión, cerrando poco a poco el círculo de investigación e indagar sobre el contenido vital e histórico del tema de que se trate.

otro, el concepto heideggeriano del ser- para- la muerte. Así pondremos a Ortega a la altura de su tiempo, en relación con su pasado inmediato, la generación del 98 y con su presente filosófico europeo.

La metáfora que nos ilustra esta última imagen del tiempo vital aparece en el *Epílogo a la Historia de la filosofía* de Julián Marías. Este epílogo pone de manifiesto cómo la relación entre maestro y discípulo se agranda cuando es ahora el maestro el que comenta la obra de uno de sus máximos continuadores, representa la posibilidad de futuro de la razón vital e histórica. Ortega nos muestra cómo Julián Marías al hacer una historia de la filosofía le da al pasado de nuestro pensamiento una dimensión de futuro. El pasado filosófico no es una línea horizontal en el tiempo, sino más bien vertical en la que, como en las torres humanas de los circos, unos pensamientos se suben sobre los hombros de otros. Cada nueva filosofía debe llevar enrollado a la espalda el equipaje de toda la historia del pensamiento para emprender su propio camino.

De la misma manera que en la filosofía actual y en la futura está toda la historia de la filosofía pasada (el filósofo actual tiene dos mil quinientos años), el pasado de cada uno de nosotros nos está continuamente “repasando”, de ahí la necesidad de contarlo. Así la presencia de la Historia de la filosofía en la obra de Ortega es un claro ejemplo de que la razón es histórica y que, por su mismo carácter temporal, necesita de una narración que la actualice, sobre todo en tiempos de nuevas filosofías. Somos, por tanto, herederos de la historia de la filosofía porque la conservamos en cada nuevo pensamiento. Igualmente, nuestra vida es innovación porque debemos en cada momento crearla, pero llevamos siempre como equipaje nuestro pasado, el personal y el que le ha pasado a los otros hombres de los que somos herederos. El camino se transforma en cada etapa porque lo que vamos siendo se hace pasado a modo de equipaje convirtiéndonos en creadores de nuestra propia herencia:

“El hombre es el único ente que está hecho de pasado, que consiste en pasado, si bien no solo en *pasado*. Las otras cosas no lo tienen porque no son *consecuencia* del pasado: el efecto se deja atrás y fuera de la causa de que emerge, se queda sin pasado. Pero el hombre lo conserva en sí, lo acumula, hace que, dentro de él, eso que fue siga siendo en la forma de “haberlo sido”. Es *tener* el pasado que es conservarlo (de ahí que lo específicamente humano no es el llamado intelecto, sino la “feliz memoria”) equivale a un ensayo modestísimo sin duda, pero, al fin, un ensayo de eternidad- porque con ello nos asemejamos un poco a Dios, ya que *tener* en el presente el pasado es uno de los caracteres de lo eterno.”²³⁹

²³⁹ ORTEGA, J., “Origen y epílogo de la filosofía” en *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 361-2.

El pasado es una de las grandes posesiones que tiene el hombre, debe conservarlo a lo largo de su vida porque, quiera o no, le constituye. Acumular tiempo no es solo cumplir años de vida sino incorporar lo que ya hemos vivido a la actualidad y a los proyectos futuros. El pasado como causa se incorpora en forma de consecuencias presentes y futuras estableciendo un nudo de continuidad que no se puede deshacer por más que pase el tiempo. La función de la memoria es almacenar el pasado no para que sea un viejo cajón que contiene vivencias de las que ya no nos acordamos. Está siempre abierto para dar coherencia y continuidad a nuestra vida. La presencia de los recuerdos ensancha la inmediatez del presente y le da sentido porque en él está nuestro pasado personal y aquel que si bien no hemos vivido directamente nos lo han contado haciéndonos entender que somos esencialmente historia.

Esta capacidad de incorporar recuerdos la considera Ortega como humildemente divina porque puede condensar el pasado en el momento presente y nos sitúa ante una cierta eternidad. La posibilidad de “eternizarse” es una nueva dimensión que añadimos al carácter esencialmente temporal de la vida humana. Va a constituir la referencia conceptual con la que expliquemos el tratamiento del problema de la muerte en Ortega y nos va a permitir profundizar en el concepto de tiempo. El pasado, al estar en nuestra memoria tiene una entidad de la que carece el futuro, lo que aún no es, de ahí el carácter problemático, inestable de lo por venir. Estamos seguros de lo que hemos sido y de lo que nos ha pasado, pero lo que nos pasará, aunque esté racionalmente proyectado, siempre está amenazado de inseguridad:

“Si, en parejo sentido, *tuviésemos* también el futuro sería nuestra vida un cabal remedo de eternidad- como dice Platón del mismo tiempo con mucha menos razón. Pero el futuro es precisamente lo problemático, lo inseguro, lo que puede ser o no ser: no lo *tenemos* sino en la medida que lo pronosticamos. De ahí el ansia permanente, en el hombre de adivinación, de profecía.”²⁴⁰

Cuando nos enfrentamos al futuro nos damos cuenta de que esa posibilidad de eternidad es solo una débil imitación de la idea de posesión completa del tiempo. Por eso necesitamos acompañarlo siempre de la ilusión que nos mantenga firmes en la incertidumbre y de la razón que nos permite proyectar lo que queremos que suceda. De ahí que Ortega más que de ansia de eternidad, imposible en el ser humano, nos hable de deseo de profecía, un deseo casi irracional de poder adivinar el futuro. Y aquí nuevamente entra en juego el pasado, pues nos puede dar algunas pistas de lo que va a pasar. El futuro no es mera repetición del pasado, pero podemos encontrar en él claves sobre lo que razonablemente puede ocurrir. Así, para profetizar tenemos en cuenta nuestra experiencia, la personal y toda aquella de la que somos hijos. De nuevo,

²⁴⁰ ORTEGA, J., “La caza y los toros” en *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 451.

como señalábamos anteriormente, estamos entrando ya en el campo de la razón histórica.

Desde esta posibilidad de “eternidad” vamos a introducir la metáfora del toro del tiempo a la que nos hemos referido y extraer de esta imagen distintas conclusiones referencias:

“Se halla, pues el hombre en posibilidad muy próxima de aumentar sus quilates de “eternidad”. Porque ser eterno no es perdurar, no es haber estado en el pretérito, estar en el presente y seguir estando en el futuro. Eso es solo perpetuarse, perennizarse- una faena, después de todo fatigosa, porque significa tener que recorrer uno *todo* el tiempo. Mas eternizarse es lo contrario: es no moverse uno del presente y lograr que pasado y futuro se fatiguen ellos en venir al presente y henchirlo: es recordar y prever. En cierto modo, pues, hacer con el tiempo lo que Belmonte logró hacer con el toro: en vez de azacanearse él en torno al toro logró que el toro se azacanease en torno a él. La pena es que el toro del Tiempo, en cuanto cabe concretamente presumir, concluirá siempre por cornear al hombre que se afana en eternizarse”²⁴¹

Estamos ante una de las grandes metáforas del tiempo. Ortega ha elegido para mostrarnos la actitud vital ante la finitud de la vida una imagen taurina; una imagen que nos muestra la soledad del ser humano ante la superioridad del Tiempo. Podríamos también entender esta imagen como metáfora clara del ensimismamiento, del retiro del torero a solas con su lucha con el toro. Cuando el torero está inmerso en la faena, aunque haya otras personas alrededor, está realmente solo, intentando torear al tiempo con un arte del que carece el Tiempo, a pesar de su fuerza.

Es conocida no solo la afición de Ortega a los toros y su amistad con toreros sino también la importancia que le concedió a este tema para entender la historia de España. Incluso, él mismo jugaba a definirse como torero. En el *Prólogo para alemanes al Tema de nuestro tiempo* justifica el que no siempre podía acabar sus empresas porque tenía múltiples trabajos, incluido el de torero, además del de filósofo:

“La bohemia de mi vida, que procede de lo más contrario a la bohemia, de un exceso de obligaciones y trabajo difícil de imaginar por los alemanes, que pertenecen a un pueblo en que el trabajo está más diferenciado... (¿Creen ustedes que trabajan más que nosotros los del Sur, por lo menos más que alguno de nosotros? ¡En qué error están ustedes! Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, contertulio de café, torero, “hombre de mundo”, algo así como párroco y no sé cuantas cosas más.

²⁴¹ ORTEGA, J., “Origen y epílogo de la filosofía” en *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 363.

Si esta *polypragmosyne* es cosa buena o mala no es tan fácil de decidir.”²⁴²

Al trabajo de centinelas, herreros, poetas y novelistas, Ortega nos añade ahora el de toreros del tiempo. Y con ello nos está proponiendo que entendamos la vida como una faena con el tiempo, en lo que lo importante va a ser cómo lo toreemos, aunque el final lo tengamos perdido, siempre gana el Tiempo. Estamos de nuevo ante la tesis orteguiana de la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad. Nadie puede escapar a la fatalidad de la finitud, pero cualquiera puede elegir cómo va a torear el Tiempo. Mientras vivimos, la faena no acaba nunca, el torero del tiempo no tiene descanso, siempre tiene en frente al toro, la posibilidad de la embestida es continua. Por eso nos pasamos la vida dándole capotes desde la ilusión de dominarlo que nos dan los proyectos.

Para ahondar en esta metáfora del tiempo, vamos a comenzar analizando la diferencia entre “perpetuarse” y “eternizarse” ya que de ella podemos llegar a concretar en una nueva dimensión el concepto de tiempo vital. Como aclaración inicial, podemos sostener que el concepto de eternidad del que nos está hablando Ortega carece de un sentido religioso, o si se quiere, de referencia a lo trascendente. Más bien, Ortega nos está haciendo entender cómo afrontar nuestra dimensión futuriza y la inevitable finitud de la vida.

Nuestra relación con el tiempo no puede ser un afán de perpetuidad, de mantenernos en un mismo estado continuo, incesante. No solo porque físicamente es imposible, sino porque este anhelo será contradictorio con el sentido de la vida: la vida se está haciendo continuamente, es fundamentalmente cambio y es esencialmente futuro porque sabemos que tenemos los días contados y necesitamos dotarlos de sentido. Así, en un presente infinito, el futuro perdería la dignidad de ser el tiempo de la ilusión, no sería un tiempo vital. La muerte como horizonte inevitable de la vida, le da a ésta valor. Para proyectar nuestra vida no podemos contar con que siempre vamos a estar viviendo, de ahí que tengamos la obligación moral de elegir bien porque tal vez no tengamos otro tiempo en el que realizar los proyectos. La posibilidad de la muerte personal influye de esta manera también desde el punto de vista ético, no porque vaya a haber un premio o un castigo en una hipotética vida posterior, sino porque exige concretar un ideal de vida proyectivo durante el tiempo disponible. Así Ortega nos está planteando un enfoque teórico de la muerte en el que desde el punto de vista de la razón es necesario entenderla como ingrediente fundamental de la vida. Por un lado, a nivel personal, la inmortalidad sería un inconveniente:

“Si hablásemos de los inconvenientes que tendría la inmortalidad cismundana, nos saltaría a la vista las gracias que tiene la mortalidad, que la vida sea breve, que el hombre sea corruptible, y que desde que empezamos a

²⁴² ORTEGA, J., *Obras completas VIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 16.

ser, la muerte intervenga en la sustancia misma de nuestra vida, colabore con ella, la comprima y densifique, le haga ser precisa, inminencia y necesidad de hacer lo mejor en cada instante.”²⁴³

Ortega nos propone que nos planteemos la inmortalidad no como un anhelo sino como un teórico inconveniente. La vida es quehacer y por eso nos da mucho que hacer, de ahí que Ortega nos advierta del enorme cansancio que supondría perennizarse en la vida, no dejar nunca de trabajar porque las horas para hacerlo son infinitas. El realizar el forzoso trabajo de elegir la vida, exigiría finalmente un descanso. Por otro lado, también la social lleva implícita la muerte, el cambio incesante de generaciones que impulsa los cambios históricos solo es posible si las generaciones van envejeciendo una vez cumplida su función social para que otras nuevas comiencen su andadura de futuro. José Saramago, en su novela *Las intermitencias de la muerte*²⁴⁴ nos sitúa en unos hipotéticos días en los que no se muere nadie en un determinado país. Esta inquietante novela nos puede ejemplificar la idea orteguiana de la necesidad de la muerte pues a pesar del deseo casi universal que tenemos los humanos de no desaparecer, nuestra sociedad está organizada precisamente para que sus miembros se mueran. Los primeros afectados de esta inmortalidad transitoria, serían los trabajadores de las funerarias, los cementerios. Las residencias para la tercera edad empezarían a multiplicarse e incluso Saramago llega a plantearnos la desgarradora escena de personas que son lanzadas por las fronteras de este país de inmortales a los países vecinos donde la gente, afortunadamente, sigue muriéndose.

El carácter esencialmente temporal de la sociedad y de su historia implica, por tanto, cambio continuo; un cambio que carecería de sentido en una vida inmortal pues sería siempre lo mismo, repetición incesante, siempre nosotros. Miguel García Baró nos plantea esta idea del profundo aburrimiento y sinsentido en que viviríamos si no fuéramos mortales, sustancialmente tiempo:

“ En realidad, la certeza de no poder morir hace que cuantas cosas podría uno hacer se vuelvan infinitamente tediosas e indiferentes: si dispongo de un tiempo sin término para realizarlas, y si siempre tendré tiempo para enmendar sus consecuencias, para desdecirme también de ellas; si tendré tiempo para todo menos para morirme o matarme; entonces me da igual todo, ya nada me es posible, ya nada me es real, salvo esta calma espantosa de estar aquí yo mismo, sin que nada pase ni nada venga”²⁴⁵

²⁴³ ORTEGA, J., *Obras completas VII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 189.

²⁴⁴ SARAMAGO, J., *Las intermitencias de la muerte*, Madrid, Alfaguara, 2005.

²⁴⁵ GARCÍA-BARÓ M., *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Madrid, Trotta 2012, pág. 119.

Volviendo al enfoque orteguiano, la perspectiva ante la que nos encontramos desde la razón vital es la de las “gracias” o virtudes que tiene el hecho de que la vida temporal lleve inexorablemente a la muerte. Solo un tiempo que se sabe finito puede ser vivido con pleno sentido. Consideramos que ésta es la razón por la que no hay apenas alusiones a la inmortalidad en la obra orteguiana, porque la razón, al ser vital, tan solo puede ejercer su función proyectiva mientras efectivamente estamos viviendo. Este punto de vista nos llevará a entender más adelante el concepto de la vida como una aventura y a establecer la comparación con el sentimiento trágico de la vida de Unamuno.

Por tanto, frente al concepto de perpetuarse, Ortega nos propone el de “eternizarse” que, como vamos a ver, es el más acorde con la metafísica de la razón vital. Frente al pretender *estar* siempre en el tiempo, Ortega nos va a plantear la posesión del tiempo, el verdadero significado de *tener* tiempo. Las armas que tenemos para “eternizarnos” en el tiempo son recordar y prever, traernos al tiempo a nuestro terreno y colmarlo de pasado y futuro. Este es el verdadero tiempo vital, el único con el que acaso podemos hacernos la ilusión de eternizarnos, pues somos nosotros los que lo dominamos.

Para simbolizar esa idea de la posesión del tiempo Ortega nos propone la imagen de la faena belmontina. Las verónicas de Belmonte consistían en una manera de irse del toro quedándose con él. Una manera de reducir la embestida en el espacio por la magia de prolongarla en el tiempo. Con el tiempo debemos hacer como Juan Belmonte con el toro, traerlo a nuestro terreno, al de la calma razonada, valiente, y hacernos la ilusión de que lo dominamos. En esos momentos de la faena en los que el torero domina al toro, lo tiene, el tiempo puede eternizarse. La manera de torear a la que se refiere Ortega la describe genialmente Chaves Nogales en su libro *Juan Belmonte matador de toros* y novelando los pensamientos de Belmonte nos presenta su oficio de esta manera:

“Ninguna cosa importante puede tener un origen arbitrario, y si yo toreaba como lo hacía era porque en el campo, y de noche, había que torear así. Era preciso seguir con atención todo el viaje del toro, porque si se despegaba se perdía en la oscuridad de la noche y luego era peligroso recogerlo: como toreábamos con una simple chaqueta, había que llevar al toro muy ceñido y toreado. Y así todo lo que luego se ha creído que era arbitrariedad de mi estilo, fueron las circunstancias las que me hicieron torear como toreo.”²⁴⁶

El diálogo del yo y su circunstancia en el que consiste la vida para Ortega lo vemos ahora reflejado en la forma de torear de Juan Belmonte. Su vocación ineludible como torero tenía

²⁴⁶ CHAVES NOGALES, M., *Juan Belmonte, matador de toros*, Barcelona, Libros del Asteroide 2011, pág. 63.

que ajustarse a las circunstancias en las que llevarla a cabo. Y nos hace imaginar ese momento de soledad absoluta del torero en la oscuridad de la noche, sin traje de luces, la atención constante para que el toro no se escape y no le ataque. Esa es la actitud vital ante el tiempo, enfrentarse con él, reconocerlo como un enemigo que tiene la victoria asegurada, pero intentando traerlo a nuestro terreno mientras dura la faena, la vida.

En el *Borrador del Epílogo para Domingo Ortega*²⁴⁷, nos explica Ortega en qué consiste el verdadero valor del torero frente al toro:

“En la terminología taurina, en vez de espacios y sistemas de puntos, se habla de “terrenos”, y esta intuición de los terrenos- el del toro y el del torero- es el don congénito y básico que el gran torero trae al mundo. Merced a él sabe estar siempre en su sitio, porque ha anticipado infaliblemente el sitio que va a ocupar el animal. Todo lo demás, aun siendo importante, es secundario: valor, gracia, agilidad de músculo.”²⁴⁸

Siguiendo con la metáfora taurina, la forma de traernos el tiempo a nuestro terreno, el de la finitud, es anticiparnos al futuro para que no se nos imponga uno no deseado e incorporar el pasado en forma de experiencia, de equipaje básico en el que llevamos los recuerdos imprescindibles para nuestro viaje vital. La vida como faena taurina consistiría en el arte de dominar el toro del tiempo. Este intento de dominio refleja la pura esencia del arte, es imaginación en su máxima expresión porque se eleva por encima de lo ya existente con una intención claramente estética de embellecer la vida. Anticipar el tiempo demuestra el más elevado intento humano de hacer de la vida una obra de arte, como una poesía casi imposible porque el último verso siempre lo escribe el Tiempo, no nosotros. El tiempo nos gana siempre en la función de narradores, porque es él el que escribe el final y tiene su terreno claramente definido. Cuando el ser humano lo acepta, se empeña sin embargo en dominarlo. Pero hay que hacerlo con arte, con pasos bien medidos, con el gesto altivo del torero que se enfrenta cara a cara a un toro que le supera en fuerza, pero que no piensa:

“Torear es dominar al animal, pero es también, y a la vez, una danza, la danza ante la muerte, se entiende, ante la propia.”²⁴⁹

La faena que durante toda la vida consiste en torear al tiempo tiene, ineludiblemente, un ganador: el toro del Tiempo, ahora ya en mayúsculas, la muerte que es la cornada final, el fin de los recuerdos y de los proyectos. Con la muerte no solo pierde el hombre su vida, sino el tiempo vital de su pasado y su futuro, esa es la pena. Por tanto, solo en la vida, no más allá de

²⁴⁷ Rodríguez Huéscar nos relata que el torero Domingo Ortega, contertulio del filósofo, llegó a admitir que desde que conoció y escuchó a Ortega y Gasset, toreó mejor. (Rodríguez Huéscar, A., *Con Ortega y otros escritos*, Madrid, Taurus, 1984, pág., 21.

²⁴⁸ ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 459.

²⁴⁹ *Ibidem*, pág. 459.

ella, podemos eternizarnos en una danza estética, triunfante mientras se está viviendo, pero temporal. Consideramos que esta es la postura metafísica de Ortega ante la muerte, una gran faena no contra el tiempo sino con él. Y esta actitud es la que le da el verdadero sentido al tiempo vital tal y como lo hemos venido planteando desde distintas perspectivas: un tiempo finito que se dilata en el pasado y el futuro cuando la razón lo dirige. De hecho la muerte ya no es un hecho vital, ni siquiera en modo narrativo como lo fue el nacimiento:

“Morirme es una de las cosas que no le pasan a mi vida. Mi muerte existirá para los que me sobrevivan, yo no asisto a mi muerte. Lo mismo pasa con mi nacimiento. Cuando me encuentro viviendo, resulta ¡qué casualidad!, que ya había nacido antes. Mi nacimiento es una narración que otros me hacen. Mi muerte ni siquiera eso, no me la puede contar nadie. Los dos únicos hechos que no pertenecen a mi vida es nacer y morirme. Y, sin embargo, mi vida es finita. Lo que si forma parte de mi vida es la inseguridad en que estoy en cada instante de si existiré en el siguiente.”²⁵⁰

La conciencia de la finitud, más que ser una traba para la vida, es lo que nos hace darle valor a cada instante, la que nos obliga a elegir bien qué vamos a hacer en el instante futuro. Al momento dramático, y necesario, de asumir nuestra limitación temporal, Ortega le responde con el afán incansable de imaginar el futuro, no hay más remedio que hacer planes. En este sentido, el futuro es el único tiempo vital que podemos dominar en cierta medida; es el único ámbito en el que nos hacemos la ilusión de poder ganarle al Tiempo. En las *Lecciones de Metafísica*, Ortega nos pone un ejemplo claro de algo que en apariencia no tendría mayor transcendencia personal como acudir una mañana a la facultad de Filosofía a una clase de Metafísica. Las personas que unos minutos antes se dirigen al aula probablemente no son conscientes de hasta qué punto han tomado una decisión definitiva en su vida. Y es que esa hora que pasan los alumnos y el profesor compartiendo pensamientos ya no vuelve para ninguno de ellos, de ahí que si hemos decidido asistir, en vez de hacer otras cosas, debemos vivirla como una hora irrepetible y por eso valiosa. La vida nos la jugamos en cada decisión, hasta en las más sencillas y cotidianas porque vivir es consumir un tiempo limitado. Ser conscientes de ello le da el valor ético a lo que hacemos y a lo que nos pasa y nos impone la obligación, también estética, de elegir con arte:

“Tenemos para ser las horas contadas y si dedicamos una a esto (hacer metafísica) y no a otra cosa, entiéndase que entregamos a ella no una hora abstracta de un tiempo inagotable, que como el aire, no es de nadie y podemos sin tasa dilapidar, sino que entregamos a ello un pedazo insustituible

²⁵⁰ ORTEGA, J., *Obras completas XII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág.206.

e irremediable de nuestra existencia.”²⁵¹

Usar mal nuestro tiempo es ir matando la vida. Debemos incorporar sabiamente los recuerdos para que agranden el presente y elegir bien el futuro porque la vida ya no puede dar marcha atrás. Las horas de vida malgastadas ya no se pueden recuperar, este es el valor ético del tiempo vital. Un tiempo personalmente construido que se afana en torear al toro del Tiempo, el incomprensible, el que avanza y nos vence, queramos o no.

Cabe preguntarnos en este momento cómo podemos racionalmente proyectar nuestra vida para torear al tiempo trayéndolo a nuestro terreno, cómo afrontar con valentía y autenticidad esta faena. La respuesta la encontramos en el sentido que Ortega otorga a la existencia: “la vida como aventura” y su concepción de la vida heroica. El sentido de esta dimensión nos va a permitir ahondar en la idea de la asunción de la finitud y enlazar finalmente la propuesta de vida heroica orteguiana con el sentimiento trágico de la vida unamuniano.

Como ya analizamos en otro momento de nuestra reflexión, la heroicidad no consiste en una capacidad extraordinaria que poseen solo algunas grandes personalidades; sino nada más, y nada menos, que en ser uno mismo en la tarea que para cada cual es su vida. Asumir el destino que es nuestra vocación, vivir de manera auténtica es una lucha heroica por ser cada uno quien realmente puede y debe ser. El héroe tiene como enemigo el conformismo, un delito ético que mata nuestro tiempo vital, pues se aferra a la repetición del pasado. Frente a esta inautenticidad, hay que inventarse el futuro, frente a la resistencia que a veces oponen el presente y el pasado

Retomando la metáfora taurina, si el torero se conformara con que efectivamente el toro del Tiempo es más fuerte que él nunca saldría a la plaza, algo así como si Don Quijote se hubiera quedado en su casa leyendo libros de caballería, esperando pasivamente a que le llegara la muerte. Pero el héroe se pone el traje de luces o la armadura de caballero y comienza a vivir su propia vida. La originalidad profunda de la realidad vital es, por tanto, ser fieles a nuestra vocación, a nuestro destino libremente aceptado y proyectado.

La tarea del héroe puede ser dolorosa, porque el héroe está solo, como el torero en los minutos que realiza su faena, vigilado por su cuadrilla y observado por el público, pero en la más profunda soledad; o como Don Quijote cuando, a pesar de las advertencias de Sancho, ya solo escucha a su voluntad aventurera. El héroe, consciente de su finitud, del poco tiempo vital del que cuenta para realizar todas sus empresas, necesita constantemente actuar, perseverar en su vocación. La voluntad heroica representa en sí misma una lucha decidida contra el tiempo. La perseverancia en conseguir el ideal de vida que se ha propuesto el héroe viene así exigida

²⁵¹ ORTEGA, J., Principios de Metafísica según la razón vital (Lecciones del curso 1933-1934) en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus 2009, pág. 59.

por la dimensión temporal que le impone su propia muerte, debe hacer tantas cosas antes de morir que no puede dejar de planear e imaginar nuevos proyectos. Esta obstinación del héroe es tachada de ingenuidad por los que viven de manera inauténtica, para qué tanto esfuerzo, para qué jugarse la vida en cada empresa si al final el Tiempo gana e iguala a unos y otros.

Pero la vida es siempre posibilidad y, sobre todo, posibilidad de futuro que el mundo nos ofrece, a veces contra nuestra voluntad y otras adaptándose dócilmente a nuestros deseos. Es una heroicidad porque tenemos que construirla solos desde un principio y sin traicionarnos. Y es una aventura porque al ser nuestra vida finita debemos darle tal sentido que merezca la pena vivirla, aunque tenga un final seguro. Cuando nos embarcamos en la aventura de vivir, el toro del tiempo está en nuestro terreno, azacaneándose a nuestros proyectos. Somos héroes del tiempo como la única salida elegante que podemos tener ante la muerte, esa cornada final que destruye la ilusión por el futuro, que la corta sin nuestro consentimiento previo.

Desde esta perspectiva de la vida como aventura que es capaz de crear un tiempo vital, que se eterniza en recuerdos y proyectos, vamos a plantear dos espacios polémicos con la teoría del héroe orteguiano: Miguel de Unamuno con su sentimiento trágico de la vida y el ser-para-la muerte heideggeriano. Y, de este análisis comparativo, podremos finalmente extraer unas últimas conclusiones sobre la actitud filosófica de Ortega ante la muerte y el tiempo en la metafísica de la razón vital.

F2) EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA Y LA AVENTURA ILUSIONADA

Desde esta perspectiva de la vida como aventura que es capaz de crear un tiempo vital, que se eterniza en recuerdos y proyectos, vamos a entrar en el “campo de batalla” de las filosofías de Unamuno y Ortega. Ha sido aplazado en nuestro estudio de una forma intencionada: hasta aquí hemos analizado el papel del tiempo en la metafísica de la razón vital; y ahora que vamos a abordar cómo entendemos el final del tiempo vital, el de cada uno, se hace inevitable el adentrarnos en la reflexión, desesperada y sentimental, con la que Unamuno luchó toda su vida, por un lado, y la vida entendida por Ortega como aventura ilusionada. Esta diferente manera de concebir la vida nos va a llevar a enfrentarnos al problema de la muerte visto desde la perspectiva de ambos pensadores. Y es ante esta cuestión con la que nos vamos a poner, finalmente, frente a frente con el toro del Tiempo.

Ya en su juventud, Ortega considera a Unamuno parte de su circunstancia personal y un ingrediente determinante de la realidad española. Podemos considerar a Unamuno, en efecto,

una de las salvaciones que Ortega lleva a cabo en su obra, entendiendo salvación en el sentido de comprensión e interpretación, que no siempre está exenta de crítica. Se ha escrito mucho sobre la relación entre ambos pensadores, a veces simplificándola en simple polémica. Julián Marías²⁵² nos advierte de que no podemos proyectar nuestros esquemas actuales sobre la convivencia entre intelectuales a los de 1904-1936, años en los que transcurre la relación entre Ortega y Unamuno. Desde que en la España de la Edad Moderna la vida intelectual se hace pública, los escritores y pensadores inauguran una forma de relación, casi un género, basado en críticas mordaces, ingeniosas, cáusticas, satíricas, pero entendidas solo dentro del ámbito intelectual, no personal, y aceptadas con total normalidad. Desde este presupuesto, podemos interpretar la relación intelectual entre Unamuno y Ortega, a la manera de la de Lope y Cervantes o Góngora y Quevedo.

Pero las discrepancias teóricas no anulan lo que, leyendo las cartas que durante tantos años intercambiaron, podríamos considerar como una gran amistad basada en la confianza y el respeto mutuo. Algunas de ellas nos sirven de testimonio de esta amistad. Así en una carta de Unamuno a Ortega fechada en 1906, aquél le dice ya al joven Ortega:

“Cada día me importan menos las ideas y las cosas, cada día me importan más los sentimientos y los hombres. No me importa lo que usted me dice, me importa usted”²⁵³

Por su parte, Ortega muestra su apoyo incondicional a Unamuno cuando es destituido en 1914 por el ministro de Instrucción pública y Bellas Artes, Bergamín García, publicando los artículos *La destitución de Unamuno* y *En defensa de Unamuno*. Ortega inicia una campaña de defensa no solo desde la prensa, sino que plantea programar conferencias en Madrid, y después si es necesario, en provincias para defender a Unamuno e incluso un viaje colectivo a Salamanca. Como muestra de que la amistad personal está por encima de las discrepancias teóricas, Ortega escribe a Unamuno una carta en la que se despide diciéndole:

“Mi estado de perpetua polémica con Vd., me da en este asunto una gran libertad de movimientos. De un modo u otro venceremos. Luego seguiremos nuestra polémica”²⁵⁴

Unamuno agradece profundamente a Ortega su amistad incondicional, pues le confiesa que realmente la necesita. Podemos así afirmar que, a pesar de su diferencia de edad y de sus diferentes planteamientos intelectuales, ambos llegaron a considerarse maestros el uno del otro. Julián Marías en sus *Memorias*²⁵⁵ nos relata hasta qué punto la relación entre Unamuno y

²⁵² MARÍAS, J., “El oficio del pensamiento” en *Obras VI*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pág. 580.

²⁵³ *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid, Ediciones el arquero, 1987, pág. 38.

²⁵⁴ *Ibidem*, pág.118.

²⁵⁵ MARÍAS, J., *Una vida presente. Memorias I (1914-1951)*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pág. 351.

Ortega fue polémica que Ortega ni siquiera quiso leer su libro sobre Unamuno porque al haberse pasado la vida luchando con él, le afectaría demasiado, no era capaz de distanciarse y analizarlo solamente como un tema filosófico. Podríamos finalmente definir la relación de Ortega con Unamuno, de la siguiente manera:

“Se siente unido a Unamuno...incluso contra Unamuno.”²⁵⁶

En el apartado anterior hemos analizado la relación de Ortega con la Generación del 98 centrándonos en Baroja, Azorín y Machado. Como ya vimos, uno de los temas centrales de estos escritores es el problema de España, España como problema. Vamos a comenzar el diálogo con Unamuno desde esta perspectiva, partiendo de dos visiones distintas: la metáfora de España como “muralla de la Edad Media” que en un tono, acaso provocador, nos propone Unamuno y la metáfora orteguiana de Europa como un proyecto español de modernidad. Ortega toma aquí el relevo de una generación que debe ser tenida en cuenta como herencia pero que necesita una renovación. En estas dos visiones ponemos en juego de nuevo una concepción temporal y empezamos a abrir las puertas de la razón histórica.

Uno de los puntos fundamentales de la discrepancia Unamuno-Ortega fue la cuestión de la europeización. Ambos sintetizan un debate intelectual ya iniciado en el Regeneracionismo²⁵⁷ del siglo XIX sobre la esencia de lo español. Es también un debate en el que Ortega pone la voz de la nueva generación frente a los presupuestos de la del 98. Ortega es un firme defensor de la necesidad de que la visión española del mundo se integre en Europa. Unamuno, en un principio, y según Ortega hasta el final, mantiene esta postura. Pero una vez que ésta se convierte en una moda entre los intelectuales españoles, Unamuno apuesta por una original propuesta de africanización. Lo que sí nos interesa en esta reflexión es que lo que une a Ortega y Unamuno: la preocupación por España, ambos sienten el dolor por ella, hasta el punto que según Ortega, Unamuno murió de “mal de España”.

En la meditación sobre España, que ambos llevaron a cabo en sus obras, nos encontramos nuevamente con un lugar común, *El Quijote*, Cervantes y Don Quijote. En la interpretación que sobre ellos escriben Ortega y Unamuno podemos encontrar la diferencia radical en cuanto a sus planteamientos teóricos y quizá en cuanto al futuro de España. La base de la discrepancia hunde sus raíces en el problema de fondo de las relaciones entre la razón y la vida. Para Ortega la razón es la vida misma. Mientras que Unamuno se decanta por un irracionalismo, porque la razón no puede entender la vida, todo lo vital es antirracional y todo lo racional antivital, de ahí el sentimiento trágico de la vida.

²⁵⁶ MARÍAS, J., *Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pág. 158.

²⁵⁷ El Regeneracionismo fue un movimiento intelectual promovido por Joaquín Costa que proponía acabar con el caciquismo y la corrupción, fomentar la cultura y la educación y reducir la pobreza. Su presupuesto teórico fundamental era europeizar la ciudadanía relativizando la visión épica de la historia de España.

Tal vez *Meditaciones del Quijote*, de nuevo referencia ineludible, es una respuesta indirecta al sentimiento trágico de la vida y la teoría del héroe orteguiana sea la opción planteada al pensamiento de Unamuno, por tanto una nueva propuesta. Puesto que nuestro eje temático es el concepto de tiempo, nos centraremos en la diferente visión del pasado en ambos autores que les lleva a una distinta visión de futuro. Tomando como punto de partida el problema de España, la propuesta última de Unamuno es la africanización, buscar dentro la solución y no fuera. Según P. Cerezo:

“El nuevo planteamiento revaloriza la producción castiza, muy especialmente la mística, donde Unamuno encuentra una metantrópica, esto es, una metafísica del hombre según la economía de lo eterno, como la alternativa castiza española a la oquedad del humanismo racionalista. Frente al espíritu de la modernidad, a la que llama *kultur* en sentido despectivo, el quijotismo representa un estilo de vida y una forma de sentir y de ver el mundo, que echa sus raíces en la intrahistoria del alma española. Frente a la invención y las novedades del momento, la tradición...Y el quijotismo no es sino lo más desesperado de la lucha de la Edad Media contra el Renacimiento que salió de ella”²⁵⁸.

La diferencia entre Ortega y Unamuno en lo referente a la tradición es clara. Para Ortega hay que romper con la tradición de lo que ya está muerto, no podemos revivirlo porque el pasado ya no vuelve; tan sólo rescatar aquellos momentos posibles del pasado en los que aún late el temple vital español. Hay, por tanto, dos pasados, uno que ya ha caducado, ya agotado, y otro, aún posible que todavía puede ser futuro. La propuesta de Unamuno, en cambio, nos encierra otra vez en las murallas del pasado medieval, empeñándose en revivir lo que ya irremediabilmente está muerto. Ortega considera que ya no es el momento, nuestro tiempo ya es otro. El futuro español tiene que ser europeo, sin dejar de ser español, en la búsqueda de una cultura de integración, no de aislamiento. El destino de España no tiene por qué temerle a Europa, siempre y cuando tomemos en serio, reflexivamente qué es España.

En este diálogo crítico entre Ortega y Unamuno contamos no sólo con sus obras sino con la correspondencia que mantuvieron durante tantos años. Respecto a esta cuestión de la europeización, escribe Unamuno a Ortega:

“Yo me voy sintiendo furiosamente antieuropeo. ¿Que ellos inventan cosas? ¡Invéntelas! La luz eléctrica alumbra aquí tan bien como donde se inventó. (Me felicito de haberseme ocurrido este aforismo tan ingenioso). La ciencia sirve de un lado para facilitar la vida con sus aplicaciones y de otro de puerta

²⁵⁸ CERESO, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel Filosofía, 1984, pág. 94

para la sabiduría. ¿Y no hay otras puertas? ¿No tenemos nosotros otra?”²⁵⁹

Esta actitud de Unamuno de “nosotros, a lo nuestro”²⁶⁰ es la que irrita a Ortega. Porque lo nuestro, también tiene que ser en el futuro la ciencia y la filosofía, es posible en España y las circunstancias nacionales lo están reclamando. Y Unamuno se refugia en que hay filosofía española en nuestra literatura y nuestra mística, en *Las coplas a la muerte de su padre* de Jorge Manrique, en *La vida es sueño* de Calderón o en *La subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz, vale más una página de Santa Teresa que *La crítica de la razón pura*. Incluso la lengua española ya es filosofía; entonces, ¿para qué intentar una filosofía acorde con el nivel europeo?

El eje de la polémica no es sólo Europa o la España de siempre, sino una forma distinta de entender el pasado. Aquí es donde podemos entender la interrelación entre el pasado, la circunstancia presente y la necesidad de avanzar hacia un futuro innovador que nos propone Ortega:

“Ortega quiere innovar, es decir, recuperar el pasado como forma de vida, y por tanto superarlo en cuanto herencia para poder proseguirlo como tarea y preocupación. Y es esta innovación la que le lleva a empalmar con la actitud cervantina, cuando el destino de España era solidario e indiscernible de Europa.”

261

El pasado que podemos recuperar es el que es todavía vital, el que le puede dar a España la posibilidad europea de futuro. Por eso, como venimos viendo en estas páginas, la plenitud vital hay que buscarla en el estilo de Cervantes. El pasado al que apela Unamuno ya no posee esa capacidad revitalizadora, porque ya no hay posibilidades para la mística en una España que mire al futuro y pueda ofrecer su visión a Europa. En la interpretación unamuniana sobre Cervantes, *El Quijote y Don Quijote* y en la respuesta indirecta de Ortega en *Meditaciones del Quijote* encontramos los puntos clave de sus diferencias.

Ya hemos analizado anteriormente que lo que interesa a Ortega de *El Quijote* es el estilo de Cervantes porque en él está la posibilidad de un nuevo rumbo para el futuro de España y permite dotar de claridad, de sentido al presente. Podemos, desde esta visión de la vida, entender qué significa la llamada de Ortega a una nueva España. Ésta debe liberarse del peso de la tradición, de las costumbres e imaginar una España posible. Para ello la razón debe hacer el esfuerzo de salvar el presente, reabsorbiendo el pasado que aún es vital y proyectando un futuro de nuevas posibilidades. Es la misión que Ortega cree que le corresponde a su generación y a la que apela en *Meditaciones del Quijote*. En esta tarea heroica nacional hay que volver la vista a la plenitud de Cervantes porque:

²⁵⁹ EPISTOLARIO COMPLETO ORTEGA-UNAMUNO, Madrid, Ediciones El Arquero, 1987, pág. 42.

²⁶⁰ UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alba Libros, pág. 208.

²⁶¹ CERREZO, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel Filosofía, 1984, pág. 97.

“En la obra de Cervantes está España: la efectiva y la soñada, que es igualmente real”²⁶² .

Aquí reside quizá la razón fundamental por la que Ortega considera que Cervantes sigue siendo un punto de partida, saber darle sentido a lo real presente conectándolo con todas sus posibles significaciones, incluidas las futuras que emergen de él. Y en ese futuro español debemos aprender otra lección del estilo de Cervantes: la posibilidad de integrar las distintas perspectivas de lo real. Todo ello desde la serenidad irónica e inteligente que emana del estilo de Cervantes en *El Quijote*.

Ortega nos está proponiendo una España vital que sea capaz de encontrar nuevas posibilidades. La futurición esencial a la estructura temporal de la vida humana, es también el elemento vitalizador de una nación. Sólo si los españoles entienden su realidad presente, le dan significado, pueden realmente avanzar. Porque también para los pueblos es el paso del tiempo su aliado, no lo que los destruye, sino lo que les hace permanecer vivos, asumiendo su pasado posible, no sus ruinas. Y este es el objetivo de *Meditaciones del Quijote*:

“El problema del estilo de Cervantes es el mismo que el de mis salvaciones y el de mi futura filosofía, salvar el presente.”²⁶³

Sin embargo, Unamuno centra su análisis en la figura de Don Quijote. Reconoce que escribió *Vida de Don Quijote y Sancho* (según Ortega el libro más antipático y repelente de la tierra) para confesar su culto al quijotismo, independientemente de lo que Cervantes quisiera poner en su obra. A Unamuno le interesa el héroe Don Quijote y la filosofía quijotesca que de él se desprende. La altura del heroísmo de Don Quijote la encuentra en su saber afrontar el ridículo sin cobardía. La tragedia de Don Quijote es una metáfora del alma española que se resiste a que la realidad que presenta la ciencia sea distinta a lo que quisiéramos que fuera. Por eso los españoles serían irreductibles a la cultura y tan religiosos. Nada más lejos de la llamada orteguiana a poner a España a la altura de los tiempos. Lo ridículo para Ortega sería querer aferrarnos a nuestras glorias pasadas para que paralicen el futuro posible. Nuestra historia ya la hicieron otros, la labor de los herederos es seguir con ella hacia delante. Pero Unamuno se empeña en anclarnos en un pasado que, a juicio de Ortega, si lo implantáramos en el presente ofrecería una imagen ya grotesca de la producción intelectual española. Aun así, Unamuno sigue reivindicando la figura de Don Quijote:

“Sí, ya lo sé, ya sé que es locura volver las aguas del río a su fuente, que es el vulgo el que busca la medicina de sus males en el pasado; pero también sé que todo el que pelea por un ideal cualquiera, aunque parezca del pasado, empuja el mundo al porvenir, y que los únicos reaccionarios son los que se encuentran bien en el presente. Toda supuesta restauración del pasado es hacer porvenir, y si el pasado ese es un ensueño, algo mal conocido...mejor que mejor. Como siempre, se marcha al

²⁶² MARÍAS, J., *Cervantes clave española*, Madrid, Alianza, 1990, pág. 259.

²⁶³ ORTEGA, J., *El estilo de una vida*, en “Revista de Occidente”, nº 32, (1992), pág. 53.

porvenir; el que anda a él va, aunque marche de espaldas. ¡Y quién sabe si no es esto mejor!”²⁶⁴

Observamos en estas palabras de Unamuno una articulación de los tiempos pasado, presente y futuro que estaría en consonancia con la que hemos planteado acerca del pensamiento orteguiano. Al igual que Ortega, Unamuno nos está sugiriendo que hay un pasado con posibilidad de futuro. Tanto uno como otro intentan que no se les tome por eso por reaccionarios. La actitud reaccionaria es instalar el pasado en el presente, sin un nuevo porvenir. La discrepancia tal vez estaría en cuál es ese pasado vital aún proyectable: la locura de Don Quijote o el estilo de Cervantes. La elección de uno u otro implica una decisión de futuro, y no solo de un futuro personal sino nacional. Asumir nuestro pasado en una u otra dirección es un ejercicio de razón histórica diferente. Si bien el pasado histórico no podemos cambiarlo, el relato con el que lo interpretamos nos traerá consecuencias vitales y temporales incompatibles. En esta narración del pasado hay subyacente una diferente actitud heroica ante la vida personal y colectiva.

“Para ambos autores se trata del querer de una voluntad enfrentada a un mundo que se rechaza. La diferencia está en cómo se lleva a cabo ese rechazo, si de manera absoluta o aceptando las limitaciones que impone el propio paisaje. El motivo que impele la voluntad de Unamuno, su afán primordial es un absoluto incompatible con el paisaje moderno: la inmortalidad...En Ortega opera la libertad como capacidad humana creadora de cultura. Y eso es precisamente lo que está en juego en sus respectivas lecturas de *El Quijote*.”²⁶⁵

Unamuno interpreta a Don Quijote desde su concepción del tragicismo de la existencia, desde la incapacidad de la razón por entender la vida y la batalla personal con el tiempo que supone consistir en un ser finito con ansias de infinitud. El héroe de Unamuno es trágico, tiene voluntad de ser él mismo, quiere serlo, pero contra toda posibilidad. Se lanza contra el mundo sin entenderlo, con una voluntad desesperada de libertad. Es quizá en esa lucha con lo fáctico donde acaso puede eludir su condición temporal y soñar con la eternidad de su ideal. Es un héroe contra la circunstancia, busca lo que ésta no le puede ofrecer, por eso asume el ridículo como integrante de su empresa. Hacer el ridículo como Don Quijote, ante los otros y ante uno mismo, es para Unamuno una muestra de rebeldía ante el mundo y contra su tiempo, un ejercicio agónico de libertad y un anhelo por conquistar la imposible inmortalidad:

“Y lo más grande de él fue haber sido burlado y vencido, porque siendo vencido es como vencía: dominaba al mundo dándole que reír de él.

¿Y hoy? Hoy siente su propia comicidad y la vanidad de su esfuerzo en cuanto a

²⁶⁴ UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alba Libros, 2006, pág. 217.

²⁶⁵ LASAGA, J. “El héroe sin melancolía” en Fernando H. Llano y Alfonso Castro Sanz (eds), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pág. 162.

lo temporal...Don Quijote el mortal, al morir, comprendió su propia comicidad, y lloró sus pecados, pero el inmortal, comprendiéndola se sobrepone a ella y la vence sin desecharla.”²⁶⁶

Esta conquista sobre lo temporal es lo que hace que Don Quijote sea a pesar de todo optimista, porque tiene un ideal que, aun imposible, le mantiene libre. Según Unamuno ese ideal caballeresco quiere revivir una Edad Media nueva e imposible frente a la modernidad que impone una vida racional. La nostalgia de Unamuno por el pasado medieval representa un profundo sentimiento antihistórico, un exiliarse del presente, en definitiva del tiempo. Frente al cambio esencial a la Historia, Unamuno pretende un metafórico encierro en el ambiente cerrado y monacal de la Edad Media. Aquí podemos entender una de las claves de la crítica de Ortega a Unamuno. En vez de cerrar las puertas de España, Ortega pretende abrirlas al futuro europeo. Recordemos que el propósito de Ortega es un experimento de nueva España, pero desde este qui jotismo de Unamuno, trágico, abocado al ridículo, con la imposibilidad como esencia, difícilmente podemos construir un futuro que nos sitúe a la altura europea. Por eso para Ortega no es Don Quijote el modelo del pasado que España necesita. En las *Meditaciones del Quijote*, encontramos una alusión indirecta a este rechazo del héroe unamuniano y a los intentos “grotescos” de centrar la reflexión exclusivamente en la figura de Don Quijote como si el qui jotismo del estilo de Cervantes no hubiera existido:

“Porque en cierto modo es Don Quijote la parodia triste de un cristo más divino y sereno: es él un cristo gótico, macerado en angustias modernas; un cristo ridículo de nuestro barrio, creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas. Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote, y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como en un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico.”²⁶⁷

Encontramos así una preocupación por España común a Ortega y a Unamuno, una necesidad de solución. Pero ante este presente sórdido, la apuesta de futuro es distinta. Porque si renovamos a Don Quijote, como propone Unamuno, hallaremos un futuro hostil, abocado al ridículo de querer implantar un pasado que ahora ya sólo puede resultar cómico.

Por eso frente al heroísmo trágico y desesperado de Unamuno, Ortega propone un “heroísmo lúdico”²⁶⁸ creador de un futuro esperanzador que, aunque falle en algún propósito, tenga posibilidades. Ortega define el heroísmo como el ser uno uno mismo. Pero recordemos que yo soy yo

²⁶⁶ UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alba Libros 2006, pág. 220.

²⁶⁷ ORTEGA, J. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 87.

²⁶⁸ CERREZO, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel Filosofía, 1984, pág. 127.

misma con mi circunstancia. Es ella la que me ofrece las posibilidades y las limitaciones. Sólo desde esas posibilidades puedo imaginar razonadamente un futuro. El futuro todavía no es, pero su posible realidad se basa en que partimos de lo que ya es presente una vez asumido el pasado y desde ahí nos lanzamos a la aventura. No es por tanto como en Unamuno un ir contra las circunstancias, incluso contra la finitud circunstancial de la vida, sino con ellas. Y en esa andadura conjunta que es la vida, podemos querer más, pero querer lo posible. Así superamos ese carácter trágico y desesperado, y contamos con nuestra función vital fundamental: la razón. Por eso para Ortega la razón no se opone a la vida; todo lo contrario es la que nos permite desde la reflexión sobre lo que somos y hemos sido, proyectar lo que queremos. El futuro es así el tiempo de la ilusión pero no de la alucinación.

España como problema, y las distintas propuestas teóricas de solución que nos ofrecen Ortega y Unamuno, nos lleva a plantearnos el fondo metafísico de sus posiciones filosóficas. Partiremos del concepto de vida y razón para llegar finalmente a las implicaciones que sobre el concepto del tiempo albergan ambas posturas. Estamos ante dos filosofías de la vida que van a sumir la crisis de la razón físico-matemática desde posiciones, o más bien, actitudes, diferentes. La vida y su irremediable finitud piden explicación, pero el intento de vivir el tiempo desde la razón lleva a Unamuno a la desesperación, mientras que la filosofía de Ortega restaura la confianza en una razón capaz de lidiar con el límite del tiempo, no más allá de él:

“ Donde Unamuno lee fracaso de la razón *tout court* y de una cultura de base científico/positiva ve tan solo Ortega el fracaso del racionalismo con su razón imperativa, sacando la conclusión, opuesta a Unamuno, de una necesaria reforma de la idea de razón que la vuelva apta para la comprensión y orientación de la vida”.²⁶⁹

Para comenzar, más que quedarnos en una simple oposición vamos a entender la filosofía de Unamuno como un estímulo para el desarrollo de la razón vital orteguiana. Unamuno considera que el hombre de carne y hueso, que nace y muere, está instalado, atrapado irremediablemente, en una pregunta incesante: “¿qué va a ser de mí?, ¿es posible que cuando yo muera mi conciencia ya no esté? Y en lo más profundo de la conciencia surge la verdadera tragedia de cada persona: entonces, ¿para qué? Aquí es donde Unamuno encuentra el fracaso de la razón que había salido triunfante en el campo de la ciencia. Porque los grandes descubrimientos científicos de nada le sirven a la conciencia que se sabe mortal y que anhela la inmortalidad, Dios, o por lo menos un sentido. La congoja unamuniana no nace pues de la razón, sino del sentimiento.

Más allá del límite de la razón, en el ámbito moral, la libertad del ser mortal exige inmortalidad. Donde la razón dice “no hay nada más”, el corazón ansía seguir viviendo, es voluntad de no morir. Esta es la tragedia humana, saber racionalmente que somos una experiencia viviente de caducidad

²⁶⁹ CERESO, P., “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo:trágico(Unamuno), reflexivo(Ortega) y especulativo(Zubiri).
<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/133/133>.

irremediable, a la vez que queremos no morirnos nunca del todo. De aquí surge el hambre de Dios, como un intento de justificar ese para qué al que la ciencia positivista no puede ni debe dar respuesta. El punto de partida en la filosofía de la vida de Unamuno es, por tanto, la inmortalidad. Nos presenta la situación del mortal con la metafórica imagen de un “abrazo trágico”, tiempo finito y deseo de infinitud, unidos sentimentalmente mientras vivimos, aceptándose cordialmente a pesar de la tragedia de esa unión dolorosa.

Unamuno nos deja así ante una situación desesperada ante el tiempo, visto desde su metafísica como el enemigo que coarta el ansia infinita de vida de la conciencia. La tragedia es que el deseo de inmortalidad es la aventura imposible, contra los molinos de viento confundidos con el gigante del tiempo, empresa triste y solitaria de un Don Quijote soñando un futuro ridículo.

Y en este punto sin esperanza ante el tiempo en el que nos ha dejado Unamuno, se nos hace necesaria la filosofía de Ortega. El irracionalismo de Unamuno nos deja ante el trágico dilema de “todo o nada”. Este dilema nos viene planteado si la vida solo tiene como raíz una metafísica de la pura voluntad o de la razón pura; aquí solo es una o la otra pues la voluntad ilimitada choca contra los claros límites de la razón pura. Pero, ¿Y si el límite no fuera tal?, ¿Y si la vida y la razón no son todo o nada sino una y la misma cosa? Aquí estaría el impulso que encuentra Ortega en Unamuno pues es necesaria una solución: no se trata de traspasar el límite sino de disolverlo desde una nueva concepción de la razón: la razón vital. El sentimiento trágico de la vida pide a gritos, desesperado, la razón vital orteguiana para entender el tiempo: no se trata de plantearnos el tiempo y la vida como enemigos, con una clara desventaja de la vida, siempre en inferioridad, a punto de dejar de ser, sino de entender el tiempo como posesión, como una creación vital tal y como lo hemos venido explicando en la filosofía de Ortega. Este sería el “abrazo trágico” entre Unamuno y Ortega porque como señala Julián Marías:

“La necesidad de superar la razón pura es similar en Unamuno y Ortega; pero Unamuno se rinde y escribe novelas y Ortega proyecta la razón vital que supera la razón moderna físico-matemática.”²⁷⁰

La razón vital, como hemos referido en apartados anteriores, supera el idealismo incorporando la razón a la vida y tomando a ésta como la realidad radical. Pensar es una función tan natural como respirar, por eso no tiene sentido separar nuestra vida de la razón. Puesto que somos seres finitos, no podemos dejar que la preocupación por el tiempo nos arrastre a una desesperación sentimental, sino que debemos asumirlo racionalmente. El carácter temporal de la vida nos obliga a pensar el tiempo, no podemos dejarlo abandonado en la irracionalidad; más bien se trata de proyectarlo desde una calma serena que entiende el futuro como la creación personal, una invención que de sentido a nuestra mortalidad irremediable.

²⁷⁰ MARÍAS, J., “Miguel de Unamuno” en *Obras completas V*, Madrid, Revista de Occidente 1969, pág.37.

Para Ortega ya no es, como en Unamuno, la muerte frente al ansia de inmortalidad la raíz de la filosofía sino la vida y la razón como una y la misma cosa. Centrar la reflexión sobre la vida en la muerte es tan ilógico que aboca a Unamuno al irracionalismo. La persona que, por su racionalidad, se sabe finita no puede hacer de la muerte el eje de su vida; la vida mientras la tenemos es constante cambio y novedad, necesita del tiempo para poder realizarse, aunque el tiempo se acabe finalmente. Ortega, lejos de rendirse ante la crisis de la razón, inaugura una nueva forma de pensamiento que, asumiendo las contradicciones anteriores, saque de ellas una nueva visión de la realidad tomando la vida temporal como la realidad radical:

“De la crisis de la razón en cuanto crisis conjuntamente de la espontaneidad creadora de la vida, va a sacar Ortega una experiencia antitrágica. Se diría que para Ortega plantear el problema de la existencia en los términos agónicos que lo hace Unamuno, como tensión entre el asalto permanente de la muerte y la voluntad de no morir, es tanto como permanecer todavía en un terreno religioso. La muerte no cuenta filosóficamente en su planteamiento. La muerte ha quedado plenamente reducida, me atrevería a decir que secularizada, como un evento meramente natural, al igual que la voluntad de no morir queda igualmente secularizada, pues no significa ya para él, en sentido trascendente voluntad de lo eterno o infinito en el hombre sino apetito de la vida a más vida, impulso generoso de la vida a acrecerse y afirmarse. Dicho en otros términos, impulso de juego o creatividad.”²⁷¹

Esta reflexión de Cerezo nos da la clave fundamental de la actitud de la filosofía de Ortega ante la muerte: no cuenta. Algo tan obvio como que, mientras estamos construyendo racionalmente nuestra vida, realmente a lo único que aspiramos es a que la vida crezca desde sí misma. Solo así el tiempo es lo más valioso con lo que contamos y, en la proyección de futuro, lo que realmente deseamos es ampliarlo. La metáfora de la vida como una faena taurina cobra así pleno sentido, torear al Tiempo no es la trágica rendición ante él, sino el gran arte taurino de henchirlo con presente y futuro para que la vida crezca.

El deseo de inmortalidad que recorre la obra de Unamuno es, en cierta medida, la negación cristiana de esta vida como mero paso o tránsito. Frente a esta actitud, la propuesta de Ortega es claramente una afirmación de la vida y del tiempo como su propia sustancia, de hecho, no encontramos en sus páginas referencia a la inmortalidad como anhelo. La única forma que tenemos de trascender la vida es creando, dentro de nuestro tiempo finito, más vida. La oposición a la tesis unamuniana no puede ser más clara desde la metafísica de la razón vital y así nos lo expone en *La*

²⁷¹ CERESO, P., “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo:trágico(Unamuno), reflexivo(Ortega) y especulativo(Zubiri).
<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/133/133>.

idea de principio en Leibniz:

“Desde mis primeros escritos he opuesto a la exclusividad de un “sentimiento trágico de la vida” que Unamuno retóricamente propalaba, un “sentido deportivo y festival” de la existencia.”²⁷²

La diferencia entre las dos concepciones vitales es evidente: frente a la metáfora de la vida como una tragedia temporal abocada a un fatídico final, la vida como deporte y como fiesta. Si analizamos con precisión esta afirmación vemos que la referencia a la actitud unamuniana utiliza el concepto de “sentimiento” y la orteguiana el de “sentido”. La vida como sentimiento es voluntad de inmortalidad y apetito de Dios, ese ámbito en el que la razón nada tiene que decir, donde ante el tiempo solo queda el silencio; pero Ortega nos habla de la vida desde la razón, donde el tiempo adquiere sentido vital y es capaz de eternizarse.

El deporte se define primeramente como actividad, siendo así metáfora de la vida como quehacer continuo, pues es algo que siempre tenemos que estar decidiendo con miras al futuro. Su aspecto lúdico no está exento de duro entrenamiento si de verdad queremos participar en serio en nuestra vida. Podemos ser espectadores de la vida de los otros o disfrutar de la realidad circundante, pero cuando se trata de elegir la vida, debemos, como los deportistas, seguir firmemente unas normas. La ética orteguiana viene impuesta como una voluntad de aventura en la que como héroes tenemos la obligación de “ser uno, uno mismo”. Ortega no podía haber elegido mejor metáfora vital que la vida deportiva pues en ella es siempre evidente la vocación y recoge plenamente la exigencia que, recordando a Aristóteles, nos propone de ser arqueros que saben dónde deben apuntar para no lanzar flechas al aire y no malgastar con ello nuestro tiempo. Por otro lado, nadie mejor que el deportista sabe que el esfuerzo a veces acaba en fracaso; aún así hay que seguir entrenando porque el futuro exige nuevas metas.

En *Idea del teatro*, encontramos una alusión metafórica a la vida deportiva como un “estar en forma” cargada de contenido ético. Ortega nos propone plantearnos la diferencia entre conocer a una persona en un momento de plenitud vital o en el momento en que está padeciendo un ataque de nervios o tiene cuarenta grados de fiebre. La opinión que nos merecería esa persona en una u otra situación sería, obviamente, casi una contradicción, pues en el segundo caso estaríamos ante las ruinas de un ser humano:

“Es condición de toda realidad pasar por estos dos aspectos de sí misma: lo que es cuando es con plenitud o en perfección y lo que es cuando es en ruina. Para usar un espléndido término del deportismo actual, que hubiera entusiasmado a Platón-¡claro, como que viene de él!-; para usar, digo, un término deportivo, al ser

²⁷² ORTEGA J., “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva” en *Obras completas VIII*, Madrid, Alianza Editorial 1983, pág. 297.

con plenitud y en perfección le llamaremos “ser en forma”. Y así opondremos el “ser en forma” al “ser en ruina.”²⁷³

El lado ruinoso de la vida fue exaltado por los románticos, amaron las ruinas hasta regocijarse en ellas, de ahí su veneración por la Historia entendida como un viaje doloroso por las ruinas, el sufrimiento por la pérdida de un esplendor que ya no volverá. Ortega reconoce que todo un aspecto de la realidad, sobre todo de la vida humana es una ruina. Y el contemplar cómo el tiempo ha podido con lo que en el momento de esplendor parecía incorruptible, nos embarga de melancolía por la caducidad de todo lo humano. Esta actitud romántica ante la vida encuentra para Ortega su máximo exponente en Kierkegaard, que pasó la cantinela romántica a Unamuno y éste a Heidegger.

Pero junto a esta actitud vital y temporal, el reverso de la ruina es su capacidad para sobre ellas empezar de nuevo. Es necesario que la realidad se destruya, se convierta en ruina, para que la creatividad encuentre espacio. Por eso Ortega nos propone, frente a la melancolía por las ruinas, la actitud deportiva de estar en forma:

“No podemos, pues, contentarnos con llorar sobre las ruinas; estas hacen falta. El hombre que es el gran constructor, es el gran destructor y su destino sería imposible si no fuese también un famoso fabricante de ruinas. Bien está que, de vez en cuando, seamos románticos y nos dediquemos al sentimental deporte de llorar sobre las ruinas de las cosas. Pero si las ruinas de las cosas deben servirnos como gas lacrimógeno, para lo que no pueden servirnos- y esto es a lo que iba- es para definirnos el ser de esas cosas. Para eso necesitamos, repito, contemplar su ser en forma.”²⁷⁴

Estar en forma nos prepara para afrontar el futuro. Es un trabajo de entrenamiento diario que requiere disciplina racional. Retomando nuestra metáfora taurina, el torero no puede enfrentarse al toro del Tiempo sin antes haber pasado horas y horas preparándose para la faena. El momento decisivo en el que el Tiempo nos muestra su verdad puede ser más fácilmente asumido si hemos pensado nuestra vida para que esta se parezca lo más posible a la que imaginamos.

Pero, si nos dedicamos solo a llorar el pasado, el tiempo que ya se ha ido y que nos acerca a la cornada final, no podemos planear reflexivamente el tiempo futuro que aún nos queda, porque el pasado, las ruinas son testimonio, ya no vuelve. Aquí encontramos más claramente explicada la diferencia con el pensamiento de Unamuno que intentaba vivir un presente que ya no eran sino ruinas de un pasado medieval. Podemos caer algunos momentos en la melancolía por las ruinas del pasado, pero no dedicarle toda nuestra atención, pues ello haría de la vida una existencia contraria al paso del tiempo. Una vez superada esta tendencia transitoria a la nostalgia, se impone de nuevo el espíritu

²⁷³ ORTEGA J., *Idea del teatro* en *Obras completas VII*, Madrid Editorial, Alianza, 1983, pág. 447.

²⁷⁴ ORTEGA J., *Idea del teatro* en *Obras completas VII*, Madrid Editorial, Alianza, 1983, pág. 449.

deportivo porque entrenar nuestro temple vital nos tiene preparados para las próximas competiciones en las que nos enfrentaremos en la vida. Pedro Cerezo entiende este imperativo de cuidar nuestra salud vital como el trasfondo fundamental de la ética orteguiana:

“La vida en forma no es más que la libertad en posesión de sí, mientras que el des-moralizado se encuentra en dimisión de sí. El bien como salud concierne a la estructura misma de la condición humana, en tanto que libre. Bien y mal en sentido pre-moral, esto es, conforme a una *regula morum*, pero intensa y profundamente real, como es la potencia misma. Y aquí ya se da el primer imperativo ético, meramente formal, es cierto, pero radical e incondicionado, pues es la condición de toda posible vida moral: el imperativo de la vitalidad, del apetito y el gusto por incrementar la vida y mantenerla en trance creador. Esto es la salud.”²⁷⁵

Desde este imperativo ético de “estar en forma” y siguiendo con la metáfora de la vida deportiva, el deporte no es solo esfuerzo y duro entrenamiento, es también, como la vida, recreación, placer, diversión y pasatiempo. Si no fuera así, el duro entrenamiento no tendría sentido. La vida encierra siempre las dos caras, el momento de la ruina y su superación desde la ilusión por el futuro proyectado y la alegría que sentimos cuando el tiempo presente coincide con el planeado, con la realización de nuestra vocación. De ahí que la vida sea caracterizada con una nueva metáfora: un festival de posibilidades. Entre ellas, elegimos aquellas en las que la necesidad humana de felicidad intenta realizarse.

En este momento nos pone Ortega ante una de las pretensiones humanas más genuinas: ser felices. La razón nos la exige y es el motor de cada decisión. Julián Marías la define como un “imposible necesario”²⁷⁶, esa paradójica necesidad de ser feliz y no poder serlo plenamente, pues a la felicidad le es constitutiva la fugacidad. De nuevo es el tiempo el que la articula; los buenos recuerdos nos traen al presente una felicidad ya pasada, pero es sobre todo el futuro el tiempo en que la felicidad sigue en su lugar, porque aún puede ser. El futuro es la posibilidad en la que el tiempo aún no ha sido contaminado por los fracasos y decepciones, de ahí que la felicidad, aunque la sabemos imposible, es la posibilidad que necesariamente buscamos:

“Ser feliz y serlo de determinada manera es una necesidad. Claro es que no lo somos, pero la sensación de necesitarla perdura siempre activa en nosotros. Necesidad humana es todo aquello de cuya realidad o de cuyo deseo no podemos prescindir.”²⁷⁷

²⁷⁵ CERESO, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2011, pág. 206.

²⁷⁶ MARÍAS J., *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pág.279.

²⁷⁷ ORTEGA, J., Principios de Metafísica según la razón vital (Lecciones del curso 1933-1934) en *Obras*

El que nuestro tiempo sea limitado nos obliga a esforzarnos en hacernos una vida lo más feliz posible, con la tristeza y el fracaso como ingredientes también de ella. El tener las horas de vida contadas, unido a la necesidad activa de ser felices, es lo que crea en cada uno de nosotros el tiempo vital. En la empresa de vivir cada decisión tomada está anticipando todo nuestro porvenir, es un destino posible de felicidad, como los recuerdos también agrandan el tiempo de la felicidad posible, de ahí la inmensa felicidad que sentimos cuando vamos a ser felices. Ortega niega que la inteligencia, la intelectualidad sea un deber del hombre; más bien, el hombre para vivir tiene que pensar, le guste o no, porque vivir es muy difícil. Si piensa mal, sin íntima veracidad, vive mal, en pura angustia, problema y desazón. Si vive bien, encaja en sí mismo y el proyecto de felicidad se va haciendo cada vez más posible:

“Felicidad es encajar en sí mismo. Frente a la vida que se aniquila y se malogra a sí misma (la vida como trabajo), erige el programa de una vida que se logra a sí misma, la vida como delicia y felicidad.”²⁷⁸

Un nuevo sustantivo nos define la vida: una delicia. Y el tiempo vital la acompaña, la delicia de los recuerdos, el gran tesoro íntimo de cada persona y la ilusión de crear un porvenir. Solo así son soportables las horas que nunca brillan, forjando figuras de vida en las que la necesidad de ser felices se vaya convirtiendo en posibilidad de realización. Porque lo que de verdad nos importa es la vida, y que el tiempo limitado crezca en cada intento de felicidad. Esta actitud ante la vida confirma que la muerte no cuenta filosóficamente en el planteamiento de Ortega, lo que cuenta es el tiempo vital del que disponemos mientras estamos viviendo y que debemos orientarlo hacia posibilidades de felicidad.

Recordemos que ya Ortega nos había dicho que, en el fondo, vivir es fracasar, pero se trata de salir ilusionados en la batalla como si fuéramos a ganar, con la ilusión de que hay un tiempo para la esperanza. Esta ilusión nos impone el deber de vivir de acuerdo con nosotros mismos y una estricta disciplina deportiva porque cuando desesperamos en la tristeza perdemos el papel activo de poetas vitales, de forjadores de ilusiones y cometemos la grave falta moral de perder tiempo:

“Cuando no hay alegría el alma se retira de nuestro cuerpo y hace de él su cubil. De cuando en cuando da un aullido lastimero o enseña los dientes a las cosas que pasan. Y todas las cosas nos parece que hacen camino rendidas bajo el fardo de su destino y que ninguna tiene vigor bastante para danzar con él sobre los hombros. La vida nos ofrece un panorama de universal esclavitud. Ni el árbol trémulo, ni la tierra que incorpora vacilante su pesadumbre, ni el viejo monumento que perpetúa en vano su exigencia de ser admirado, ni el hombre, que, ande por donde ande, lleva siempre el semblante de estar subiendo una

completas IX, Madrid, Taurus 2009, pág. 63.

²⁷⁸ ORTEGA, J., “Prólogo a *Veinte años de caza mayor* del conde de Yebes” en *Obras completas VII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág.

cuesta, nada, nadie manifiesta mayor vitalidad que la estrictamente necesaria para aumentar su dolor y sostener en pie su desesperación.”²⁷⁹

Como vemos en estas citas de diversas obras orteguianas, la actitud vital que se nos propone y el temple ante el tiempo, nos sitúan en una actitud filosófica que nos envuelve en un ambiente distinto a la congoja en que nos había sumido la desesperación unamuniana ante la finitud temporal. El planteamiento orteguiano ante el tiempo nos ha puesto de manifiesto que la razón es la única que puede dominar al tiempo. Es imposible entender la muerte, por eso no debemos malgastar en ello nuestros días contados. Lo único racionalmente posible es planear el futuro mientras el Tiempo nos deje e intentar desplegar en él la posibilidad de felicidad.

Podemos concluir que la clave fundamental de la diferencia con Unamuno, y con todo irracionalismo, estribaría en que éste vive la preocupación por un contradictorio futuro en el que ya no existirá nuestro tiempo y en Ortega la futurición es la que da sentido a la empresa de vivir y convierte a la vida en una aventura heroica en busca de una felicidad razonable y razonada:

“La felicidad, esa extraña necesidad fundamental del ser humano, consistirá en realizar el programa de vida, el yo que somos. Pero la circunstancia nos es negativa, el yo que somos no se realiza nunca suficientemente, el hombre que consiste en ser feliz, al mismo tiempo y siempre es más o menos infeliz. Por eso la vida es pena. Precisamente gracias a que antes es afán de ser, entusiasmo y esperanza...envidiamos al animal porque no es infeliz, porque como no se ha propuesto nada concreto, no puede fracasar. Pero si seguimos en la vida, es porque aceptamos que es aventura y empresa.”²⁸⁰

La libertad en la fatalidad cobra así su pleno sentido, vivimos libremente, creando tiempo vital, aunque la fatalidad del toro del tiempo tenga la última palabra. Pero mientras tanto, la vida es afirmación feliz de ella misma y de su propio tiempo. Incorporamos de esta manera la finitud en la aventura de los proyectos que nos constituyen porque nos hemos comprometido con nuestra propia empresa de vida. Esta conclusión sobre el sentido temporal de la vida es la que nos permite finalmente entender la diferencia de fondo entre las filosofías de Unamuno y Ortega y como José Luis Abellán²⁸¹ señala, entre soñar imaginativamente nuestra vida (Unamuno) y proyectar históricamente nuestra vida (Ortega) la única diferencia es el paso de una formulación literaria a otra filosófica de la misma idea. El tiempo queda así plenamente integrado y reconciliado con nuestra existencia en la metafísica de la razón vital.

²⁷⁹ ORTEGA J., *El Espectador I*, en *Obras completas II*, Madrid, Alianza editorial 1983, pág. 32.

²⁸⁰ ORTEGA J., “Sobre la razón histórica” en *Obras completas XII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 218.

²⁸¹ ABELLÁN J.L., *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1966, pág. 104

F3) ORTEGA Y HEIDEGGER ANTE EL TIEMPO: DOS PENSAMIENTOS TANGENTES

Una vez analizada la respuesta orteguiana al sentimiento trágico de la vida de Unamuno, vamos a centrarnos en uno de los espacios más polémicos de la filosofía de Ortega: la obra *Ser y tiempo* de Heidegger. El enfoque de este estudio tendrá como referencia un análisis comparativo del problema del tiempo y la muerte que nos permitirá, así mismo, llegar a unas conclusiones finales. Como justificaremos más adelante, las metáforas guía serán “la vida como naufragio” y el “mundo como inhospitalidad”. La propuesta orteguiana de la vida como empresa lúdica y deportiva con la que superábamos el sentimiento trágico de la vida, nos va a servir también de alternativa al heideggeriano ser-para-la muerte.

Si ante los autores anteriores hemos entablado un diálogo creativo desde la literatura y la filosofía en la circunstancia española, nos encontramos ahora ante uno de los puntos más controvertidos de la filosofía orteguiana; y sujeto a diversas interpretaciones. La razón de la controversia no es una cuestión teórica, sobre un determinado problema filosófico, como acabamos de analizar en Unamuno. En este caso se trata de una duda, una sospecha, que afecta a la originalidad del pensamiento orteguiano. Ortega tiene claro desde el principio de su obra que su vocación de intérprete de la circunstancia española debe sustentarse en una base filosófica sólida. Para ello propone el Raciovitalismo como una nueva forma de salvar la realidad y salvarnos en ella, una propuesta que supere tanto las tesis realistas como las idealistas que culminan en la Fenomenología de Husserl. Este Raciovitalismo supera, pero no anula la tradición filosófica pasada siendo también un diálogo abierto con el pensamiento europeo del momento.

Sin embargo, la publicación de *Ser y Tiempo* de Heidegger suscita en algunos intérpretes de Ortega una duda, de la que ya Ortega se defendió en sus escritos, sobre la prioridad en el planteamiento de algunas de las tesis fundamentales de ambos autores. Estas interpretaciones abarcan desde los que consideran la obra de Ortega casi una burda copia de Heidegger, los que consideran que Ortega advirtió al leer *Ser y tiempo* que le habían robado el papel de gran filósofo del siglo XX, hasta los defensores de la prioridad, no solo cronológica, y originalidad de la filosofía de Ortega. Así Julián Marías²⁸² defiende la prioridad de las tesis orteguianas (a pesar de considerar *Ser y Tiempo* como el mejor libro filosófico del siglo XX) basándose en las fechas de publicación de las obras de Ortega en las que, desde 1914, ya aparecen claramente conceptos que después se ha

²⁸² MARÍAS J., *Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

pretendido decir que Ortega “copió” de Heidegger. Por otro lado, Ciriaco Morón Arroyo²⁸³, analizando lugares paralelos de ambas filosofías, no cree que Ortega anticipara a Heidegger. En primer lugar porque Ortega no hizo, ni pretendió hacerlo, ontología; y, en segundo lugar, aplicando el método de la razón histórica, si la obra de Ortega había comenzado años antes que la de Heidegger, debería haber producido una revolución semejante a la heideggeriana. Y siguiendo en esta línea interpretativa, Nelson Orringer²⁸⁴ rastrea las fuentes germánicas de la filosofía de Ortega y, en el asunto que aquí nos ocupa, considera que la lectura de *Ser y tiempo* en 1927, le permitió a Ortega precisar y clarificar sus tesis de 1914.

Consideramos que la clave para no caer en interpretaciones extremas, casi contradictorias, es integrar a Ortega en el que fue su contexto filosófico, la circunstancia española y Europa. Su contacto temprano con la filosofía alemana no solo enriquece su formación filosófica sino que le hace entrar en una serie de problemáticas, nuevos métodos de pensamiento desde los que plantear su propia filosofía de la razón vital. Temas como la vida, la historia, el tiempo, el mundo, son abordados por los grandes pensadores del momento, y junto a ellos, Ortega también desarrolla su propia visión filosófica de la vida humana y la Historia, siempre con el tema de España como preocupación. Nuestra propuesta es que la filosofía de Ortega está a la altura de su tiempo, es una filosofía no solo española sino también europea, que pudo ser influenciada en algunos aspectos (¿por qué no?) por la filosofía de Heidegger y que es otra respuesta a la crisis de la razón y fundamentalmente, ya que este es nuestro tema de estudio, es también una filosofía del tiempo.

Desde este presupuesto, vamos a analizar la relación entre las filosofías de Ortega y Heidegger. En este caso no hablaremos de diálogo, pues no existió entre ambos autores. Es más bien una polémica unidireccional ya que si bien contamos con referencias explícitas por parte de Ortega a la filosofía de Heidegger, desde este último hay un silencio ante las obras de Ortega, de las que él mismo reconoce haber leído muy poco y únicamente en traducciones. Tan solo contamos con las líneas que Heidegger publicó a raíz de la muerte de Ortega en la revista *Clavileño*, donde alude brevemente al “desasosiego” que causó en Ortega la cuestión sobre la originalidad de su pensamiento antes mencionada y nos ofrece la imagen de Ortega como un “caballero” de la filosofía. La primera vez que se encontraron personalmente ambos filósofos fue en agosto de 1951 durante el coloquio de Darmstadt²⁸⁵ sobre el tema “El hombre y el espacio”, donde ofrecieron al público asistente un “duelo intelectual” con dos conferencias, la de Heidegger titulada “Edificar,

²⁸³ MORÓN ARROYO, C. *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968.

²⁸⁴ ORRINGER, N., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.

²⁸⁵ En 1951 un grupo de arquitectos y teóricos de la cultura se reunieron en Darmstadt, Alemania, en un congreso titulado “El ser humano y el espacio” para analizar la situación de la arquitectura y buscar nuevos caminos para una Europa que se estaba reconstruyendo. Fue un debate internacional acerca de las tradiciones culturales y la necesidad de cambio. Además de arquitectos, asistieron como invitados los sociólogos Alfred Weber y Dolf Stennberger, y los filósofos Ortega y Gasset y Martin Heidegger.

habitar, pensar” y la de Ortega “El mito del hombre allende la técnica”. Heidegger recuerda cómo en un momento difícil durante las intervenciones, Ortega le ayudó a salir airoso:

“ Después de mi conferencia, que llevaba el título “Edificar, habitar, pensar”, un orador empezó a disparar violentos ataques contra lo que yo había dicho y afirmó que mi conferencia no había resuelto las cuestiones esenciales, que más bien las había “despensado”, es decir, disuelto en nada por medio del pensamiento. En este momento pidió la palabra Ortega y Gasset, cogió el micrófono del orador que tenía a su lado y dijo al público lo siguiente: “El buen Dios necesita de los “despensadores” para que los demás animales no se duerman”. La ingeniosa salida hizo cambiar de golpe la situación. Pero no era sólo una salida ingeniosa, era sobre todo caballeresca. Este espíritu caballeresco de Ortega, manifestado también en otras ocasiones frente a mis escritos y discursos, ha sido tanto más admirado y estimado por mí, pues, me consta que Ortega ha negado a muchos su asentimiento y sentía cierto desasosiego por alguna parte de mi pensamiento que parecía amenazar su originalidad.”²⁸⁶

El segundo encuentro entre ambos pensadores, ya más informal, fue en la Selva Negra donde ante un buen número de oyentes discutieron sobre el concepto del ser y su etimología. Esta cuestión les llevó a otro tema que no estaba previsto: el hombre español y la muerte. Como reconoce José Luis Abellán en su artículo *Ortega y Heidegger*²⁸⁷, hubiera sido interesante saber qué dijo Ortega sobre la muerte, precisamente ante el filósofo que definió al ser-ahí como ser-para-la muerte, para que a éste le llamara tan vivamente la atención.

El propio Ortega considera que su filosofía y la de Heidegger son dos “pensamientos tangentes”²⁸⁸, que se tocaron en un punto para separarse y seguir cada uno su camino propio. Desde la publicación de *Ser y tiempo*, Ortega advierte que no está ante un libro cualquiera de un casi desconocido profesor de la universidad de Marburgo. Y así lo reconoce ya en *La filosofía de la historia de Hegel y la historiología*, publicado en febrero de 1928 en la *Revista de Occidente*:

“Es esencial a la vida del individuo datarse a sí misma de un cierto instante- el nacimiento- y extenderse desde cualquier presente hasta un tiempo aproximado en que la muerte ha de venir. Esta conclusión cierta actúa por anticipado en “nuestros días”; es el gran mañana, que modela nuestro hoy. Sobre esto, finas verdades y finos errores en el estudio reciente de Heidegger: *Sein und Zeit*, 1927.”²⁸⁹

²⁸⁶ HEIDEGGER, M., “Encuentros con Ortega y Gasset”
www.heideggeriana.com.ar/textos/ortega_y_gasset.htmw.

²⁸⁷ ABELLÁN J.L., *Ortega y Heidegger*, ABC, 8-noviembre-1980.

²⁸⁸ ORTEGA J., *Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte*, Revista de estudios orteguianas, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 2001, pág.18.

²⁸⁹ ORTEGA J., “La filosofía de la historia de Hegel y la historiología” en *Obras completas IV*, Madrid,

Como podemos observar en esta breve nota, Ortega ya está muy pendiente de este nuevo acontecimiento de la historia de la filosofía en el que inmediatamente se convierte la filosofía de Heidegger, entiende que el futuro filosófico va a estar marcado por la reflexión de Heidegger sobre el tiempo y la muerte desde una perspectiva ontológica de comprensión del ser. Y, junto a sus propias reflexiones sobre este asunto, Ortega juega uno de los papeles fundamentales que tuvo en la cultura española de su tiempo: enriquecer el pensamiento español con la filosofía europea del momento. Esta función difusora, de la que la *Revista de Occidente* es su medio de propagación, nos la relata de primera mano José Gaos cuando gracias a Ortega, el que luego sería el traductor de *Ser y tiempo*, oyó hablar por primera vez de Heidegger. En 1930, Gaos llegó una noche a la tertulia de la *Revista de Occidente*. Los contertulios en corro, escuchaban a Ortega que dirigiéndose a Jorge Guillén les hablaba sobre Heidegger:

“Las primeras palabras de Ortega que oí fueron: ...en Heidegger la filosofía visita a domicilio.

Creo que fue la primera vez que oí o leí el nombre de Heidegger. Sólo muchos años después caí en la cuenta de que Ortega había venido a decir de Heidegger con aquella frase, algo emparejable al dicho famoso de Cicerón sobre Sócrates; que este hizo a la filosofía bajar del cielo a la tierra, hasta hacerla entrar por las casas de los hombres. A partir de aquella noche comprendí que había que “hacerse” con Heidegger, y en efecto, me hice con mi primer ejemplar de *Ser y tiempo*.”²⁹⁰

Como observamos en estas confesiones de Gaos, Ortega llevó a Heidegger a uno de los espacios que siempre consideró más genuinamente filosófico: la tertulia, una conversación que Sócrates inició en el ágora ateniense y que se mantiene viva desde entonces, como un diálogo en busca de la verdadera esencia de los asuntos humanos.

Y además, hace referencia explícita en sus escritos y notas de trabajo a la obra del primer Heidegger. El tono de estas alusiones oscila entre el reconocimiento y la crítica. No podemos hablar de polémica entre ambos pensadores pues, como hemos señalado anteriormente, Heidegger guarda silencio, acaso por desconocimiento, ante el raciovitalismo de Ortega. Quizá el propio Ortega, al sentir la necesidad de “defenderse” ante quienes, con mejor o peor intención, sospecharon de la originalidad de sus planteamientos, creó la sospecha. En una nota a *Pidiendo un Goethe desde dentro*, (unas páginas escritas en 1932 para la revista de Berlín *Die neue Rundschau*, que publicó un número dedicado al centenario de Goethe al mismo tiempo que la *Revista de Occidente*) Ortega muestra este malestar que arrastra durante tiempo. Su intención es zanjar definitivamente el asunto,

Alianza Editorial, 1983, pág.441.

²⁹⁰ GAOS, J., *Obras completas XVII, Confesiones profesionales- Aforística*, México, Universidad autónoma de México, 1982, pág. 63.

aunque, por como lo ha tratado una parte de la crítica posterior, no lo consiguió plenamente:

“No podría yo decir cuál es la proximidad entre la filosofía de Heidegger y la que ha inspirado siempre mis escritos, entre otras cosas porque la obra de Heidegger no está aún concluida, ni, por otra parte, mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma impresa; pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con prioridad de trece años, en mis libros... Me limito a hacer de una vez para siempre, estas advertencias, ya que en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he pensado y escrito. Distráidos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos. Debo enormemente a la filosofía alemana y espero que nadie me escatimará el reconocimiento de haber dado a mi labor, como una de sus facciones principales, la de aumentar la mente española con el torrente del tesoro intelectual germánico. Pero tal vez he exagerado este gesto y he ocultado demasiado mis propios y radicales hallazgos.”

291

En esta “defensa propia” que realiza Ortega encontramos varias claves importantes. En primer lugar, como ya intuyó Ortega, *Ser y tiempo* sería una obra inacabada. Por otra parte, también Ortega reconoce que la falta de sistematicidad en cuanto a la exposición de su pensamiento, su constante aplazamiento de obras y estudios que nunca llegan a publicarse, ha podido alimentar la falsa idea de una deuda intelectual con Heidegger. Pero, pese a todo, reclama Ortega la prioridad de su pensamiento ofreciendo datos, fechas que la prueban. Los aspectos concretos de esta reclamación los vamos a analizar a continuación centrándonos sobre todo en el análisis del tiempo.

El uso de la metáfora como instrumento intelectual ha podido “despistar” a algunos lectores de la filosofía orteguiana que no han sabido ver la profundidad de sus tesis, escondida a veces en la vistosidad de su superficie. Recordemos que uno de los ataques que recibió Ortega fue que no escribía “nada más” que literatura, metáforas, y que carecía de un sistema filosófico.²⁹² Salvador de Madariaga²⁹³ va más allá valorando el estilo de Ortega en el sentido de que, a veces, aún no estando de acuerdo con sus tesis, su prosa metafórica nos arrastra a darle la razón por lo maravillosamente que escribe.

Por otro lado, y esto es quizá lo que más apena a Ortega, no se le ha reconocido como el creador de una nueva filosofía, el raciovitalismo, sino más bien un continuador de la filosofía alemana en

²⁹¹ ORTEGA J., “Goethe desde dentro” en *Obras completas IV*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág.403.

²⁹² José Gaos presenta como “prueba” de hasta qué punto Ortega era capaz de escribir un auténtico libro de Filosofía, en el estilo más académico del término, *La idea de principio en Leibniz*. (Guy, A., *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles*, Madrid, Espasa Calpe, 1968, pág. 15.)

²⁹³ MADARIAGA, S., *Homenaje a Julián Marías*, Espasa Calpe, Madrid, 1984, pág. 445.

España pero sin originalidad propia. Ortega lo siente sobre todo por sus jóvenes seguidores que, de buena fe, no han sabido entenderlo y, sin conocer en realidad el alcance de su filosofía, se han agarrado a un prejuicio apresurado:

“Encontrar en esta nota datos como los que suscribo, tal vez avergüence un poco a los jóvenes que de *buena fe* los ignoraban. Si se tratase de *mala fe*, la cosa no tendría importancia. Lo grave para ellos es descubrir que de buena fe lo desconocían, y que, por tanto, se les convierte en problemática su propia buena fe...nadie ha hablado de mi racio-vitalismo.

Como he callado muchos años, volveré a callar otros muchos, sin más interrupción que esta rauda nota, la cual no hace estrictamente sino poner en la pista a toda buena fe distraída.”²⁹⁴

Silencio por tanto, ante esta cuestión, como nos pide el propio Ortega. Y siguiendo la sugerencia que nos hace en sus notas de trabajo: “abrimos una tienda de puras preguntas frente a la de Heidegger”²⁹⁵ y comenzamos este estudio comparativo entre Heidegger y Ortega partiendo del enfoque metafórico que nos propone Ramón Rodríguez²⁹⁶. Desde el raciovitalismo y desde la analítica existencial nos situamos ante dos metáforas: La vida como naufragio (Ortega) y la inhospitalidad (Heidegger). El escrito de Ortega *Pidiendo un Goethe desde dentro* de 1932 nos ofrece claves precisas para poner frente a frente a Ortega y Heidegger, eso sí, desde la perspectiva orteguiana. En él, se nos ofrece una nueva metáfora de la vida que, aunque cargada de dramatismo, nos ofrece un temple vital de futuro:

“La vida es en si misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura, un movimiento natatorio.”²⁹⁷

La vida como naufragio nos remite a otra metáfora orteguiana: el mar como imagen de inseguridad, de inestabilidad de las creencias que nos sostienen, de ahí que nuestro lenguaje recoja esa gráfica imagen de “estar en un mar de dudas”. La vida busca seguridad porque solo desde ella es posible proyectarnos sobre la circunstancia. En la incertidumbre absoluta no podemos imaginar el futuro, necesitamos que al menos la cultura vital nos ofrezca un marco de referencia firme. Pero no siempre es así; a veces, toda la “embarcación” que hemos construido racionalmente para vivir se va

²⁹⁴ ORTEGA J., “Goethe desde dentro” en *Obras completas IV*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág.404.

²⁹⁵ ORTEGA J., *Notas de trabajo sobre Heidegger. Segunda parte*, en Revista de estudios orteguianas III, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 2001, pág. 31.

²⁹⁶ RODRÍGUEZ, R., “Naufragio e inhospitalidad. Un apunte sobre el nivel de radicalidad de Ortega y Heidegger” en *Ortega en pasado y en futuro*, Madrid, Biblioteca nueva, 2007.

²⁹⁷ ORTEGA J., “Goethe desde dentro” en *Obras completas IV*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág.397.

a la deriva, entra en una angustiada sensación de naufragio y parece que el único futuro que nos queda es ser arrastrados con el resto de la embarcación.

Pero en ese momento, la razón, siempre e inevitablemente vital, empieza a “bracear” porque consciente de que aún no se ha ahogado, aspira a proyectar una vez más la vida, para poder al menos “flotar” en esa inhóspita circunstancia. Esta es la función principal de la razón en nuestra vida: crear posibilidades en la circunstancia, incluso en la más adversa, cuando parece que la circunstancia se ha cerrado para nosotros. Y si lo consigue, habrá de nuevo tiempo, tiempo vital para empezar otra vez:

“La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación. Por eso yo no creo más que en los pensamientos de los náufragos. Es preciso citar a los clásicos ante el tribunal de náufragos para que allí respondan ciertas preguntas perentorias que se refieren a la vida auténtica.”²⁹⁸

La vida auténtica, ser uno mismo, consistiría en incorporar los restos de cada naufragio personal a los nuevos proyectos para el tiempo, para salvarnos en la circunstancia con posibilidades razonadas. Cómo evitamos el naufragio en el pasado o cómo conseguimos llegar a la playa anteriormente debemos tenerlo presente para las dificultades futuras. Incluso en caso de peligro extremo pueden venir a salvarnos otros “barcos” que se divisan a lo lejos, a los que hacemos llamadas de socorro: los pensamientos de los grandes náufragos, los “clásicos del naufragio”, Sócrates, Platón, Nietzsche o nuestro náufrago por excelencia, Cervantes en el Quijote, metáfora máxima de búsqueda de salvación. Son las tablas que nos permiten orientarnos y salir a flote en medio de la tempestad.

El pasado, el de cada uno y aquel del que somos herederos, nos permite proyectar el porvenir desde una tierra firme. El pasado personal sirve de táctica o vía para sostenerse en el problemático futuro, se convierte, por tanto, en un método. El camino ya recorrido actúa como director del que todavía queda por hacer. Somos, por tanto, herederos de nosotros mismos y no podemos despreciar o ignorar la experiencia pasada pues constituye nuestro ser histórico. Esta fe en nuestro pasado actúa casi a modo de una creencia que nos sostiene en el presente y que nos permite enfrentar el futuro con menos miedo a los próximos naufragios.

En este sentido, también la cultura es nuestra tierra firme, el momento de seguridad en el que confiamos, al que nos agarramos como tabla de salvación, para no asustarnos ante el porvenir. Así, por ejemplo, en las *Meditaciones del Quijote* en medio del naufragio de la vida cultural española, aparece la figura de Cervantes como tabla de salvación, como maestro de cultura viva. El mérito de Cervantes fue introducir la posibilidad como forma de realidad, de ahí que aún deba ser tenido en cuenta en una España futura. El mismo Ortega intenta convertirse en el faro de una generación que

²⁹⁸ ORTEGA J., “Goethe desde dentro” en *Obras completas IV*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág.398.

tiene la obligación de estar a la altura de su tiempo y ofrece por primera vez a España un método filosófico para salvar la circunstancia nacional.

La idea del naufragio, por tanto, juega un papel fundamental en el Raciovitalismo, tanto desde la vida individual como la histórica colectiva. A nivel personal, solo naufraga quien antes ha salido ilusionado a navegar, es el riesgo que corre el héroe que quiere ser él mismo, que busca una autenticidad que se oponga a la farsa. Cada naufragio aumenta la carga del barco en forma de experiencia y diseña nuevos itinerarios. Frente a la posibilidad de dejar de ser, hay que convertir las aguas ingobernables de la circunstancia en un mar tranquilo y navegable. Miguel García- Baró encuentra en la metáfora orteguiana del naufragio un *connatus* spinoziano de perseverar en el ser, en este caso, de seguir siempre viviendo y construyendo mundo:

“Lo más propio del yo debe de ser querer persistir en el ser, no ahogarse. Y ya que el elemento es todo lo contrario de un hogar o de un maternal amparo (Heidegger dice que es *umheimlich*, no hogareño, incómodo), no hay más remedio, literalmente, para la vida interior al yo, que forjarse un medio para remontar a donde haya aire y un poco de luz. La circunstancia no salva por sí misma: esto es lo primordial de ella. Más bien, la circunstancia, si el yo no hace algo, si no fabrica algo rápidamente, es la inminencia de la muerte, de la asfixia, del dejar de vivir.”²⁹⁹

También desde el punto de vista político y en un ejercicio de razón histórica, Ortega tomó como punto de partida el naufragio español. Éste fue pensado y narrado por la Generación del 98; Ortega propuso, desde la Filosofía, la aventura, el proyecto heroico de una nueva España que reabsorbiendo su pasado fuera capaz de inventar y pasar a la acción, con la ilusión de una salvación. El gran naufragio que supuso la guerra civil quitó definitivamente a Ortega ese papel de faro intelectual y lo llevó a un silencio que tras muchos años, y ya en su obra escrita, está siendo roto.

Desde esta metáfora orteguiana de la vida como naufragio, Ramón Rodríguez nos propone una confrontación con la metáfora heideggeriana de la inhospitalidad. Debemos entender la inhospitalidad, además de en su sentido explícito, como desazón, inquietud, como lo que niega la familiaridad, en definitiva, un “no estar en casa”. Así, en *Ser y tiempo*, Heidegger nos la describe de esta manera:

“Solo un ente cuya aperturidad está constituida por el discurso afectivamente comprensor, es decir, que en esta estructura ontológica *es* su Ahí, es su “en-el-mundo”, tiene la posibilidad de ser de semejante arraigo, que, lejos de constituir un no- ser del Dasein, es, por el contrario, su más cotidiana y obstinada realidad.

²⁹⁹ GARCÍA-BARÓ, M., *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Madrid, Trotta, 2012, pág.142.

Pero, en lo obvio y autoseguros del estado interpretativo medio se desliza la fatalidad de que, bajo su amparo, se oculta al propio Dasein lo desazonante de este estar en suspenso en el que el Dasein puede aproximarse cada vez más a una carencia total de fundamento.”³⁰⁰

La cotidianidad ofrece el calor y la protección de estar en casa, la tranquilidad y seguridad de lo que de sobra nos es conocido. Pero el ser-ahí, en cuanto que es arrojado en su ser ante la responsabilidad de ser sí mismo siente en el temple de la angustia lo desazonador, el fenómeno originario de la inhospitalidad.

El concepto de posibilidad juega en Heidegger, como en Ortega, un papel determinante. El ser-ahí consiste en dos posibilidades fundamentales: ser sí mismo, el modo de la propiedad, o no serlo en modo impropio, como una pérdida de sí mismo. La vida cotidiana, el término medio corresponde a la impropiedad (de la que partirá la propiedad). Este ser-ahí cotidiano es el nosotros anónimo al que Heidegger llama el “uno”, es decir, cualquiera, los otros de los que no nos distinguimos. El dominio y señorío de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein, y lo propio del ser-ahí se diluye en la impersonalidad. Así, sujetos voluntariamente a su dictadura, vivimos como *se vive* en todas las facetas de nuestra vida, incluso quien quiere apartarse del uno, lo hace como *se debe hacer*. La ventaja de la cotidianidad es que libera de responsabilidad propia.

Esta originariedad de la inhospitalidad no ofrece una nueva situación originaria que se le contraponga y en este punto podemos, siguiendo la tesis de Ramón Rodríguez, plantear la diferencia entre el planteamiento de Heidegger y el de Ortega:

“La situación del naufragio implica un extrañamiento de la circunstancia, un estar literalmente fuera de sitio, sin el que el naufragio carece de sentido. Este extrañamiento, dado que en la metáfora es pensado como originario, implica en el náufrago una inadaptación radical, una imposibilidad básica de coincidir con el medio al que se ve abocado, de estar ajustado a él. Ortega no ha dejado nunca de reconocerlo: en la misma discusión con el existencialismo señala que el hombre está “a nativitate extrañado del mundo” y con gran lucidez ha mostrado que esa no-coincidencia es lo que da sentido a lo que llamamos necesidades. Pero no ha creído necesario seguir pensándolo hacia atrás, hacia lo que la negatividad de la no coincidencia implica, sino hacia delante, hacia lo que ella inmediatamente disipa: el movimiento natatorio de salvación.”³⁰¹

³⁰⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, pág.193.

³⁰¹ : RODRÍGUEZ R., “Naufragio e inhospitalidad. Un apunte sobre el nivel de radicalismo de Ortega y Heidegger” en *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid, Biblioteca nueva, 2007, pág. 152.

Vivir significa, por tanto, estar continuamente construyendo mundo, mi mundo, pues la circunstancia por sí sola no es habitable. Este mundo no es una construcción definitiva, sino histórica, que va añadiendo cambios y reajustes en cada naufragio. La metáfora orteguiana del naufragio se convierte así en una nueva metáfora del tiempo porque el náufrago al querer vivir pone todos los medios para alcanzar la tierra firme y desde ella proyectar el futuro. Frente a la desesperación que le produce estar en un medio tan extraño como el agua, opone la esperanza que lo lanza hacia la orilla. El hombre tiene que construir un mundo distinto, nuevo, en el que pueda recuperar la calma de los días alciónicos. No es una creación *ex nihilo* sino desde un pasado que, en forma de naufragio, le obliga a construir un espacio vital habitable. No se trata solo de crear objetos útiles o artísticos sino que nuestro carácter esencialmente temporal nos obliga a crear mundos futuros en los que sentirse en su casa, protegido; en suma, de elegir su mundo. El náufrago superviviente convierte así la circunstancia adversa en un mundo de posibilidades por venir:

“Náufrago, anhelo la ventura que es la resistencia de la tierra firme. Porque el Mundo no es solo piélagos en que me ahogo sino playa a la que arribo. En suma, el Mundo como resistencia a mí, me revela el mundo como asistencia. Si fuese solo *unheimlich*, desazonador, infamiliar me hubiera ya ido, y el sentimiento de infamiliaridad o desazón no existiría si no existiese su opuesto: lo atopadizo y sazonado. Así el Mundo es, a la par, intemperie y hogar.”³⁰²

Estar en la casa familiar no es, por tanto, el espacio de la impropiedad, sino la posibilidad de crear desde la seguridad del hogar en que puede convertirse el mundo cuando, salvándolo, proyectamos desde él y con él nuestra vida. Una vida que como nos revela Ortega en *Meditación de la criolla* es a la vez: “la hora de la delicia y la hora del naufragio”. Cuando la vida la sentimos como una delicia, aspiramos a más vida y el futuro se ensancha. En el naufragio, una vez asumido, la razón pone los medios para volver a convertir la vida en una delicia. Desde este temple vital podemos entender que Ortega oponga a la concepción heideggeriana de la vida como angustia la vida como empresa, lo que nos sitúa de nuevo ante dos metáforas que van a llevar implícitas una reflexión sobre el tiempo.

La obra *La idea de principio en Leibniz y el origen de la teoría deductiva*, escrita veinte años después de *Ser y tiempo*, nos ofrece la crítica más incisiva de Ortega a Heidegger, cargada incluso de cierta ironía en los términos utilizados. En ella, Ortega se separa de la corriente existencialista, en la que incluye a Heidegger, por considerarla la más opuesta al raciovitalismo, incluso considera a Heidegger un retroceso frente a la Fenomenología y el análisis histórico de Dilthey, cayendo en un sentimiento de dramatismo casi unamuniano:

³⁰² ORTEGA, J., “La idea de principio en Leibniz y el origen de la teoría deductiva” en *Obras completas VII*, Madrid, Alianza Editorial, pág. 299.

“Habíamos con Husserl y Dilthey llegado ¡por fin! a un temple de filosofía que se preocupa tranquilamente sólo de “ver” cómo las cosas propiamente son. Y se nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: angustia, desazón, decisión, abismo, Nada... Heidegger es el más ilustre ejemplo de aficionado a la angustia en el sentido que hay aficionado a los toros.”³⁰³

Para Heidegger el fenómeno de la angustia es un encontrarse y comprender el mundo como algo absolutamente carente de significado, una nada. Esta angustia sume al ser-ahí cotidiano en la inhospitalidad, la desazón de no estar en casa de la que hemos hablado anteriormente. Partiendo de los conceptos de naufragio e inhospitalidad vamos a establecer una nueva confrontación entre lo que podemos entender como dos concepciones de la vida. Francisco José Martín³⁰⁴ nos propone categorizar la comparación entre el pensamiento heideggeriano y el orteguiano en “vida como angustia “y vida como empresa”.

El enfoque de esta cuestión lo hacemos, nuevamente, solo desde la perspectiva orteguiana, quizá desde una lectura demasiado parcial por parte de Ortega. En *La idea de principio en Leibniz* considera que la filosofía de Heidegger consiste en hacernos ver que la vida es Nada, actitud que nos deja como fuera de nuestra propia casa y más cuando el ser-ahí entiende que su posibilidad más propia es la imposibilidad, la muerte. Ortega va a oponer a este enfoque heideggeriano, una propuesta vital diferente que abandone el temple desazonante en el que nos dejaría Heidegger, y nos propone como alternativa la alegría deportiva:

“ Pretende Heidegger que la filosofía consiste en hacer patente que la vida es Nada...En la raíz de la vida hay junto a la Nada y la angustia una infinita alegría deportiva que lleva entre otras cosas al gran juego que es la teoría, y especialmente su superlativo que es la filosofía. Aun admitiendo, con reservas, que la vida es el fenómeno del ente mortal, y por tanto, peligro viviente y Nada existiendo, resulta que solo puede ser esto si es además aceptación del peligro, consagración jovial y fecunda de la muerte. La vida es precisamente la unidad radical y antagónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir, peligro y jocundo desafío del peligro, desesperación y fiesta, angustia y deporte.”³⁰⁵

³⁰³ ORTEGA, J., “La idea de principio en Leibniz y el origen de la teoría deductiva” en *Obras completas VII*, Madrid, Alianza Editorial, pág. 298.

³⁰⁴ MARTÍN, F.J., “Ortega contra Heidegger (novela y poesía) en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005.

³⁰⁵ ORTEGA, J., “*La idea de principio en Leibniz y el origen de la teoría deductiva*” en *Obras completas VII*, Madrid, Alianza, pág. 297.

Ortega admite, cómo no hacerlo, que la vida tiene un componente desazonador, que finalmente el ser constitutivamente temporales nos lleva a aceptar la muerte como posibilidad más cierta. Pero precisamente el ser mortales nos obliga a jugarlos la vida con “infinita alegría deportiva” porque la vida, mientras lo es, da mucho que hacer. Aceptar que vivir consiste en ser-para-la muerte deja a la vida sin argumento. Frente a esa actitud, ahora es Ortega el que saca del diccionario palabras que dan sentido al esfuerzo de vivir, aceptando vitalmente la derrota de la muerte, en un juego creativo que cuenta con el tiempo. La metáfora de los “*dii consentes*”, condenados a vivir eternamente juntos, cobra ahora una nueva significación: porque la vida es desesperación se impone desde ella un sentido festivo que permite proyectar, imaginar el futuro en el que la vida va a seguir creciendo. Por eso es también expresión máxima de la actividad deportiva; el deportista cuenta desde el principio con el fracaso como posibilidad, y eso es precisamente lo que le obliga a no dejar de entrenar, para ir consiguiendo victorias que justifiquen el tiempo dedicado a conseguirlas y para entender los fracasos como posibilidad y obligación de crear nuevas estrategias para que el futuro se acerque a lo planeado. Crear tiempo vital es el desafío que deportivamente enfrentamos al toro del Tiempo, al que en el fondo siempre hemos considerado el ganador de la competición final.

Las metáforas de la vida como naufragio e inhospitalidad y como angustia y empresa nos han puesto la cuestión del tiempo en primer plano. Este aspecto de la relación entre el concepto de tiempo en Ortega y en Heidegger, quizá ha sido menos analizado que el referente a la cuestión metafísica de la relación entre el yo y la circunstancia y el ser-ahí como ser en el mundo. Recordemos que en las páginas iniciales de este estudio sobre las metáforas del tiempo en Ortega justificábamos esta reflexión con una nota de trabajo de Ortega en la que él mismo se imponía hacer un estudio sobre el tiempo a partir de las publicaciones de Heidegger. Ortega no hizo un “monográfico” sobre la cuestión de la temporalidad, pero, como venimos defendiendo desde un principio, el tiempo recorre la mayoría de las páginas de los escritos de Ortega. Y de nuevo, ante esta cuestión, Ortega defendió su prioridad en el estudio del mismo:

“La estructura de la vida como futurición es el más insistente *leit motiv* de mis escritos, inspirado por cierto en cuestiones muy remotas del problema vital al que yo lo aplico- suscitadas por la estética de Cohen.”³⁰⁶

Desde las *Meditaciones del Quijote*, Ortega nos presenta el tiempo como una realidad vivida que se despliega desde el presente, con una mirada reflexiva hacia el pasado, y siempre orientada hacia un futuro igualmente reflexivo, proyectado desde las posibilidades que ofrece la circunstancia. En este sentido, la vida humana es futurición. El tiempo es el aliado de la vida, no el que nos aniquila, sino el que nos da posibilidades de realizarnos, el futuro imaginado que da sentido al presente y al pasado. Esta concepción del tiempo sigue recorriendo las obras de Ortega, siendo ¿*Qué*

³⁰⁶ ORTEGA J., “Goethe desde dentro” en *Obras completas IV*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág.403.

es filosofía? donde aparece ya explícitamente la raíz temporal de la vida y su dimensión futurista.³⁰⁷ . Estaríamos de nuevo ante la que consideramos que es la clave de la “confrontación” Heidegger - Ortega. En ella, solo habla Ortega porque advierte que algunos de los temas que él llevaba años tratando, en libros, artículos, prólogos, desde su asistemática sistematicidad aparecen en *Ser y tiempo*, expuestos y tratados desde una admirable profundidad y radicalidad metafísica. El propio Ortega reconoce en *El mito del hombre allende la técnica* que uno de los grandes méritos de Heidegger es saber etimologizar, acariciar las palabras en su arcana raíz. Y ello le sirve de impulso para intentar “poner orden” en su exposición de las categorías de la metafísica de la razón vital, incluida la de la temporalidad de un ser que va siendo ejecutándose en la circunstancia y que le permitirá entender la vida como historia.

No es nuestro propósito hacer un análisis exhaustivo del problema del tiempo en *Ser y tiempo* de Heidegger, pero sí mostrar sus presupuestos fundamentales los cuales nos permitirán llegar a unas conclusiones finales sobre los puntos de encuentro y diferencia con Ortega en cuanto al papel de la temporalidad en la metafísica de ambos autores. Estas conclusiones nos llevarán, a su vez, a concretar finalmente la postura metafísica de Ortega ante la muerte.

Ser y tiempo comienza con una llamada ontológica: es necesario retomar la pregunta que interroga por el ser, una pregunta olvidada, ocultada por la tradición metafísica. La analítica existencial parte del ser-ahí, el ente que somos en cada caso nosotros mismos, porque es ontológico y pre-ontológico, es decir, la comprensión del ser es una de sus determinaciones. Las posibilidades de existencia del ser-ahí son la propiedad y la impropiiedad de la cotidianidad. En primer lugar, como estructura necesaria a priori, el ser-ahí es ser-en el mundo. Su principal relación con los entes intramundanos es ocuparse de ellos en cuanto le son útiles. Pero también en esta esfera cotidiana hay otros seres-ahí con los que ser-con. El mundo se nos abre desde un cierto estado de ánimo, nos va de una manera o de otra en el mundo, por lo que Heidegger considera el ser-ahí como encontrarse.

Desde esta dimensión afectiva, el comprender, la forma de ser del ser-ahí como poder-ser, se nos muestra como estructura original del ser-ahí. Conviene aclarar el significado de este comprender para entenderlo más allá de su dimensión exclusivamente epistemológica:

“Comprender no es un método de las ciencias del espíritu, comprender es ante todo poder: proyectarse en posibilidades. El lenguaje óntico da una pista:”a veces

³⁰⁷ Pedro Cerezo considera que la influencia más clara de Heidegger en Ortega es sobre todo semántica, pues Ortega, tras la lectura de la obra de Heidegger profundiza en el sentido existencial de las categorías de la vida (*La voluntad de aventura*, pág. 313). En esta misma línea, Juan José Abad, considera que la categoría de temporalidad como constitutivo humano, que era considerada central en épocas anteriores, es aún más resaltada a partir de 1927, tras la lectura de *Ser y tiempo*. (*El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset*, Madrid, Teatrope, 1992)

usamos ónticamente la expresión “comprender algo” en el sentido de “poder hacer frente a una cosa”, “estar a su altura”, “poder algo”. Lo que se puede en el comprender existenciaro no es ningún “algo”, sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existenciarmente la forma de ser del ser-ahí como poder-ser”.³⁰⁸

La comprensión implica, por tanto, proyectarse en posibilidades. El ser-ahí cotidiano suele dejarse dominar por el ser uno con otro, por la dictadura de lo que “se” hace normalmente, cayendo así en la impropiedad. Esta caída, junto con el encontrarse y el comprender, se sintetiza en la angustia, fenómeno que va a abrir el camino de la propiedad porque rompe con la cotidianidad en la que se haya el ser-en-el mundo.

Esta apertura nos lleva a una totalidad del ser-ahí mostrada por Heidegger como surge, cura o cuidado: la posibilidad de elegir las posibilidades propias pese a ser ya arrojados en el mundo. Y aquí nos encontramos con que la posibilidad más propia del ser-ahí es la imposibilidad: el ser-para-la-muerte. La cotidianidad impropia se refugia en el olvido y aplazamiento de la muerte, algo que le pasa a los otros, pero que es mejor obviarla. Frente a esta impropiedad, surge la propiedad que consiste en comprender y precursar la muerte como la posibilidad más propia porque solo reconociendo la finitud gana el ser-ahí la libertad ante sus posibilidades:

“En el horizonte de la posibilidad de la imposibilidad, las demás posibilidades no pueden dejar de aparecer como finitas. Lo que totaliza al ser-ahí es la perspectiva que rompe con la ilusoriedad forjada en la vida cotidiana de una continuidad ininterrumpida en un tiempo homogéneo.”³⁰⁹

La posibilidad de la imposibilidad que comprende y precursa como propia el ser-ahí nos ha puesto frente a frente con el tiempo, pues la temporalidad se revela como el sentido ontológico de la cura o cuidado y como el sentido del ser. Podemos ahora ya entender que el estado de resuelto que precursa la muerte asumiendo la finitud muestra la futurición como la temporalidad propia, superando la temporalidad impropia que interpreta vulgarmente el tiempo como una secuencia infinita de un ahora tras otro. El ser-ahí cotidiano no comprende, o no quiere comprender, la temporalidad propia y se contenta con medir y fechar cada ahora, pero no el tiempo en cuanto tal. Así Heidegger, invirtiendo la tradición, considera el tiempo infinito (impropio) como derivado del finito (propio). El concepto vulgar del tiempo entiende el pasado como lo ya no presente, el presente como ahora y el futuro como lo ahora todavía no. Frente a esta nivelación impropia de los ahora, Heidegger propone una concepción extática del tiempo en el siguiente sentido:

³⁰⁸ PEÑALVER, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El ser y el tiempo” de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 149.

³⁰⁹ PEÑALVER, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El ser y el tiempo” de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989, pág 171.

“La temporación no significa una “sucesión” de los éxtasis. El futuro *no es posterior* al haber- sido ni éste *anterior* al presente. La temporeidad se temporiza como futuro que está- siendo-sido y presentante.”³¹⁰

El precursar su haber sido como posibilidad más propia es lo que hace al ser ahí propiamente advenidero. El futuro es así la condición de posibilidad del pasado pues solo en cuanto habrá de ser es posible el haber sido. Como podemos deducir de esta breve caracterización de la temporalidad en Heidegger, encontramos, al igual que en el concepto de tiempo vital orteguiano, una primacía del futuro. El futuro, ya sea desde la perspectiva heideggeriana (somos tiempo) o desde la orteguiana (creamos y tenemos tiempo) es la dimensión primera de la temporalidad que se sabe finita. Pero, y aquí consideramos que está la confrontación final entre las miradas de Heidegger y Ortega, la diferencia radica en qué es lo que proyectamos: así podemos entender el fondo metafísico de Heidegger como un precursar la muerte propia y el de Ortega como un precursar nuestra vida. Pedro Cerezo nos ofrece una fórmula que nos permite entender plenamente esta diferencia última:

“Lo propio del mortal, para Ortega, no es tener que morir, sino tener que hacer su vida frente al heideggeriano Sein zum Tode”³¹¹

De nuevo se nos ha impuesto la vida como realidad radical y como absoluto quehacer. Un quehacer que tiene que escribir el argumento de su propia vida. El tiempo de este relato biográfico es finito, pero se trata de vivirlo creando posibilidad de futuro, dotándolo de significado si queremos vivir con autenticidad y convertir las posibilidades en realidades futuras. La vida debe ser vista y entendida desde muchas más posibilidades y perspectivas que la segura ser-para-la muerte. Si lo propio del ser-ahí es para Heidegger asumir la finitud, la concepción orteguiana de la autenticidad es ser uno, uno mismo.

Y a estas alturas de nuestra reflexión nos queda por analizar finalmente cómo se enfrenta el héroe a la muerte. Todas las metáforas con las que hemos dibujado el tiempo han hecho referencia al oficio de vivir: como centinelas alertas que creamos tiempo en el silencio de la noche, herreros de la soledad forjando futuro, poetas y novelistas que riman el argumento de la vida en el tiempo o deportistas que se obligan a mantenerse en forma en un esfuerzo ilusionado por conseguir la victoria ante el tiempo en el campo de juego de la vida.

Ahora, la figura del héroe se nos presenta como la faena de un torero que cada tarde se enfrenta al toro del Tiempo. La vocación, esa llamada irremediable a ser quien debemos ser, consiste ahora en jugarnos la vida con la muerte en cada empresa. Frente a la tragedia unamuniana y el ser- para-la – muerte heideggeriano, el torero del tiempo representa un mayúsculo “Sí” a la vida.

Para el tratamiento de esta cuestión última y radical hemos elegido un magnífico capítulo de *El*

³¹⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta 2003, pág.366.

³¹¹ CEREZO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva 2011, pág. 232.

Espectador titulado “Ideas de los castillos: la muerte como creación” perteneciente a *Notas de vago estío*. En él nos plantea Ortega una diferencia entre deporte y juego desde la que vamos a entender la actitud ante la muerte, ante la victoria del Tiempo. La nota diferencial del esfuerzo deportivo es que incluye el riesgo y en vez de rehuir el peligro, éste se convierte en su meta, siendo así la máxima expresión de la vitalidad.

Ortega observa la paradoja en que viven los que sienten la vida como angustia y es que, a pesar de llevar esa carga en su existencia, supeditan la vida precisamente a no querer morir nunca. Frente a esta contradictoria actitud, Ortega nos plantea que esperar trágicamente no morir nunca no es lo que ensalza la vida, sino que la actitud auténtica sería la faena del torero que la expone con arte:

“El valor supremo de la vida- como el valor de la moneda consiste en gastarla- está en perderla a tiempo y con gracia. De otro modo, la vida que no se pone a carta ninguna y meramente se arrastra y prolonga en el vacío de sí misma, ¿qué puede valer? ¿Va a ser nuestro ideal la organización del planeta como un inmenso hospital y una gigantesca clínica?”³¹²

Frente a la vida larga, nuestro ideal debe ser tener una “vida alta”. La altitud vital no es, por tanto, tan solo una opción personal; sino que se nos impone como obligación. En la reflexión sobre la muerte se nos ha impuesto de nuevo la ética orteguiana, pues es la razón práctica la que nos obliga a saber elegir formas altas de vida, que la hagan crecer porque le es inherente dejar de ser algún día. La medicina puede alargar la vida biológica, incluso en su mínima expresión, cuando ya no hay ni razón y sobre todo no hay proyectos. Pero, ¿para qué este afán? Ortega nos propone que, puesto que la muerte es un elemento esencial de la vida, lo único que podemos hacer con ella es dotarla de sentido. El tiempo cronológico podemos alargarlo artificialmente, pero el único tiempo verdaderamente vital es el que crece y se ensancha con un futuro creativo. Entendemos así que cuando una persona muere con altitud vital es porque aún conservaba la ilusión de los proyectos; este es el verdadero heroísmo: la voluntad de seguir imaginando figuras creativas de tiempo:

“Una moral de más quilates que la imperante no aceptaría el principio que nos mueve a evitar todo riesgo con el fin de hacernos arribar a nuestra muerte natural. Ésta es la muerte química, forzosa, involuntaria, como la de la bestia y la planta, tal vez la del mundo. Parece de mayor dignidad humana aprovechar el hecho y la fuerza que es la muerte usando de ella bajo el rendimiento de la voluntad. Esta moral mejor habría de advertir al hombre que posee la vida para exponerla con sentido.”³¹³

³¹² ORTEGA, J., *El Espectador V*, en *Obras Completas II*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 431.

³¹³ *Ibidem*, pág. 432.

Frente al toro del Tiempo, el ganador final de la batalla vital, no cabe bajar la cabeza o huir irracionalmente, ni siquiera ansiar la inmortalidad. Lo único que podemos hacer es torearlo con nuestro mejor instrumento: la razón. Porque nos vamos a morir, debemos dotar a la vida de sentido. Y esto solo lo podemos hacer creando tiempo vital desde las circunstancias pero con nuestra libertad desplegándose en proyectos. Así, la metáfora vital del torero del Tiempo representa en sí misma nuestra actitud ante la muerte: asunción altiva del peligro, plenitud en la faena que es vivir e intento ilusionado, pero racional, de dominación.

Terminamos nuestra reflexión sobre el tiempo en la razón vital y su relación con la muerte con unas líneas de Ortega en las que queda condensada la verdadera figura del tiempo con la que nos enfrentamos desde que asumimos que no tenemos más remedio que vivir creando nuestro tiempo:

“Hace falta fomentar el arte de morir. Junto a los innumerables hospitales, cajas de ahorros y sociedades de seguros, fuera espléndido multiplicar las sociedades de riesgo. Como en tantos órdenes, el deportismo ha iniciado espontáneamente esta labor de nuestra época, ocupándose en organizar el peligro.

La muerte química es infrahumana. La inmortalidad es sobrehumana. La humanización de la muerte sólo puede consistir en usar de ella con libertad, con generosidad y con gracia. Seamos poetas de la existencia que saben hallar en su vida la rima exacta de una muerte inspirada.”³¹⁴

³¹⁴ *Ibíd.*, pág. 433.

2.-LA TEMPORALIDAD EN LA RAZÓN HISTÓRICA: “LAS CARAVANAS DEL TIEMPO”.

A) INTRODUCCIÓN: “YA NO SOMOS MODERNOS”.

Continuamos con un nuevo análisis de las metáforas de la temporalidad en la filosofía de Ortega desde el punto de vista de la razón histórica. El propio desarrollo del pensamiento orteguiano así nos lo exige, pues la razón vital se despliega en razón histórica o, dicho de otra manera, cuando la razón vital se aplica a asuntos humanos concretos, hablamos de razón histórica. La superación de la razón pura físico-matemática alcanza su plena realización en la razón histórica, una razón que también es narrativa, pues para explicar cualquier realidad vital hay que contar una historia.

La tesis que defenderemos es que una filosofía que se resuelve finalmente en razón histórico-narrativa debe tener como uno de sus pilares básicos una clara concepción del tiempo. El tiempo es, en la metafísica orteguiana, una creación vital que, asumiendo el pasado y salvando el presente, se proyecta hacia el futuro como dimensión principal de la temporalidad. Esta estructura se mantiene en la razón histórica, pues si bien el análisis del pasado cobra especial importancia, el objetivo es entender la circunstancia presente como herencia del pasado por un lado, y, por otro, hay que rescatar de lo que ya fue las posibilidades que aún se podrían actualizar en el futuro.

La razón físico-matemática necesita encontrar verdades atemporales, válidas siempre, independientemente de las circunstancias. Esta forma de pensamiento que la modernidad erigió como paradigma, y que no podemos negar que es válido para la ciencia, fracasa cuando intentamos entender la vida de una persona o de una colectividad:

“Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla. Y aquí tienen ustedes el motivo por el cual la fe en la razón ha entrado en deplorable decadencia. El hombre no puede esperar más. Necesita que la ciencia le aclare los problemas humanos. Está ya en el fondo, un poco cansado de astros y de reacciones nerviosas y de átomos.”³¹⁵

Una de las pretensiones de la filosofía orteguiana es superar este férreo esquema moderno que tiene su origen en el Racionalismo y culmina en la fenomenología. Si nos situamos con Ortega en el nuevo campo de pensamiento que nos abre la razón vital, el tiempo pasa a jugar un papel determinante. Ya hemos demostrado cómo ahora el tiempo no es ya solo una realidad que puede ser medida con la exactitud de los relojes y los calendarios. Este tiempo vital se despliega a su vez en la Historia, la individual a la que llamamos la experiencia de la vida, y la colectiva con la sucesión

³¹⁵ ORTEGA J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 77.

dialéctica de generaciones.

La razón histórica exige una forma de manifestarse que recoja su carácter esencialmente temporal. Esta forma no puede ser otra que la razón narrativa. No solo somos primera y finalmente tiempo, sino que necesitamos articular esta temporalidad en un relato racional. Hablar de tiempo, Historia, relato, biografía como algo no ya dado sino por construir, nos puede hacer pensar que la dimensión temporal en la que nos vamos a centrar va a ser principalmente el pasado. Sin embargo, Ortega sigue manteniendo, desde la razón histórica y narrativa, la primacía del futuro porque la necesidad de entender el pasado y el presente tiene una vocación de futuro.

Por tanto, en este nuevo bloque de reflexión, recogemos las conclusiones hasta ahora alcanzadas: ya no somos modernos, pues el sujeto ha salido de su recipiente de pensamiento para hacerse inseparable de su circunstancia y la realidad radical que es la vida de cada uno de nosotros exige una creación temporal que le de sentido. Esta nueva visión de la realidad nos sitúa ante una situación incierta pero cargada de ilusión ante el futuro. Ortega nos lo describe así en *La rebelión de las masas*:

“¿No es evidente que la sensación de nuestra época se parece más a la alegría y al alboroto de chicos que se han escapado de la escuela? Ahora ya no sabemos lo que va a pasar mañana en el mundo, y eso secretamente nos regocija; porque eso, ser imprevisible, ser un horizonte siempre abierto a toda posibilidad es la vida auténtica, la verdadera plenitud de la vida.”³¹⁶

La necesidad de la razón se nos impone ahora con más fuerza, pues vamos a movernos en un elemento tan incierto y móvil como la Historia. Frente a la exactitud de las leyes que rigen la naturaleza, la vida humana, personal y colectiva, es siempre posibilidad y novedad, y exige, por tanto, una nueva forma de darle sentido. La razón vital nos ha hecho entender que la vida es tiempo y, por tanto, una historia que desde el recuerdo del pasado y desde la circunstancia presente tiene siempre puesto el pie en el futuro, el auténtico motor de la historia.

Desde esta perspectiva, en estas reflexiones introductorias justificaremos por qué la razón vital tiene que desplegarse necesariamente en razón histórica centrándonos en la evolución interna del pensamiento orteguiano y en las diferentes interpretaciones que esta cuestión suscita. Para ello, vamos a comenzar delimitando qué entiende Ortega por “historia”. La Historia nos introduce en el terreno del cambio, de la realidad voluble y variable. La razón histórica pretende así explicar por qué cambian los tiempos siendo de esta manera su tema principal las variaciones de la vida humana, los cambios de la estructura vital. El concepto de Historia recorre la obra orteguiana, por lo que encontramos numerosas alusiones a él. Vamos a elegir como definición de la historia la que nos aparece en *En torno a Galileo* ya que en ella encontramos claramente delimitada la concepción temporal:

³¹⁶ ORTEGA, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa Calpe, 1976, pág.83.

“La historia es convertir virtualmente en presente lo que ya pasó. Por eso-y no solo metafóricamente- la historia es revivir el pasado. Y como vivir no es sino actualidad y presente, tenemos que transmigrar de los nuestros a los pretéritos, mirándolos no desde fuera, no como sidos, sino como siendo.”³¹⁷

Hacer historia es, por tanto, dotar de vitalidad presente al pasado pues esta es su única posibilidad de intelección. Este pasado vital es la única posesión del hombre. Por eso, ante la incertidumbre del futuro necesita recurrir al recuerdo y análisis del pasado para orientarse. De nuevo la concepción futurista de la temporalidad se nos impone: el hombre hace historia del pasado para embarcarse en la nave del inquieto porvenir. El mar como metáfora de la realidad en continuo movimiento, junto con la necesidad de tierra firme va a continuar siendo el trasfondo metafórico de la reflexión sobre la historia. La estructura temporal de la vida humana queda de esta manera encajada en el análisis que llevaremos a cabo sobre la temporalidad en la razón histórica.

Por último, en estas páginas introductorias sobre la razón histórica, vamos a plantear una cuestión que recorrerá nuestra reflexión: la relación entre razón vital y razón histórica. En las “Consideraciones iniciales” ya planteamos este problema. En síntesis, la dificultad interpretativa a la que nos enfrentamos es si realmente podemos delimitar ambas esferas o estamos más bien hablando de un desarrollo y evolución de la razón vital en razón histórica.

Distintos estudiosos del pensamiento orteguiano nos sitúan en esta problemática intentando aclarar esta cuestión metodológica. Julián Marías considera que la razón vital funciona como razón histórica cuando se aplica a asuntos humanos concretos como las creencias, los usos, los proyectos colectivos, las manifestaciones artísticas y la sociedad; asuntos que analizaremos en profundidad más adelante. Partiendo de esta delimitación conceptual y terminológica de la razón histórica, consideramos, siguiendo a Pedro Cerezo, que la posibilidad del despliegue de la razón vital en razón histórica se encuentra en la estructura temporal de la vida humana, y este es el enfoque que vamos a mantener y defender en nuestra reflexión.

Esta línea de análisis de la relación entre razón vital e histórica nos lleva así mismo a un análisis cronológico de las obras de Ortega. De nuevo, la delimitación no es fácil, pues, si bien, el término “razón histórica” es utilizado por primera vez en *Las Atlántidas*³¹⁸, el ejercicio concreto de la razón vital en razón histórica ya podemos situarlo, siguiendo a Julián Marías,³¹⁹ inicialmente en los apéndices a *El tema de nuestro tiempo* (fundamentalmente *El ocaso de las revoluciones*), *Las Atlántidas*, algunos ensayos de *Espíritu de la letra*, *Mirabeau o el político* y la teoría de la novela. Incluso remontándonos a los inicios orteguianos, ya podríamos encontrar ese origen de la razón histórica en la conferencia *Vieja y nueva política*, dada el 23 de marzo de 1914 en el Teatro de la

³¹⁷ ORTEGA, J., *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág.87.

³¹⁸ ORTEGA, J., *Las Atlántidas*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pág. 81.

³¹⁹ MARÍAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983, pág.212.

Comedia, ya que es el llamamiento de Ortega a su generación para que rompa con un pasado que, ya muerto, se ha instalado en el presente e inicie un nuevo proyecto nacional. En este sentido, también Jorge Novella encuentra en *España invertebrada e Historia como sistema* las claves tanto teóricas como circunstanciales para entender que la razón vital sea razón histórica.³²⁰ Por último, Lasaga Medina considera que los textos fundamentales en los que podemos observar esta resolución de la razón vital en histórica son los cursos universitarios que siguen inmediatamente a *¿Qué es Filosofía?* y *Unas lecciones de Metafísica* y, como texto decisivo de este viraje, *En torno a Galileo*.

Partiendo de estos textos y de estas interpretaciones, nuestro punto de vista será que la razón vital y la razón histórica y narrativa no son dos niveles distintos de reflexión, sino que la razón de la historia abarca e integra la razón vital y que ello es posible porque ésta es constitutivamente temporal.

En este estudio sobre el tiempo en la razón histórica la referencia a la circunstancia política española es ineludible ya que recorre los escritos orteguianos (Ortega se define en *La rebelión de las masas* como un “empedernido tomador de pulso de los tiempos”) y desde ella la metáfora de Europa (*La rebelión de las masas*) nos plantea unas reflexiones sobre la actualidad española en las que quedará vigente la influencia de Ortega en nuestros días.

Seguiremos con el enfoque metafórico como método de análisis y exposición, y de nuevo Ortega nos ofrece hermosas metáforas para entender que el ser humano no tiene naturaleza sino historia: la vida de cada uno de nosotros y de la colectividad solo se puede entender contando una historia, un relato que es inherente a nuestra temporalidad. Este carácter narrativo de la razón es el que la hace ser razón vital y en la misma medida razón histórica.

³²⁰ NOVELLA, J., en la introducción a *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca nueva, 2007, pág. 15.

2.- EMIGRANTES Y PEREGRINOS DEL SER.

Comenzamos el recorrido por la razón histórica tomando un punto de partida metafísico. Ante el concepto estático de ser de la ontología tradicional, Ortega nos propone una visión dinámica de la realidad. Para los antiguos la realidad corresponde a “cosa”, mientras que en los modernos significa “intimidad”. Frente a estas dos concepciones, metaforizadas por Ortega como la impronta que el sello deja en la cera y la relación entre el continente y el contenido, la nueva metafísica de la razón vital nos propone que la realidad es vivir; esto es, mi vida.

La vida, realidad radical, debe ser entendida como posibilidad, como un invento racional que actualice proyectos en el tiempo. Recordemos que Ortega nos había propuesto la necesidad de una nueva ontología con la metafórica imagen de la simiente de Heráclito, una simiente que ya es hora de que dé sus frutos. El comienzo de esta “cosecha” significa el retiro de la razón pura que ahora cede su paso a la razón vital.

Y esta razón vital se despliega a su vez como razón histórica pues la vida, el ser, no es algo hecho sino siempre por hacer, porque es libre y porque siempre habrá tiempo. La metafórica imagen del fuego heraclitiano nos obliga también a pensar en el cambio, en el movimiento constante como principio y en el logos que lo gobierna. El ser humano, su vida, no es nada fijo, sino que es lo que se va haciendo a lo largo de la historia en la que consiste su existencia. Esto es lo que diferencia la vida humana del resto de la naturaleza donde las cosas tienen un ser, una estructura fija cuyos cambios están ya regulados para siempre. Según Ortega³²¹, Aristóteles se mantiene en el esquema eleático al considerar la *physis* como principio invariable de las variaciones. Para ello Aristóteles intercala la idea de tiempo entre la *ousía* invariable y los distintos estados del ser. El esquema helénico sigue presente incluso en Hegel, pues el movimiento del espíritu no deja de ser una ficción.³²² Es urgente, por tanto, una reforma en la concepción, no sólo del ser, sino de la razón que lo piensa.

Frente a la existencia ya hecha de las cosas y los seres naturales, la vida humana nunca es definitivamente, es más bien lo que va a ser, por eso es inherentemente temporalidad. Este continuo hacerse que es la vida hay que decidirlo en cada momento desde la libertad en la fatalidad que caracteriza al ser humano. De ahí que, como vimos en el apartado “La vida como género literario”, al ser la vida una obra de la invención y la ilusión razonada, somos novelistas de nosotros mismos,

³²¹ ORTEGA J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág.81.

³²² Así también Heidegger en *Ser y tiempo* establece esta correlación entre la filosofía natural de Aristóteles y la de Hegel en cuanto que considera que “el concepto hegeliano de tiempo está sacado incluso directamente de la *Física* de Aristóteles.” (HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pág. 465.)

escritores del argumento de lo que va a ser nuestra vida.

Por tanto, si, paradójicamente, podemos decir que hay algo fijo en el hombre es que es continuo cambio, no un cambio accidental sino esencial a la propia vida. Para que sea posible esta sustancial movilidad el ser humano debe contar con la posibilidad de elegir en la circunstancia que le ha tocado la forma de vida que mejor recoja su vocación. En *Historia como sistema*, Ortega nos define al ser humano como un ser “*metafísicamente móvil*”, un ser libre que al carecer de identidad constitutiva es “*constitutiva inestabilidad*”. Lejos de ser un inconveniente, el no tener la vida hecha y ser continuo cambio, es para Ortega un “*privilegio ontológico*”. El ser insustanciales es lo que nos hace superiores a cualquier otra realidad. De nuevo en esta caracterización ontológica de lo humano se nos impone la temporalidad en forma de futuro pues somos lo que vamos a ser y en este futuro nos llevamos el ser que hemos sido para seguir siendo. El ser humano es o consiste en lo que va a ser, en lo que todavía no es; en definitiva consiste en su futuro.

Para ahondar en esta “insustancialidad humana” vamos a recurrir de nuevo a las metáforas del tiempo. Las dos que nos van a ilustrar el carácter histórico del ser humano son las de “emigrantes” y peregrinos” del ser. Partiremos de un fragmento de los *Principios de metafísica según la razón vital* en el que Ortega nos define como “viajeros del ser”:

“El hombre no tiene naturaleza sino historia, lo que no tiene ninguna criatura. Su sustancia es propiamente la variación, lo contrario de toda sustancia, el hombre es insustancial. Ahora es y hace tal cosa, porque antes fue e hizo tal otra, y para ser o hacer mañana otra tercera, está siempre de viaje.”³²³

Si la vida humana es puro cambio y movilidad, qué mejor manera de entenderla que como un constante viaje. La vida es estar siempre de viaje, diseñando rutas, itinerarios, proyectos para descubrir nuevos territorios donde habitar temporalmente. A diferencia de otros viajeros de la naturaleza, como las aves migratorias que tienen ya su ruta hecha genéticamente para volar en una época determinada, cada ser humano decide el itinerario y el momento de su vida. Por eso siempre está de viaje aunque esté en su casa, inventando mundos para el futuro. El equipaje del viajero del tiempo es su pasado y el destino, el futuro, es siempre el que guía, pero a donde aún no hemos llegado, de ahí que el ser del hombre no sea nunca algo definitivo sino por hacer. En *Historia como sistema* nos plantea Ortega esta metafórica imagen del ser dinámico y temporal del ser humano:

“Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa limitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene naturaleza.”³²⁴

La imagen del peregrino que anda por tierras extrañas o del emigrante que deja su país para

³²³ ORTEGA, J., *Obras Completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág.

³²⁴ ORTEGA J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág.93.

establecerse en otro extranjero nos muestra la movilidad sustancial del ser humano. El emigrante sale de su casa para buscar una vida mejor, para volver a crear mundo, buscando ser, sin ser ya de ninguna parte. El emigrante busca futuro, de ahí que sea una clara metáfora del tiempo que se ejecuta hacia adelante. Pero también se lleva una historia, su pasado personal y el de su tradición, para crear otra. Cada viaje del peregrino y emigrante del ser es como un empezar otra vez la vida, crear tiempo y poner a cero de nuevo el contador de la existencia.

El acto de emigrar encierra en sí mismo lo propio del futuro: la ilusión por que la vida crezca, la incertidumbre por lo que va a ser y el desvalimiento de quien se enfrenta a la soledad de lo desconocido. Emigrar del ser supone no conformarse con lo que ya es porque la vida se ejecuta siempre hacia el futuro, siempre está por hacer. En esta imagen del peregrino y emigrante del ser Ortega nos vuelve a insistir en que la vida es ante todo posibilidad. La circunstancia se convierte en mundo personal cuando proyectamos sobre ella nuestras posibilidades de ser, de ahí que para Ortega el hombre, más que ser, es capaz de ser. El no tener naturaleza es lo que hace que el ser humano sea libre porque tiene la posibilidad de crear su vida y crear su tiempo vital, por eso es esencialmente histórico.

Los emigrantes son metáfora máxima de ansia de porvenir, de otra vida, de un nuevo comienzo del tiempo que empieza cuando se embarcan una noche rumbo al futuro. La posibilidad de naufragio también acecha al que sale al mar. Su equipaje material no cabe en ningún sitio, pero sí el vital, el pasado de cada uno de ellos que será el primer relato que cuenten en cuanto aprendan el nuevo idioma.

En el ser humano todo es, por tanto, histórico, nuevo, porque el pasado ya no vuelve de la misma manera. En *Juan Luis Vives y su mundo* encontramos nuevamente esta caracterización viajera del ser del hombre:

“El hombre va siendo y des-siendo, sustancial peregrino del ser, sin poder quedar nunca fijo y para siempre en un modo de ser quieto y definitivo, sustituyéndose siempre a sí mismo, inventando un mundo donde alojarse y destruyéndolo después para crear otro, perpetuo emigrante de mundo en mundo, de creencia en creencia, de ilusión en ilusión.”³²⁵

El punto de partida metafísico que nos plantea Ortega es, por tanto, que el hombre no tiene naturaleza, un ser dado válido para todo tiempo, sino historia. El astro en su órbita, el árbol en su crecimiento o la piedra en su caída tienen por naturaleza definido su ser, de ahí que en ellos no cuente el paso del tiempo. Si todo nos ocurriese por necesidad, nuestra vida no sería propiamente una posesión, sino una sucesión programada de acciones no decididas por nosotros, sería la absoluta fatalidad:

³²⁵ ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 454.

“Imagínese que todo en nosotros no aconteciese por pura necesidad, como dicen que acontece a los astros. Entonces nuestra vida no sería propiamente vida porque le faltaría la esencial oscilación entre el entusiasmo y la angustia, carecería de sustantiva perplejidad. El astro no se siente nunca perplejo: su conducta le llega ya decidida, y por muy grande que sea y muy ardiente, va, como un niño dormido en la cuna de bronce de su órbita.”³²⁶

Al carecer de naturaleza, el ser humano es el único que es cambio, decisión, fracaso, éxito, esperanza, miedo, trabajo, cansancio, alegría, tristeza, ilusión; en definitiva historia, su historia. Todo esto solo puede sucederle a un ser que es esencialmente temporal. Con el tiempo vital empieza la vida, cada persona comienza la historia, la suya y la de todos: de la que es heredero y la que dejará a otros como herencia. Entendemos que somos seres históricos cuando nos damos cuenta, por un lado, de que no inauguramos la historia sino que venimos de una larga andadura; y, por otro, también entendemos que, de alguna manera, intervenimos en su camino hacia adelante. Esto es lo que nos hace tomar plena conciencia de que somos tiempo, que pasa y nos pasa. Por eso para Ortega, la Historia no es solo el relato del pasado sino que tiene una clara dimensión de futuro. Según Lasaga Medina:

“Esta visión del yo como proyecto y vocación, y no como mero sujeto de conocimiento y acción, termina por disolver la *naturaleza humana* de la filosofía tradicional en la vida humana como estructura de acontecimiento.”³²⁷

La proyección hacia el futuro es, por tanto, lo que hace plenamente histórica la vida humana, pues continuamente está sometida al cambio, no para dejar de ser sino, precisamente, para ser. Aun a pesar de las posibles adversidades, de la desesperación incluso, se impone siempre en la vida de cada cual un afán de seguir siendo, una llamada continua a no dejar de ser. Para ello, el tiempo que aún no es, el futuro, se convierte en el aliado de esta necesidad irremediable que hay en el ser humano por seguir siendo. El carácter ejecutivo de la vida orientada hacia el futuro pone de relieve, a su vez, la importancia del pasado en este ser que consiste en estar siempre dejando de ser lo que es para ser algo distinto. Para ello partimos de la célebre tesis planteada en *Historia como sistema*:

“El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia...tampoco el hombre tiene otra naturaleza que la que ha hecho.”³²⁸

Siguiendo de nuevo a Lasaga Medina debemos abandonar la expresión “naturaleza humana” entendiendo que nuestra identidad como especie es la que nos confiere la Historia y como individuos

³²⁶ ORTEGA, J., “A una edición de sus obras”, en *Obras Completas VI*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 350.

³²⁷ LASAGA MEDINA J., Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica. Ortega a medio siglo de distancia en http://www.ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/%28293%29Jose_Lasaga.pdf

³²⁸ ORTEGA, J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca nueva, 2007, pág. 93.

la de nuestra biografía. Lo único que tenemos de naturaleza en el sentido de lo único que ya es invariable en nosotros como colectividad y en cada uno como individuo es el pasado. Si el futuro implica la posibilidad de ser, la variedad de alternativas todavía por llevar a cabo, el pasado es lo que ya hemos sido y una vez sido es irremediable. Este es nuestro límite, lo único que de naturaleza tiene el hombre pues por más que queramos no puede cambiar. Ante este carácter invariable del pasado Ortega nos plantea la siguiente tesis sobre el tiempo:

“El ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar sobre sí mismo, no porque tal instante del tiempo no puede volver sino al revés: el tiempo no vuelve porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido.”³²⁹

Estamos, por tanto, ante el tiempo vital, no el cronológico. El pasado viviente no vuelve pero se mantiene en nosotros en forma de recuerdo y sobre todo de experiencia vital. Al ser la vida como realidad radical irreversible solo nos queda avanzar hacia el futuro. El presente que somos es tan solo un resumen del pasado. Recordemos que la vida es para Ortega un gerundio, no un participio, por eso mas que vivir o lo que hemos vivido vamos siendo y des-siendo, dejando de ser para seguir siendo como un afán constante. Solo así podemos ir más allá del límite que nos impone el pasado, el tiempo irremediable, construyendo tiempo posible. De esta manera en nuestra esencia viajera el pasado es metafóricamente “el hatillo del vagabundo”³³⁰ que le acompaña siempre porque es lo único que tiene. A pesar de ser tan ligero su equipaje tiene el privilegio ontológico de sobreponerse a lo que tiene de naturaleza y hacer historia, su historia.

Este concepto de pasado viviente o vital es el que nos permite entender también el carácter de herederos propio de los seres humanos, pues no solo tenemos nuestra experiencia personal sino que desde que empezamos a vivir recibimos de los otros toda una herencia cultural que nos posibilita orientarnos y nos da la seguridad de la que carecemos al no tener nuestra vida hecha. Este aspecto lo analizaremos más adelante en relación con el tema de la cultura, los usos y la dinámica de las generaciones, pues cada época incluye una forma diferente de entender la vida de la que cada generación es representante. Esto explicaría el que el comportamiento humano cambie a lo largo de la historia:

“Tenía razón Platón cuando calificó la vida humana como constitutivo juego, paidia. Si el hombre tuviera una naturaleza, un ser fijo como lo tiene el mineral, el vegetal y el animal, podríamos saber de una vez para siempre lo que significan sus comportamientos pero, como no hay tal, el hombre en cada época pone su vida a finalidades diferentes más o menos nuevas, finalidades que él mismo ha inventado

³²⁹ ORTEGA, J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca nueva, 2007, pág. 89.

³³⁰ *Ibidem*, pág. 93.

y que son la convención o el supuesto tácito de sus actuaciones y ocupaciones.”³³¹

La metáfora de nuestra vida como un viaje en el que como peregrinos y emigrantes del ser vamos realizando la existencia nos ha puesto de manifiesto una concepción metafísica que requiere un nuevo tipo de razón. En primer lugar tenemos una concepción ejecutiva de la realidad en la que como viajeros del ser vamos construyendo mundo en un afán continuo de ser. Esta concepción de la realidad es, por tanto, dinámica y móvil puesto que somos en el tiempo, un tiempo que a su vez vamos creando en este viaje vital. La temporalidad es así un privilegio que tenemos los seres históricos, pues implica cambio, novedad, frente al ser fijo y estable de la naturaleza donde todo está ya prefijado. Un ser que carece de naturaleza y que es tiempo, solo es concebible desde la libertad limitada y fechada con la que razonadamente elegimos en la circunstancia.

Desde esta especie de “pacto” con el tiempo que supone la razón vital e histórica, entendemos por qué Ortega considera que su filosofía es opuesta al existencialismo. La filosofía existencialista considera la existencia humana como el punto de partida para una reflexión sobre la realidad. A pesar de compartir con el existencialismo la convicción de que el ser humano es fundamentalmente libertad, Ortega difiere con los existencialistas en la forma en la que ésta se proyecta. Para los filósofos del Existencialismo, la vida es angustia, desesperación, ser-para-la muerte, en definitiva, Nada. La Nada, en palabras de Sartre, “acosa” a la existencia. Ortega considera que la “Nada” es tan solo un recurso lógico, poético al fin y al cabo, pero no puede ser como tal un proyecto de vida. La imagen de los existencialistas que presenta Ortega esconde una cierta ironía sobre esa actitud ante la vida de la que ellos hacen gala:

“El existencialista parte decidido a no entender porque entender le parece al típico señorito satisfecho que es el existencialista, cosa de cualquiera y él, gran snob ante el Altísimo, no se trata con cualquiera, es decir, con los que entienden. Necesita como el morfinómano su droga, oscuridad, muerte y Nada.”³³²

Ya analizamos en el capítulo anterior cómo a pesar de que sabemos que el “Toro del tiempo” siempre gana la batalla final a la vida, esa finitud constitutiva nos lleva no a aceptar la nada, sino a entender la vida como un proyecto en el tiempo, siempre instalada en el futuro. Por eso frente a las “gesticulaciones patéticas” del existencialismo, Ortega propone la esperanza razonada, la vida como una aventura por hacer. La libertad, que los existencialistas entienden casi como una maldición, una condena que pagamos por el hecho de ser hombres, es, para Ortega un don que nos permite proyectarnos en la fatalidad de la circunstancia y tomar el tiempo como nuestro aliado, pues a lo que sí estamos realmente obligados es a estar siempre haciendo algo con nuestra vida, a ser poetas y

³³¹ ORTEGA, J., *Apuntes para un comentario al Banquete de Platón*, Madrid, Taurus 2009, pág. 731-732.

³³² ORTEGA, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras Completas VIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 298.

novelistas de nuestra propia vida. Por eso, para Ortega nuestra vida es siempre y primeramente estar instalados en el futuro. Ortega reclama para sí, y también para Dilthey y Cohen, la prioridad de esta tesis sobre el tiempo que con “lamentable frivolidad”³³³ se han atribuido los filósofos existencialistas. Fernando Vela en *Ortega y los existencialismos* nos explica claramente cuál es la diferencia fundamental entre la concepción de Ortega y la existencialista:

“El hombre no es, sino que va siendo, va acumulando ser, acumulando lo que ha sido y precisamente para ser otro distinto. No se estabiliza en ningún ser, sino que es “el peregrino del ser”, frase que podría oponerse a la de Heidegger, que dice: “el hombre es el pastor del ser.”³³⁴

Este carácter esencialmente dinámico e “insustancial” del hombre anula la polémica existencialista sobre la prioridad de la esencia y la existencia, pues un ser cuya dimensión fundamental es el tiempo, no tiene esencia sino Historia. La vida de cada persona no es una cosa con un ser ya dado, sino que está siempre por hacer, por eso es dramática, pues consiste en tener que realizar un proyecto intransferible de vida (o incluso negar su propio ser) en un tiempo y un espacio ya determinado, su circunstancia. Al ser la vida siempre proyecto está orientada al porvenir, lo que implica cambio continuo y posibilidades variadas, por eso está siempre de viaje. De ahí que necesitamos el tiempo del retiro silencioso, como el centinela romano que metafóricamente nos ilustró la vida como posibilidad, en el que meditar en nuestra soledad y como herreros metafísicos forjar el ser que vamos a ser. El límite de ese programa intransferible de vida que somos cada uno es la cornada final del tiempo que nos exigía una faena vital para torear la muerte; la Historia, sin embargo, no muere nunca, siempre está siendo, desaparecen protagonistas particulares con su tiempo, pero siempre hay otros que empiezan a vivir, que continúan la Historia. La Historia es, de esta manera, una guerra frente a la muerte particular de cada persona, en un intento de que la vida continúe en el tiempo.

Desde esta fundamentación metafísica del ser del hombre como historia que es pasado, presente y futuro planteamos el análisis de la razón histórica y narrativa desde la metáfora del viajero del ser pues uno de los tópicos clásicos de la vida como género literario son los relatos de viajes. Lo primero que tenemos que hacer, por tanto, si estamos viviendo, es contar una historia.

³³³ ORTEGA, J., “Goethe sin Weimar” en *Obras Completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 587.

³³⁴ VELA, F., *Ortega y los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, pág.54.

C- “EL SER IMPOSIBLE”: LA RAZÓN ES RAZÓN HISTÓRICA.

Una vez fijada la base metafísica de la nueva propuesta de razón que nos plantea Ortega, tenemos las condiciones teóricas necesarias para analizar de manera exhaustiva el sentido de la razón histórico-narrativa. El objeto de la razón vital y de su desarrollo en razón histórica es como hemos visto un ser que no puede entenderse desde la metafísica tradicional pues es un ser que en realidad no es, sino que va a ser o está siempre en proceso de ser; un ser metafísicamente móvil, sin una esencia fija, insustancial y que consiste en su temporalidad. Es un ser imprevisible, puro futuro posible que impone su libertad a la facticidad de las circunstancias. Por tanto, es un ser histórico que va haciéndose en un devenir personalmente construido y que la única identidad que acaso puede tener es el recuerdo de su pasado.

Esto no nos puede llevar a pensar en formas de irracionalismo, sino todo lo contrario, este ser indigente y desorientado necesita de la razón mucho más que cualquier otro ser de la naturaleza que tiene desde un principio su vida diseñada. La vida necesita conceptos y categorías, pero diferentes de los de la razón físico-matemática. El estudio de la razón vital nos ha ofrecido una serie de estructuras a priori desde las que entender la vida humana. Ahora, desde la razón histórica se trata de comprender lo humano, ya sea desde el punto de vista personal o colectivo, contando una historia. Ortega nos insiste en que no perdamos de vista la seriedad y el rigor de este nuevo tipo de razón con la que nos vamos más allá de todo idealismo o irracionalismo:

“La razón histórica es, pues, ratio, logos, riguroso concepto. Conviene que sobre esto no se suscite la menor duda. Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta.”³³⁵

Se trata, por tanto, de entender la Historia como razón y redefinir la razón vital en términos de razón histórico-narrativa para entender al hombre como ser histórico, superando así los límites del concepto tradicional de razón. Tomaremos como eje central el estudio que sobre el sentido de la razón histórica en Ortega llevan a cabo algunos de los principales especialistas en su pensamiento. Si bien establecer unos límites precisos entre razón vital e histórica no es posible, pues realmente no hay una clara separación, sí podemos hablar de un despliegue y concreción de la razón vital en razón histórico-narrativa. Partimos de la definición que Julián Marías establece en *Ortega. Las trayectorias*

³³⁵ ORTEGA J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág.101.

para concretar terminológicamente el término “razón histórica”:

“La razón vital, al ejercerse en concreto, sobre asuntos humanos no meramente estructurales, funciona como razón histórica. Al movilizarse la vida humana en función de dar razón, trasciende de los límites de la vida individual y hace intervenir el repertorio de creencias, usos, proyectos colectivos...en suma, la sociedad y su historia.”³³⁶

La razón vital significa, por tanto, una estructura de pensamiento que consiste en tomar la vida como realidad radical y dar razón de ella. Si bien, como ya hemos señalado, el hombre no tiene una naturaleza o esencia fija, sí que podemos establecer una serie de componentes que siempre están en toda vida humana más allá de las concreciones particulares de cada persona concreta. Como nos expone Ortega en *¿Qué es filosofía?*, estas categorías de la vida son en primer lugar que todo vivir es saberse y comprenderse, un enterarnos de que estamos viviendo y un ser conscientes de que vivimos en una circunstancia que también hay que entender, por eso filosofar es vivir. En segundo lugar, vivir es también encontrarse en el mundo, convivir con una circunstancia, salvándola y salvándonos nosotros en ella. Esta circunstancialidad inherente le da a la vida, en tercer lugar, un carácter de fatalidad pues vivimos en un ahora que no hemos elegido y del que no podemos escapar. Y, sin embargo, la vida es decisión personal y libertad en las posibilidades que nos ofrece la circunstancia. Al no tener la vida hecha estamos siempre forzados a decidir y redecidir constantemente pues no tenemos un ser ya hecho. Esto nos lleva a deducir que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal, pues nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, en el futuro.

Por tanto, no estamos hablando de dos tipos de razón sino de una misma que como razón vital nos presenta su estructura formal y como razón histórica, partiendo de estas categorías, analiza contenidos vitales concretos atendiendo fundamentalmente a las estructuras sociales. Nuestro carácter esencialmente temporal hace que podamos entender los hechos humanos con mirada histórica pues toda nuestra realidad está historizada.

La visión histórica nos permite a su vez entender que nuestra perspectiva es una más entre otras muchas que ha habido en el tiempo y apreciar nuestra filiación con el pasado. El perspectivismo, es decir, entender la realidad como perspectiva, una idea ya propuesta en las *Meditaciones del Quijote*, adquiere clara concreción en la razón histórica. Cada época y cada sociedad es un peculiar punto de vista sobre la realidad, una forma de entender la verdad. Somos seres que pertenecemos a un tiempo muy concreto y a un espacio determinado, por eso la verdad es circunstancial e histórica. Frente a las verdades atemporales de la razón pura, Ortega propone integrar las distintas perspectivas de la realidad en una razón que sea vital e histórica. De la misma manera que cada individuo es un punto de vista esencial pero no único, la dimensión histórica de la razón nos lleva a entender que también

³³⁶ MARÍAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial 1983, pág. 197.

nuestra cultura y nuestra sociedad es una visión insustituible pero complementaria de otras tantas en las que puede integrarse.

Desde el punto de vista temporal, la razón histórica nos permite saber por qué nuestra circunstancia presente ha devenido ser la que es conociendo nuestro pasado y cuáles son las posibilidades futuras que presenta. Vida personal y circunstancia quedan así plenamente integradas:

“Desde mi aquí y mi ahora, desde mi singular condición irrenunciable, la visión histórica me abre el horizonte de lo humano y me permite abarcarlo. No puedo ser más que de mi lugar y de mi tiempo; no puedo evadirme de mi circunstancia; no puedo tampoco escapar a mi vocación más que al precio de la inautenticidad, de la falsificación de mi mismo (la forma de no ser que corresponde al hombre). Pero mediante la Historia doy a ese yo mismo un valor diferente: yo mismo y no otro de entre las innumerables variedades humanas que me están presentes y que, al ser comprendidas, hago mías.”³³⁷

Desde este enfoque teórico, vamos a analizar las causas por las que la razón vital se define finalmente como razón histórico-narrativa y los momentos en los que aparece. El propio Ortega nos habla de una “segunda navegación” tomando la metáfora platónica del “*deúteros ploûs*”. La metáfora tiene su correlato en la práctica náutica. La primera navegación se refiere a la que hacía el barco impulsado por los vientos; la segunda es la que, al cesar los vientos, se hacía por medio de los remos, por la propia fuerza. En el diálogo *Fedón*, Platón nos sitúa en un espacio dramático, las últimas horas de vida de Sócrates reflexionando con sus amigos sobre el alma, en un momento en el que la serenidad del filósofo pide poner en juego toda la fuerza argumentativa de que sea capaz; no solo para defender su tesis sino para justificar, a sí mismo y a sus fieles compañeros, por qué ha aceptado una condena injusta. Al hilo del coloquio sobre la pervivencia del alma, Sócrates le ofrece a Cebes su biografía intelectual por si le puede ayudar en sus investigaciones posteriores. En su juventud, Sócrates sintió la necesidad de investigar la naturaleza (101) para conocer las causas de la generación y la corrupción de lo sensible. En esta búsqueda del *arjé* en que consistió la primera manifestación de la Filosofía, la de los “fisiólogos” (Aristóteles, *Metafísica* 1, 3, 98b7)³³⁸, a Sócrates le llamó poderosamente la atención la idea de Anaxágoras “que afirmaba que es la mente la que ordena todo y es la cusa de todo”³³⁹ (97c), un *nous* que ordena el mundo inteligentemente con una finalidad, y pensó que este filósofo aclararía sus dudas. La ilusión inicial de Sócrates rápidamente acaba en decepción, pues Anaxágoras sigue aferrado a la idea de un primer principio material. Estas investigaciones le parecen a Sócrates un “andar a tuestas como en tinieblas.” (99b). Así, tuvo que iniciar una “segunda singladura” (99d), un método más seguro y esforzado:

³³⁷ MARIÁS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial 1983, pág. 212.

³³⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1, 5, 986b 14, Madrid, Gredos, 1987, pág.40.

³³⁹ PLATÓN, *Fedón*, 104-97, Madrid, Gredos, 1992, pág. 104.

“Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real”³⁴⁰ (99e).

Sócrates invita a Cebes a seguirle en su razonamiento “suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase” (100c-110) y desde ahí demostrar la inmortalidad del alma, pues vale la pena pensarlo.

En 1932, Ortega redacta un prólogo a una edición de sus Obras Completas. En él confiesa, en la forma socrática de biografía intelectual que antes hemos referido, que cada una de las páginas que ha publicado es un resumen de su existencia, una representación de la melodía de su destino personal. De acuerdo con su propio método filosófico, es también, y esencialmente, circunstancial, de claro servicio a España. Su misión como pensador es clarificar la situación española, iluminarla con la luz de la Filosofía, salvarla. En un principio pensó que la vía más adecuada para llegar a sus lectores españoles era la “plazuela intelectual” del artículo periodístico. Pero llega un momento, 1932, en el que Ortega considera que la circunstancia española ha cambiado, “el espíritu español está a salvo”, y el método de trabajo debe variar a su vez. Ahora la circunstancia pide escribir libros:

“Empieza, pues, nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama “la segunda navegación.”³⁴¹

Siguiendo a José Lasaga, es preciso analizar las causas y consecuencias de esta nueva singladura que inicia Ortega hacia los años 30. Si bien los temas propios de la razón histórica ya aparecen en los primeros escritos de Ortega, es a partir de las últimas lecciones de *¿Qué es Filosofía?* cuando se redefine la razón vital en términos de razón histórica:

“El despliegue de la segunda navegación, a partir de *¿Qué es Filosofía?*, se produce desde una razón vital anclada aún en un naturalismo idealizante, hacia una razón que no deja de ser vital o viviente pero que se caracteriza unívocamente como histórica, genealógica, temporal, hermenéutica, etimológica o, en fin, narrativa.”³⁴²

La convicción orteguiana de dar razón de las circunstancias hace que su pensamiento se ocupe cada vez más de aplicar el nuevo modelo de razón a la situación presente y ahondar en el estudio del pasado. La conciencia de la historicidad tanto de nuestra vida individual como de la colectiva, incluso de la propia razón y sus verdades, es lo que posibilita la superación del Idealismo, pretendida desde los momentos iniciales del Raciovitalismo y concretada en el desarrollo histórico y narrativo de este planteamiento.

³⁴⁰ PLATÓN, *Fedón*, 104-97, Madrid, Gredos, 1992, pág. 108.

³⁴¹ ORTEGA, J., “A una edición de sus obras” en *Obras Completas VI*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 354.

³⁴² LASAGA, J., *Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica*, [http://www.ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/\(293\)](http://www.ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/(293))

Además de una explicación estrictamente teórica, podemos también encontrar motivos circunstanciales en este paso a la razón histórica. Los años 1931-1935 son decisivos en este viraje, pues Ortega que había tenido una actividad pública muy activa reduce su actividad teórica entre 1931 y 1932³⁴³, pasando a un retiro de la actividad política y una recuperación del motivo filosófico. Como nos señalaba en el prólogo *A una edición de sus obras completas* la nueva forma de exposición serán los libros y la razón vital se va a determinar bajo la forma de razón histórica porque los hechos políticos que están sucediendo en España requieren una racionalidad fuerte para explicarlos, para filiarlos con el pasado y proyectar el futuro. Podemos definir esta manifestación de la razón vital como razón histórica de la siguiente manera:

“La vida humana es biografía y la biografía es historia. Era cuestión de tiempo que la razón vital se resolviera en razón histórica, aunque en esa resolución se comprometían elementos muy importantes, como el abandono de cierto modelo de racionalidad al aceptar la hipótesis de que todo lo humano, incluidas las categorías mismas de la razón que piensa lo real, es histórico, temporal, aunque no las estructuras formales de la vida humana, que sirven de marco de referencia a priori para el pensamiento de la historia.”³⁴⁴

Estos componentes teóricos y metodológicos de la razón histórica los analizaremos en detalle más adelante cuando nos centremos en sus conceptos fundamentales. Aun así, ya estamos en condiciones de afirmar, siguiendo a Jorge Novella, que la función de la razón histórica es englobar e integrar en ella a la razón vital, pues no son dos niveles distintos. Y de la misma manera, la razón narrativa es una función de la razón histórica:

“La Historia es reconstrucción que la vida humana hace de sí misma. Este hombre que escribe su propia vida, cuya biografía es el trascurso de su vida, es el objeto de esta razón histórica que no consiste en inducir ni en deducir sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas porque la contextura de éstas es ser históricas, es historicidad.”³⁴⁵

Como estamos defendiendo desde un principio, este desarrollo natural de la razón vital en razón histórica es posible porque el ser humano es esencialmente temporal. Es decir, la dimensión temporal de la vida humana no es un añadido al hecho de vivir sino, que consistimos en una historia que se va desplegando en el tiempo, un tiempo creado desde la libertad que se nos impone si queremos vivir con

³⁴³ Las fechas para delimitar este período de actividad política son: la publicación del artículo “El error Berenguer” (*El Sol*, 15 de noviembre de 1930) y la salida del manifiesto disolviendo la Agrupación al servicio de la República (*Luz*, 29 de Octubre de 1932 LASAGA, J., Introducción a *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág.. 15)

³⁴⁴ LASAGA, J., Introducción a *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág. 16-17.

³⁴⁵ NOVELLA, J., Introducción a *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 36.

autenticidad. Nuestra condición temporal exige una forma de razón que se base principalmente en entender la vida como proyecto, fundamentalmente, y como herencia plenamente asumida. La razón vital es, por tanto, histórica porque la vida es tiempo, siendo así la estructura temporal de la ésta la que posibilita el nivel histórico de la razón y exige una nueva forma de expresión más allá de fórmulas y leyes estáticas, esta no puede ser otra que la narración, el relato temporal de la vida humana en su dimensión histórica.

D) LA RAZÓN HISTÓRICA EN MARCHA: “LAS TORRES DE LOS CIRCOS”.

Una vez sentadas las bases teóricas de la razón histórico-narrativa, y para profundizar en ellas, vamos a desarrollar sus conceptos fundamentales. Partimos de las conclusiones sobre la relación entre esta forma de razón y la temporalidad, entendiendo la razón histórica como la “caravana del tiempo” en la que se desarrolla el drama vital. Así, desde este enfoque metafórico, abordaremos nuevas imágenes del tiempo, ahora desplegándose en la Historia. Las fundamentales serán, en primer lugar, la metafórica imagen de “la ingratitud de la flecha” para explicar la conciencia histórica, en segundo lugar, haremos un análisis de las generaciones históricas en forma de “torres de los circos”, a continuación, desde la distancia de la “nariz de Cleopatra” analizaremos la posibilidad de la profecía, y, por último, nos centraremos en la biografía, método de la razón histórico-narrativa. Como trasfondo metafísico asumimos la vida como realidad radical, una realidad variable y siempre por hacer que necesita de una forma histórica y narrativa de razón para poder ser entendida.

Antes de analizar en detalle estos conceptos orteguianos de la razón histórica, consideramos necesario hacer una referencia al Historicismo de Dilthey. Aunque en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* Ortega confiesa que “sería estúpido decir que Dilthey ha influido en mi pensamiento”³⁴⁶, podemos considerar que el marco metodológico y temático que abre Dilthey se encuentra, al menos formalmente, en la reflexión de Ortega sobre la vida, el tiempo y la historia, y a él hace referencia en algunos de sus escritos.

Debemos a Dilthey la intuición de una nueva idea que se convierte en una de las raíces de la filosofía contemporánea: la idea de la vida en su dimensión histórica. La historicidad, por tanto, es el ser mismo del hombre, o, dicho de otra manera, la vida es sustancialmente histórica. Esta concepción de la vida y de la historia lleva aparejada en Dilthey una crítica de la razón histórica que permita

³⁴⁶ ORTEGA, J., *Obras completas VIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág.275.

entenderlas. En este sentido, está claro que podemos considerar a Dilthey uno de los precedentes del concepto de razón histórica en Ortega. Pero en otro, siguiendo a Julián Marías³⁴⁷, y para aclarar la declaración anterior de Ortega, cuando Dilthey intenta aplicar la razón a la historia, en cierto modo, sigue dentro del esquema de la razón pura, de ahí que el término “razón histórica” en Dilthey tiene un alcance mucho menor que en Ortega, en el cual implica, no aplicar la razón a la historia sino entender la propia razón en una nueva dimensión.

A pesar de esta diferencia de fondo, el punto de partida que desde Dilthey debemos tener en cuenta es que: “la vida es tiempo (como ya nos hizo ver Dilthey y nos reitera Heidegger)”³⁴⁸. Este principio ya forma parte de la reflexión filosófica contemporánea, y Ortega, como estamos demostrando, lo hace un pilar básico de la razón vital y del desarrollo de ésta en razón histórico-narrativa. Prueba de que, en el fondo, Ortega reconoce su deuda intelectual con Dilthey es que en el prólogo que él mismo realiza la edición española de la *Introducción a las ciencias del espíritu*³⁴⁹, encontramos una clara definición de lo que Ortega entiende por tiempo histórico, no solo unas fechas determinadas, sino un cierto momento colectivo en el que la vida se basa en unas creencias e ideas vigentes, en definitiva, una cierta figura de vida. Cada momento histórico es, a su vez, continuación de lo recibido y superación, pasado heredado y futuro por construir.

En definitiva, podríamos concluir que, si bien el peso de la filosofía de Dilthey, un historicismo inscrito en el contexto de una filosofía vital, en la de Ortega es claro, la diferencia de fondo estaría en que si bien desde Dilthey sabemos que somos historia, que consistimos temporalmente en dos fechas, (una que conocemos, la de nuestro nacimiento y la incierta de nuestra muerte) a partir de Ortega y su propuesta de razón vital e histórica, tenemos Historia, porque somos herederos de un pasado vivido y porque la hacemos y creamos orientados al futuro. Ortega no acota así al hombre en el tiempo sino que es fundamentalmente un proyecto, este es el sentido de la vida humana como historia.

Desde este principio básico en la filosofía orteguiana de la vida que se proyecta históricamente y puesto que nuestro eje expositivo es la temporalidad, nos centraremos en los conceptos de “sentido histórico”, “conciencia histórica” y “dialéctica de la razón histórica” para comprender el sentido del pasado en la razón histórica. A continuación, el concepto de “generación”, clave en la filosofía orteguiana, nos permitirá articular el pasado y el presente, y nos abrirá la reflexión al futuro con los conceptos de profecía y biografía.

La obra *Las Atlántidas* no solo funda terminológicamente el término “razón histórica”, sino que nos ofrece claves importantes para esta nueva forma de razón con la que Ortega intentó dar coherencia a la circunstancia española, y a su propio pensamiento. Vamos a centrarnos inicialmente en este texto así como en los ensayos *Oknos el soguero*, un ensayo publicado en la *Revista de Occidente*

³⁴⁷ MARIÁS J., *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pág. 352

³⁴⁸ ORTEGA, J., *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág. 83.

³⁴⁹ ORTEGA, J., *Introducción a las Ciencias del espíritu de Dilthey*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

en agosto de 1923, y *Las ideas de León Frobenius*, un comentario a las conferencias que Frobenius impartió en la Residencia de Estudiantes entre marzo y abril de 1924 en la sociedad de cursos y conferencias que se había organizado.

Ortega nos habla de uno de los órganos humanos más importante, una “nueva pupila”³⁵⁰ con la que el hombre es capaz de percibir a otro hombre, sea éste de su época y cultura, o de otra distante en el tiempo y en su forma de entender el mundo: el sentido histórico. Para desarrollarlo, si queremos entender otra manera de instalación en la realidad, debemos aprender a mirar con perspectiva histórica. Nuestra pupila está acostumbrada a nuestro tiempo presente y nuestra visión cultural, pero hay tantas perspectivas como culturas, todas ellas igualmente verdaderas en cuanto que conforman la realidad:

“El sentido histórico comienza cuando se sospecha que la vida humana en otros tiempos y pueblos es diferente de lo que es en nuestra edad y en nuestro ámbito cultural. La diferencia es la distancia cualitativa. El sentido histórico percibe esta distancia psicológica que existe entre otros pueblos y nosotros.”³⁵¹

Como nos advierte Ortega en estas líneas, el sentido histórico comienza con una sospecha, una duda sobre si nuestra forma de entender el mundo no será una más entre otras que han intentado orientar a los seres humanos en el pasado o con las que somos contemporáneos aunque no tengamos contacto directo. Nos distanciamos de otras culturas no solo espacial y temporalmente sino por el sistema de creencias con las que contamos. Ortega entiende la cultura como una forma de orientación que nos soluciona, en parte, la difícil tarea de vivir, de ahí el carácter puramente vital de la cultura.

Para poder entender una cultura distinta, debemos acomodar nuestro sentido histórico e intentar ponernos en otro punto de vista, enfocar desde otra perspectiva. Ya vimos que la vida humana es la de un ser que no tiene naturaleza sino historia, por eso es esencialmente variabilidad; de ahí que las culturas sean a su vez variables e históricas, pues son el verdadero sujeto de la Historia. Entender la distancia psicológica que nos separa de los otros tiene una doble ventaja: por un lado nos permite comprender a los demás y por otro nos despoja del provincianismo que supone creer que nuestra cultura es única:

“Lo que se ha denominado sentido histórico empieza cuando dejamos en suspenso esa vigencia absoluta y única de nuestra cultura y aceptamos hipotéticamente que ha habido otras cada cual con vigor en un tiempo y en una comarca. El pluralismo de las culturas es, pues, una y misma cosa con el método propio de nuestra ciencia histórica. Progresa ésta en la medida en que sepamos

³⁵⁰ ORTEGA, J., *Las Atlántidas*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pág. 73.

³⁵¹ *Ibidem*, pág. 74.

negar metódicamente, facticiamente el exclusivismo de nuestra cultura.”³⁵²

Ortega nos hace reparar en esas otras personas a las que llamamos “los demás”; son otros precisamente porque no somos nosotros, porque están instalados en unas creencias diferentes, tienen otras ideas, otro pasado, otras ilusiones hacia el porvenir. El sentido histórico debe averiguar dónde está esa diferencia porque ahí reside la posibilidad de comprensión mutua. El primer paso metódico es poner entre paréntesis, suspender provisionalmente el valor de nuestros ideales de vida, pues solo así podemos entender las perspectivas de los demás. Esta situación teórica nos permite ver una pluralidad cultural que responde a las distintas perspectivas sobre la vida, que parten de la humana desorientación, pero que buscan ofrecer seguridad adaptándose a las distintas circunstancias espacio-temporales en las que surgen.

Una vez aceptado este presupuesto metodológico, entendemos que no hay un exclusivismo cultural, no hay culturas superiores, ni siquiera la etnocentrista cultura occidental a la que pertenecemos. En esta nueva visión de la Historia evitaremos, por tanto, hablar de pueblos salvajes o bárbaros, pues solo pueden ser calificados de esa manera si consideramos nuestra cultura como la superior. Incluso deberíamos revisar la idea de progreso que recorre el pensamiento moderno occidental, pues el sentido histórico también nos hace ver que en la Historia, al ser su sustancia variable, es posible también la involución, el retroceso. La Historia es, por tanto, una “voluptuosidad de horizontes”³⁵³ cuya riqueza y pluralidad debemos y necesitamos comprender.

Desde el presupuesto metodológico del sentido histórico, y tomando en consideración la “disociación temporal”³⁵⁴ que nos hace entender que lo que hoy es de una manera, ayer lo fue de otra, aunque no podemos entender este hoy sin el pasado, llegamos al segundo concepto fundamental de la razón histórica: la conciencia histórica. Para entender este concepto, Ortega nos sugiere la metáfora de un arquero, una imagen que es recurrente en la obra de Ortega y que tiene su origen en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En ésta, Aristóteles nos señala cómo todos nuestros actos y nuestras determinaciones morales están orientadas, tienden a algún bien que deseamos conseguir, incluso a veces son fines que trascienden esos fines. Tiene que haber, por tanto, un bien supremo, la felicidad, que sea el fin común y último de todas nuestras aspiraciones:

“¿No debemos creer que, con relación a la que ha de ser la regla de la vida humana, el conocimiento de ese fin último tiene que ser de la mayor importancia, y que, a la manera de los arqueros que apuntan un blanco bien señalado,

³⁵² ORTEGA, J., *Las ideas de León Frobenius*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pág. 29-30.

³⁵³ ORTEGA, J. *Oknos el soguero*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pág. 13.

³⁵⁴ *Ibidem*, pág. 13.

estaremos entonces en mejor situación de cumplir nuestro deber?”³⁵⁵

Para un arquero, saber dónde está el blanco al que dirige su flecha le permite apuntar correctamente y tiene más posibilidad de éxito que si lanzara sus flechas sin ver bien el blanco. Trasladando esta metáfora a la vida, saber cómo queremos realizarla para ser felices, entender cuál es nuestro objetivo, nos obliga moralmente a acomodar nuestros actos a ese fin. La felicidad como deber nos impone la norma de elegir aquellos actos que nos dirijan a ella.

Tomando el referente de la ética aristotélica, Ortega aplica esta metáfora a la razón histórica. En los meses de septiembre y octubre de 1940, Ortega imparte un curso de cinco lecciones en la “cátedra de las esencias” de la facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. El curso se tituló “La razón histórica” y pertenecen al proyecto, nunca llevado a cabo plenamente, de la obra que Ortega quiso titular “*Aurora de la razón histórica*”. En este curso encontramos claves importantes para el desarrollo del concepto de “conciencia histórica” y su relación temporal. Ortega recuerda a sus oyentes lo que ya en 1916 y en el mismo lugar había mantenido:

“El hombre tiene el alma dinámica de una flecha que hubiera en el aire olvidado su blanco...el hombre, como se dice en esta frase, en esta metáfora, es sin frase y sin metáfora, formalmente, puro movimiento y movimiento que va atraído por una meta.”³⁵⁶

En primer lugar, nos encontramos con que el ser humano es un ser metafísicamente móvil, como ya hemos explicado anteriormente, cuya vida consiste en quehacer. Esto nos hace seres “indigentes”, forzados siempre a hacer algo porque no estamos determinados. Ser libres nos hace carecer de una identidad constitutiva, de una naturaleza, pero nos obliga a elegir dentro de las posibilidades limitadas que nos brinda la circunstancia. Y por otro lado, el ser constitutivamente temporales nos lanza hacia el futuro pero nos obliga a elegir bien, ya que tenemos los días contados. No podemos permitirnos “lanzar flechas” sin un objetivo claro, pues ni las flechas ni el tiempo del que disponemos son inagotables. Por tanto, y haciendo caso a la norma aristotélica, lo primero que debemos hacer para escribir nuestra historia es oír la llamada de la vocación y apuntar hacia la realización de la misma, hacia el blanco. Ese blanco al que dirigimos todos nuestros esfuerzos podemos entenderlo como metáfora de la realización posible de nuestra vocación, de la felicidad de encajar en nosotros mismos, y también como símbolo del futuro. Un futuro que es racional porque es proyectado, pero que tiene un componente imaginativo, pues consiste en lo que aún no es, y sin embargo, es lo que define a una persona, y a una época.

La incertidumbre vital surge, según Ortega, cuando como arqueros vitales no sabemos adónde dirigir las flechas, cuando el blanco está tan confuso, que no lo vemos y el futuro es entonces tan

³⁵⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Aguilar, 1967, pág.1172.

³⁵⁶ ORTEGA, J., *Obras completas XII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 151.

incierto, que no sabemos proyectarnos hacia él:

“Y en virtud de esenciales razones, esta entidad hombre cuya única realidad consiste en ir hacia un blanco, de pronto, tal vez, en última instancia siempre, se queda sin blanco y, sin embargo, teniendo que ir, que ir siempre...¿Dónde? ¿Dónde ir cuando no se sabe dónde? ¿Qué vía tomará el desviado? ¿Qué dirección el perdido?”³⁵⁷

El problema vital es tener siempre que hacer, pero no saber qué hacer. Según Ortega hay dos formas de *no hacer*: quienes por no saber realmente qué hacer con su vida entran en un frenético y falso hacer para llenar el hueco de no saber qué hacer, los que nunca tienen tiempo; y el no hacer absoluto, el abandono y que pase lo que sea. Ya vimos en el apartado anterior que la vida como aventura exige disciplina deportiva, entrenamiento diario y un objetivo claro, la victoria. Pero a veces podemos encontramos ante dos extremos en los que el arquero o bien lanza flechas frenéticamente sin ni siquiera buscar un blanco preciso o bien renuncia a lanzarlas por no molestarse en pensar una meta. E incluso, aun esforzándonos, no somos capaces de encontrar cuál puede ser nuestra meta, nuestro futuro racionalmente imaginado. El motivo, nos advierte Ortega, es que hemos olvidado nuestro pasado, el personal y el colectivo, y nos faltan las claves precisas para avanzar hacia el futuro:

“Pero la flecha,...que se olvida del blanco, se olvida también del puño. La flecha es voladora ingrátitud.”³⁵⁸

Como arqueros, ahora del tiempo, tenemos que tener clara nuestra vocación y dirigir el futuro hacia ella, hacia el blanco, pero no podemos olvidarnos de que sin la fuerza del puño, del pasado, la flecha no estaría en movimiento. No debemos, por tanto olvidarnos de lo que fuimos porque nos constituye irremediamente y porque es ahí donde encontraremos la orientación para seguir creando nuestra vida. Romper con el pasado sería, “aspirar a descender y plagiar al orangután”³⁵⁹, saltarnos toda la evolución humana y querer empezar desde cero, despreciando e ignorando lo que tanto ha costado a los seres humanos conseguir.

Entramos así en la relación que a nivel de la razón histórica tiene el futuro con el pasado. A nuestra espalda llevamos, como el hatillo del vagabundo, todo nuestro pasado en forma de experiencia, y nos puede orientar a la hora de tomar decisiones. Pero esta experiencia personal es insignificante comparada con la que heredamos de todas las personas que vivieron antes que nosotros y cuya vida hemos recibido en forma de cultura. La vida es radical desorientación, por un lado, y esfuerzo continuo, por otro, de orientación, de encontrar un suelo firme desde el que construir la vida. Solo si tenemos una cierta seguridad sobre lo que nos rodea y sobre los demás podemos decidir qué

³⁵⁷ ORTEGA, J., *Obras completas XII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 151.

³⁵⁸ *Ibidem*, pág. 167-168.

³⁵⁹ ORTEGA, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa Calpe, 1976, pág.60.

hacer. Esta seguridad en la que estamos y que ni siquiera pensamos son nuestras creencias que recogen el trabajo de aquellas personas que vivieron en un pasado y que dieron lugar a este mundo en que vivimos:

“Sin la intervención anterior de otros hombres estaríamos en nuestra relación con la tierra como el primer hombre, aterrados. Hemos heredado todos esos esfuerzos en forma de creencias que son el capital de que vivimos.”³⁶⁰

Por tanto, tenemos una fuerte filiación con nuestros antepasados no solo en forma biológica sino fundamentalmente cultural. Aristóteles en la *Metafísica* ³⁶¹ ya vio que los hombres empezaron a filosofar cuando tenían resueltas todas las cuestiones acerca del ornato de la vida, y solo desde esa comodidad pudieron empezar a dar respuesta a los interrogantes que como humanos les apremiaban. Con esos primeros filósofos comenzó la andadura científica de la que venimos beneficiándonos desde entonces y que nos ha permitido estar algo menos desorientados. La Historia que hemos heredado nos ofrece así la posibilidad de seguir avanzando, porque el suelo firme que pisamos nos aleja en cierto modo del miedo que sentimos cuando entendemos que no tenemos más remedio que vivir en la circunstancia que nos viene impuesta y que salvándola y proyectándonos sobre ella, la convertiremos en nuestra.

Y, sin embargo, a veces nos olvidamos de que venimos de ese pasado, pensamos que inauguramos la humanidad y nos olvidamos del “puño” que nos permitió salir volando hacia el futuro. Quien así actúa, creyéndose que inaugura la Humanidad, tiene altas posibilidades de fracasar, es el “Niño mimado” caracterizado en *La rebelión de las masas*, el desagradecido que piensa que no necesita de la sabiduría que ha heredado. Esta es la ingratitud de la flecha de la que nos habla Ortega: Es una falta moral de respeto hacia lo que hemos sido, y nos convierte a su vez en bárbaros dentro de nuestro propio territorio, en irresponsables que renuncian a un tesoro que han heredado porque piensan que ya no les sirve para nada:

“El hombre es, por encima de todo, heredero. Pero tener conciencia de que se es heredero es tener conciencia histórica. La falta de esta conciencia histórica, de que el hombre le debe todo a su pasado, es la ingratitud de la flecha.”³⁶²

La conciencia histórica es, por tanto, un deber moral que tenemos, como herederos hacia el pasado. Debemos agradecer el terreno firme de creencias que nos sostienen, que cumplen la función vital de orientar nuestra conducta, nuestro quehacer. Sin ellas estaríamos siempre como en el momento de un terremoto, en una duda constante sobre todos los aspectos de la realidad y de nosotros mismos que no nos permitiría vivir. El pasado histórico es nuestro porque les ha sucedido a otras

³⁶⁰ ORTEGA J., “Ideas y creencias”, en *Obras Completas V*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 398.

³⁶¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982b,24, Madrid, Gredos, 1987, pág.15.

³⁶² ORTEGA, J., *Obras completas XII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 198.

personas de las que tenemos memoria, y en ese sentido también nos está pasando a nosotros. Esta posibilidad de que el pasado esté en nosotros presente en forma de recuerdo es el privilegio con el que contamos los seres históricos. Y así, junto con la necesaria conciencia histórica nos aparece un nuevo concepto de la razón histórica: la dialéctica de la razón histórica según la cual:

“El hombre se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias.”³⁶³

Ortega nos la explica de la siguiente manera, interrelacionando en esta dialéctica pasado y futuro: El primer momento es el del proyecto y la ilusión, cada cual se inventa un programa de vida, fijo en principio, que le permita realizarse en su circunstancia, y se lanza a cumplirlo. Una vez que ese proyecto empieza a realizarse, aparecen sus límites y se hace necesario un segundo programa para el futuro, el cual tiene en cuenta no solo las circunstancias presentes sino el primer programa, la ilusión pasada. Así, se reformula el primer programa para evitar los errores del primero, pero se conserva para evitarlo. Y a este segundo seguirá un tercero y así sucesivamente. De esta manera, la dialéctica de la Historia consiste en conservar el pasado para evitarlo en el futuro. El pasado estrecha el futuro, pues evitamos ser lo que fuimos, y lo va abriendo ya que si ya no podemos ser los que hemos sido, aún hay otras posibilidades. Esta es nuestra forma dialéctica e histórica de vivir, siendo y des-siendo.

En este proceso dialéctico de la vida, el futuro, además de programarlo, podemos, en cierto modo, preverlo. Ortega analiza el sentido del futuro en la Historia desde el concepto de profecía. Tanto desde la vida personal como desde la Historia necesitamos anticipar, en cierta medida, el porvenir. En este sentido, la Historia no es solo relato del pasado sino que su función primordial es desde ese relato del pasado ofrecer un pronóstico, lo cual le da el carácter científico de la previsión. En *La rebelión de las masas* nos explica Ortega cómo llevar a cabo la profecía en Historia desde la metáfora de “la nariz de Cleopatra”:

“Si el porvenir no ofreciese un flanco a la profecía, no podía tampoco comprenderse cuando luego se cumple y se hace pasado. La idea de que el historiador es un profeta del revés, resume toda la filosofía de la historia. Ciertamente que solo cabe anticipar la estructura general del futuro; pero eso mismo es lo único que en verdad comprendemos del pretérito o del presente. Por eso, si quiere usted ver bien su época, mírela usted desde lejos. ¿A qué distancia? Muy sencillo: a la distancia justa que le impida ver la nariz de Cleopatra.”³⁶⁴

Tanto a nivel personal como colectivo, necesitamos hacer profecías, establecer un marco a priori de posibilidad para que el mañana no sea la absoluta incertidumbre sino que quepa esperar razonablemente que como estructura general se va a cumplir. Por eso el pasado solo puede entenderse plenamente si nos retrotraemos a cuando era una simple profecía. Cuando se cumple el futuro, y es ya

³⁶³ ORTEGA, J., *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 92.

³⁶⁴ ORTEGA, J., *La rebelión de las masas*, Espasa Calpe, 1976, pág. 98.

pasado, podemos comprenderlo en cuanto fue proyecto. La lógica del pasado está en el momento en que fue posibilidad, esto es, futuro. Este es el significado del historiador como profeta del revés que entiende primero el significado del futuro para explicar después el pasado.

Este pasado requiere un reposo para ser entendido, el pretérito inmediato no se entiende porque está demasiado influido por el presente y sus consecuencias. Es necesaria, por tanto, una gran distancia, desde la que simbólicamente no se pueda ni distinguir “la nariz de Cleopatra”, contemplar lo que ya fue pasado un tiempo, cuando ya haya perdido todo resto de presente y adquiera el aura del pasado lejano. Entonces, el historiador analizará si el proyecto inicial que mientras era futuro fue pura posibilidad, se cumplió efectivamente o, si no, debemos reflexionar sobre ello, pues condiciona nuestro futuro. De nuevo observamos cómo, también desde la razón histórica, el futuro se nos impone como el primer tiempo, incluso para entender el pasado.

Desde estos principios teóricos de la razón histórica en los que hemos puesto de relieve el importante papel del pasado, tanto en la vida personal como en la colectiva, y la necesidad de profetizar el futuro para entender el pasado, vamos a conectar el pasado y el presente desde el concepto de generación y, con él, entenderemos el futuro como el lugar de su desarrollo. Entramos en uno de los temas claves en la filosofía orteguiana, pues contiene el programa de la razón histórica, está dotado de cierta sistematicidad en el tratamiento y está perfectamente engarzado en la metafísica de la razón vital. Así mismo, nos va a permitir profundizar en nuestro tema de estudio, las metáforas del tiempo, pues en la caravana de nuestra generación se crea cada proyecto personal de vida. La teoría de las generaciones está radicada así en los presupuestos de la razón vital, porque para entender el cambio histórico, ahora desde las sucesivas generaciones, debemos partir del principio metafísico de la temporalidad constitutiva del ser humano. El análisis de las generaciones posibilita, por tanto, poner la razón histórica en funcionamiento, es decir, aplicar la razón vital a un asunto concreto humano, la convivencia e interacción entre personas de distintas edades y su relación con el tiempo.

Las primeras referencias al tema de las generaciones ya aparecen en la conferencia *Vieja y nueva política* de 1914 en la que Ortega toma conciencia de pertenecer a una generación y propone, como analizaremos más adelante, su misión histórica. La primera exposición formal de la teoría corresponde al capítulo de *El tema de nuestro tiempo* “La idea de las generaciones” de 1921 y la teoría general de las generaciones sistemáticamente expuesta aparece en *En torno a Galileo* de 1933. Nos centraremos en los presupuestos teóricos contenidos en estas obras fundamentalmente, trazando a su vez relaciones con otras en las que también encontramos alusiones, pues, en realidad, el tema de las generaciones está presente en casi toda la obra orteguiana.

En *El tema de nuestro tiempo* Ortega nos propone el método para entender las variaciones humanas desde una perspectiva histórica. El punto de partida a la hora de comprender una época debe ser el fenómeno de la “sensibilidad vital”. Esta consiste en una “sensación radical ante la vida, de

cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada”³⁶⁵ más allá de ideologías, principios éticos, gustos estéticos o cambios políticos. Personas con diferentes ideas políticas, éticas o estéticas pueden, sin embargo, estar radicadas en la vida con una sensación semejante porque a pesar de esas diferencias coinciden en que su vida se está desarrollando en un mismo tiempo. La Historia muestra cómo la sensibilidad vital va cambiando, no en unas personas particulares, sino en el grupo que forma la generación. Este grupo no es simplemente la suma de individuos nacidos en una misma franja temporal, sino que es una relación dinámica entre la masa y el individuo:

“Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en la historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzada sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por así decirlo, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos.”³⁶⁶

Estamos, por tanto, ante el concepto que explica los cambios históricos: la generación. Cuando una generación entra en la historia ya existe una circunstancia determinada con la que se tiene que enfrentar. Esa circunstancia es, a su vez, el resultado de la interacción de generaciones anteriores; es una herencia, que contiene los logros del pasado, pero también sus fracasos, sus deudas pendientes. En este sentido, es pasado, por un lado, pero en cuanto tal, incitación al futuro, por otro, al cambio histórico del que es responsable una generación presente con respecto a las anteriores. Dicha circunstancia es común a todos los miembros de una generación y está, en cierto modo, por encima de las circunstancias personales. En cuanto a las funciones sociales que la integran, élites y masas, no es más importante la persona egregia, destinada a dirigir, que la masa, destinada a obedecer, pues cada miembro del todo cumple su función social correspondiente. Cada generación tiene unos caracteres propios que le vienen dados por su momento histórico y que le diferencian de las anteriores. Aunque dos personas de distinta generación compartan una misma ideología, se diferencian más entre ellos que dos antagonistas de una misma generación:

“Dentro de ese marco de identidad pueden ser los individuos del más diverso temple, hasta el punto de que, habiendo de vivir los unos junto a los otros, a fuer de contemporáneos se sienten a veces como antagonistas. Pero bajo la más violenta contraposición de los *pro* y los *anti* descubre fácilmente la mirada una común filigrana. Unos y otros son hombres de su tiempo, y por mucho que se

³⁶⁵ ORTEGA, J., *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 146.

³⁶⁶ ORTEGA, J., *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 147.

diferencien se parecen más todavía.”³⁶⁷

Como individuos históricos, estamos radicados en un aquí y un ahora que nos define y nos proporciona una identidad en virtud de la cual nos reconocemos semejantes a las personas de nuestra misma generación y diferentes tanto de las anteriores como de las posteriores a la nuestra. Pertenecer a una misma generación significa, por tanto, no simplemente tener la misma edad cronológica sino la misma edad vital e histórica. Esta edad amplía el significado de lo que es mi vida y mi circunstancia, añade un aspecto de fatalidad en la libertad, pues aunque cada persona imprime desde su libertad un toque de originalidad a su vida, no podemos escapar de la sensibilidad vital que corresponde a nuestra generación. Habría, por tanto, personas a las que no conocemos y con las que, sin embargo, al pertenecer a nuestra generación, compartimos una misma forma de estar radicados en la existencia de una manera más fuerte que con personas de nuestro entorno más íntimo y que pertenecen a otra generación. La vida como convivencia adquiere así una doble dimensión: por una lado las personas con las que convivimos por lazos afectivos y familiares con edades distintas y pertenecientes a tiempos diferentes, y, por otro lado, la convivencia, no necesariamente física, con nuestros coetáneos.

El espacio de las generaciones es la sociedad, son los sujetos de la historia y desde ellas debemos comprender los cambios históricos, pues estos suponen el cambio de generaciones. Para ello vamos a analizar cómo se relacionan unas generaciones con otras y qué sentido adquiere ahora el tiempo vital que, como demostraremos, es también histórico y narrativo. Tomamos como punto de partida otra de las grandes metáforas de Ortega y con la que hemos titulado este apartado de la razón histórica; la representación de las generaciones como caravanas del tiempo:

“Alguna vez he representado a la generación como una caravana dentro de la cual va el hombre prisionero, pero a la vez secretamente voluntario y satisfecho. Va en ella fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta el modo de andar usado a los veinticinco años.”³⁶⁸

Esta metafórica imagen de las generaciones como caravanas recoge el sentido creativo de la vida como aventura y el espíritu viajero de la razón histórica que dibujamos metafóricamente como emigrantes y peregrinos del ser. En esta aventura vital no estamos solos, pertenecemos irremediabilmente a una generación, a un grupo dinámico de personas con las que compartimos nuestro viaje vital en el tiempo. Es un tipo de coexistencia social con las personas de la misma edad que condiciona toda la existencia. Pertenecer a una generación tiene una parte de fatalidad, pues somos prisioneros de ella, sin haberlo elegido llevamos impreso un sello de identidad que casi nos obliga a pensar de una determinada manera, y a sentir la existencia de esa forma concreta que

³⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 147.

³⁶⁸ ORTEGA, J., *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 291.

corresponde a nuestra generación. Salir de esa prisión es casi imposible, no hay un escape normal, incluso habría una forma de salirse propia de cada generación, una manera establecida de ir contra los usos y creencias vigentes. Y, sin embargo, hay cierto orgullo de pertenecer a nuestra propia generación, de ahí que como nos señala Ortega, en el fondo, vamos voluntariamente en el viaje con la caravana de nuestra generación. Encajar en ella nos satisface pues nos da un marco no solo de identidad sino también de seguridad que nos permite disfrutar de la vida normal de nuestra generación, compartir una misma sensibilidad vital a la que libremente le guardamos fidelidad, porque no queremos ni podemos ir solos. En este viaje vital e histórico que realiza una generación nos encontramos con otras generaciones que ya han recorrido parte de su camino vital en el tiempo, que acumulan más pasado, y con otras que están realizando los preparativos del viaje, que son puro futuro. Ortega nos describe este encuentro de la siguiente manera:

“ De vez en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extranjero: es la otra generación. Tal vez, en un día festival, la orgía mezcla a ambas; pero a la hora de vivir la existencia normal, la caótica fusión se disgrega en los dos grupos verdaderamente orgánicos. Cada individuo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar odoración. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es una moda integral de existencia que se fija indeleble sobre el individuo.”³⁶⁹

A nivel social convivimos con otras personas de diferentes maneras pero la diferencia estriba no en el grado de intimidad o proximidad que tengamos con ellas, sino que cada generación forma un grupo cerrado con el que comparte unos caracteres definitorios que lo diferencian de las demás generaciones. Incluso personas desconocidas se reconocen como pertenecientes a la misma generación porque comparten unos caracteres comunes. En este sentido, es, según Ortega, como si cada generación llevara indeleblemente tatuada su moda de existencia. El tatuaje no se borra nunca aunque los miembros de la generación envejecan, pues todos envejecen, en cierto modo, de la misma manera. Por eso, nos advierte Ortega, a veces, los miembros de una generación diferente a la nuestra nos parecen extranjeros, pues utilizamos códigos diferentes para entender la realidad y expresarla. Lo normal, a pesar de la cercanía física, es que cada generación viaje junto a los suyos y que excepcionalmente, como si de una fiesta se tratase, las generaciones celebren juntas la vida, después, cada uno vuelve a su tiempo.

Estamos así ante un nuevo significado del tiempo derivado de la coexistencia de generaciones: el

³⁶⁹ ORTEGA, J., *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 291.

tiempo histórico. Este tiempo no consiste solamente en fechar los acontecimientos que se van sucediendo, sino que tiene un sentido vital de coexistencia de generaciones, de manera que la generación a la que pertenecemos es nuestro mundo histórico. Ortega nos propone, para entender este concepto, que elijamos una fecha, 1929, por ejemplo. En ella conviven un muchacho, una persona madura y un anciano. Una única cifra abarca tres significados distintos:

“Es la unidad de un tiempo histórico de tres edades distintas. Todos somos contemporáneos, vivimos en el mismo tiempo y atmósfera, pero contribuimos a formarnos en tiempo diferente. Sólo se coincide con los coetáneos. Los contemporáneos no son coetáneos; urge distinguir entre historia coetaneidad y contemporaneidad. Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico conviven tres tiempos vitales distintos. Esto es lo que suelo llamar el anacronismo esencial de la historia. Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos, la historia se detendría anquilosada, putrefacta en un gesto definitivo, sin posibilidad de innovación radical ninguna.”³⁷⁰

El concepto de tiempo histórico al que nos hemos referido anteriormente queda ahora ampliado desde el concepto de edad. Es un tiempo que reúne tres tiempos vitales distintos, tres edades que son contemporáneas en cuanto a que viven durante un tiempo en una misma franja temporal, pero que se distinguen por su forma de vivir ese tiempo. Los coetáneos, pertenecientes a la misma generación, con una edad cercana, conviven con sus contemporáneos pero tiene una función social diferente. Si el tiempo vital lo distinguimos claramente del tiempo cronológico, pues cada cual construye su vida acumulando pasado y creando futuro, este tiempo vital queda ahora englobado en una estructura formal superior que es el tiempo histórico, un tiempo que tiene un significado vital más allá de los calendarios y las fechas destacadas.

La convivencia de los tiempos vitales y su sucesión explica los cambios en la Historia. Cada persona pertenece a una generación, la cual está situada, enmarcada entre dos generaciones, de ahí nuestro carácter esencialmente histórico. Para entender esta relación vital, histórica y dinámica entre generaciones, vamos a analizar previamente el concepto de edad y su relación con el tiempo. Nos encontramos ante el fenómeno más evidente de la relación de una persona con su tiempo. Julián Marías la define como “el modo que tiene el tiempo de quedar en nosotros”³⁷¹, no es simplemente que el tiempo pase por nosotros, sino que se queda, nos acompaña mientras vivimos. La edad es, por tanto, una realidad vital, no solo orgánica:

³⁷⁰ ORTEGA, J., *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 291.

³⁷¹ MARÍAS, J., *El método histórico de las generaciones* en *Obras completas VI*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pág. 25.

“Las edades lo son de nuestra vida y no, primariamente de nuestro organismo- son etapas diferentes en que se segmenta nuestro quehacer vital. Recuerden ustedes que la vida no es sino lo que tenemos que hacer, puesto que tenemos que hacérsola. Y cada edad es un tipo de hacer peculiar.”³⁷²

La edad la podemos definir como una etapa de la trayectoria de una vida, una vida que tiene los días contados, que dispone de un tiempo finito para realizarse. Por eso, no podemos malgastar ni un día, pues nuestro tiempo, nuestra edad es irreversible. La edad es el tiempo vivido, se entiende, el pasado acumulado y la proyección de futuro que corresponde a cada edad. La edad, por tanto, agranda el futuro en la juventud, es su dueña, y lo adelgaza en la vejez, cediéndole el mando al pasado. En términos orteguianos, cada edad es un quehacer particular dentro del quehacer irremediable que es la vida. Estamos siempre proyectados hacia el futuro, pero la conciencia de la edad nos hace entenderlo de manera diferente, pues cumplimos años, años de un tiempo cronológico que va acorralando al vital.

Durante la niñez y la juventud que llega a los treinta años, nos dedicamos a tomar conciencia del mundo en el que vivimos, es la edad de aprender, de recibir todo el pasado de nuestros mayores para tomar después plena posesión de nuestra vida. En torno a los treinta, comienza el tiempo de la invención, de la creación de nuevos paradigmas vitales, más o menos diferentes de los vigentes. La niñez y la primera juventud, si bien tienen un papel fundamental en la vida personal y familiar, son etapas pasivas desde el punto de vista histórico. La verdadera intervención histórica es a partir de los treinta años y hasta los sesenta, no ya de manera individual sino en forma de generación constituyendo esta franja vital la realidad histórica. De los treinta a los cuarenta y cinco se forman los presupuestos básicos de la nueva generación que entra en la historia, su marco de identidad. Es la etapa más vital, más creativa y consciente de que tiene una misión consigo misma y con la historia. De los cuarenta y cinco a los sesenta se inicia la trayectoria en la que la generación puede desarrollar plenamente su sensibilidad histórica ante su propia circunstancia. La primera etapa es denominada por Ortega “etapa de gestación o creación” en la que la generación está creando su mundo y la segunda “etapa de predominio y mandato” en la que viven instalados en ese mundo que ellos han creado a la medida de su tiempo y su circunstancia.³⁷³ Son, por tanto, quince años de gestación y quince de gestión decisivos y determinantes en la realidad histórica. Los mayores de sesenta años, son considerados por Ortega “supervivientes” de una vida que aunque en su momento de gestación parecía una gran novedad, ya murió hace quince años. En esta edad, según Ortega, la relación con el tiempo se va modificando, por un lado, el pasado va tirando cada vez más; por otro, sigue proyectada al futuro, pues aún se siente próxima la juventud, a la vera de la vida. Y cuando se contemplan las

³⁷² ORTEGA, J., *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág.95.

³⁷³ *Ibíd.*, pág.98.

caravanas de las generaciones, causa alegría ver la ilusión con la que los jóvenes comienzan el viaje:

“Cuando la prolongación de la juventud es ya imposible, aún cabe decidirse bellamente por la gran generosidad y, ya que no se puede vivir la nueva vida que llega, alegrarse de que otros la vivan, querer que el porvenir sea distinto de nosotros, estar resuelto a la aventura de dejarle su novedad invasora, su juventud.”³⁷⁴

De esta manera, en rigor metodológico, las edades del hombre son históricamente cinco: niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez.

La metáfora de las caravanas del tiempo representando a las generaciones nos sirvió para entenderlas como marcos históricos de identidad. Pero ahora debemos analizar cómo se engarzan unas generaciones con otras, pues aunque siempre vamos con los de nuestra generación, nuestros tiempos no están solos, avanzamos en un tiempo histórico que engloba el tiempo de las diferentes generaciones que son contemporáneas en una época determinada, incluso de las que ya no están, pero que siguen permaneciendo. Nuestra circunstancia actual es el resumen del pasado, nuestra generación es como es porque antes hubo otras que tuvieron su momento de predominio y que, aunque se hayan retirado, dejaron su herencia que nosotros ahora recibimos, podemos aplaudirles o silbarles, pero forman parte también del presente. Para entender este significado del pasado actual vamos a introducir una nueva metáfora del tiempo desde la que entender el verdadero sentido de la coexistencia y sucesión de las generaciones:

“Si no fuera tan barroca la imagen deberíamos representarnos las generaciones no horizontalmente, sino en vertical, unas sobre otras, como los acróbatas del circo cuando hacen la torre humana. Unos sobre los hombros de los otros, el que está en lo alto goza la impresión de dominar a los demás, pero debía advertir al mismo tiempo que es su prisionero.”³⁷⁵

Ortega nos propone en esta metáfora una imagen vertical del tiempo y nuestro quehacer está ahora simbolizado en ser “acróbatas del tiempo”. La Historia de la humanidad puede ser entendida como una torre que siempre se está construyendo y en la que cada generación sirve de apoyo a las sucesivas. La generación dominante es la que ha llegado arriba y orgullosa tiene durante quince años el predominio, pero no podría estar en ese lugar sin los hombros de las anteriores, si no fuera por ellas, se caería. Las generaciones que sostienen han cedido su puesto, pero aún son fundamentales porque también hubo un tiempo en el que estuvieron arriba y su experiencia debe ser tenida en cuenta. Por eso si ellos fallan se caen todos, dependen unos de otros. Y cuando la generación que estaba en

³⁷⁴ ORTEGA, J., *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 292.

³⁷⁵ ORTEGA J., *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág. 94.

proceso de gestación está ya tranquilamente arriba, firmemente sostenida por las anteriores, ya ve que una nueva generación está subiendo y que un día tendrá que sostenerla. Estamos así ante otra caracterización del tiempo histórico en el que el pasado nunca se va del todo, pues tiene que sostener al presente:

“Esto nos llevaría a percatarnos de que el pasado no se ha ido sin más, de que no estamos en el aire sino sobre sus hombros, de que estamos en el pasado, en un pasado determinadísimo que ha sido la trayectoria humana hasta hoy, la cual podría haber sido muy distinta de la que ha sido, pero que una vez sida es irremediable, está ahí, es nuestro presente en el que, queramos o no, braceamos náufragos.”³⁷⁶

Esta concepción del tiempo histórico confirma el imperativo de conciencia histórica al que cada generación debe responder. Ninguna generación, por muy novedosa que sea su sensibilidad vital estrena la Historia, sino que siempre es heredera de las pasadas. El pasado es el suelo firme, el hombro en el que se deben apoyar las generaciones nuevas. Cuando una generación llega al poder, tiene que ser consciente de que su circunstancia es la que es porque otros así la hicieron en su momento de predominio. Además, el pasado ya no se puede cambiar, porque el tiempo histórico, como el vital, es irreversible, solo queda avanzar, proyectar colectivamente un porvenir que será a su vez sustento para las nuevas generaciones. La circunstancia con que cada generación se enfrenta para realizar su personal proyecto de futuro es, por tanto, sustancialmente histórica pues recoge en sí misma un pasado que se muestra en el presente y encierra posibilidades de futuro.

De esta manera, la tarea histórica de cada generación, su quehacer, consiste en, por un lado, ser receptora de la vida de las generaciones anteriores, que se le presentan como ya resueltas, formando parte del pasado-presente histórico, y, por otro, crear la novedad, imprimir su sello histórico de originalidad, de cambio. En el concepto de generación histórica lo fundamental no es que se suceden, sino que en parte del tiempo coinciden, actúan plenamente en un mismo tiempo, pero con distinto sentido, pues el tiempo de cada generación no es solamente una franja delimitada de fechas sino un tiempo vivido, una forma temporal de vida diferente, pues cada generación está instalada en una dimensión diferente en cuanto al pasado, el presente y el futuro.

En *El tema de nuestro tiempo* Ortega nos señala que hay generaciones que se funden sin problema con lo recibido, apenas innovan y dan lugar a épocas cumulativas, al “tiempo de viejos”³⁷⁷, generaciones en las que el pasado se instala en el presente, pervive de forma dominante cierto tiempo. Pero hay otras generaciones eliminatorias, polémicas, que plantan cara al pasado recibido y pretenden iniciar un futuro propio, es el “tiempo de los jóvenes”, el del futuro. La historia es así cambio y

³⁷⁶ ORTEGA J., *En torno a Galileo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág. 94.

³⁷⁷ ORTEGA, J., *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas III*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 149.

reposo: cambia cada quince años y reposa durante el predominio de esa generación para que la novedad pueda afianzarse y sea el hombro en el que se va a apoyar la generación que está en fase de gestación. El cambio histórico se explica así desde la coexistencia y la sucesión de generaciones:

“- La articulación de tres generaciones en todo presente produce el cambio de los tiempos. La generación de los padres es siempre un poco diferente de la de los hijos, representa un nuevo nivel desde el cual se siente la existencia. A veces son muy parecidas, mera continuidad y otras la distancia es enorme. Estas son las épocas de crisis. Nuestro tiempo es de esta clase y lo es en superlativo.”³⁷⁸

El ritmo histórico queda marcado, por tanto por la convivencia y sucesión de generaciones y la articulación del tiempo que se da entre ellas. Una vez analizado el papel del pasado y el presente en la coexistencia y sucesión de generaciones, debemos centrarnos en el análisis del futuro desde el punto de vista de la misión de cada generación. En la caravana del tiempo no se puede dar la vuelta porque el tiempo es irreversible y el pasado ya no cambia. Tampoco el acróbata del tiempo puede bajarse de la torre humana de la historia, solo seguir subiendo. Pero cada generación debe preguntarse hacia dónde va, hacia dónde quiere dirigir el sentido del viaje histórico que se le ha encargado durante su etapa de dominio. La dimensión futurista del ser humano, constitutiva de su ser temporal, es también fundamental desde el punto de vista colectivo de las generaciones. Sintiendo y reconociendo heredera, cada nueva generación debe iniciar el viaje de la historia desde una nueva perspectiva.

En el desarrollo normal de cada generación, la masa mayoritaria insiste en la ideología establecida, no se molesta en crear algo nuevo. Pero junto a ella conviven como coetáneos algunos “corazones de vanguardia”³⁷⁹, un grupo minoritario, incomprendido no solo por los anteriores sino también por los suyos, que empieza a pensar la novedad, otra arquitectura sobre la que sostener la vida colectiva. Dependiendo de qué grupo triunfe en cada generación, la época será cumulativa fiel seguidora del pasado o polémica, con una necesidad de reformar lo anterior radicalmente, estas son las generaciones decisivas, las que realmente dan sentido al porvenir.

Entender la misión que hacia el futuro tiene una generación nos lleva a hablar de Ortega y de la España de su tiempo en primera persona; es decir, no solo vamos a exponer la teoría orteguiana de las generaciones sino que él mismo se consideró y fue considerado el líder o epónimo de su propia generación, la del 14.³⁸⁰ Ateniéndonos al esquema anterior propuesto por Ortega para delimitar las edades, tendríamos que si Ortega nace en 1883, la época de gestación de su generación fue en torno a

³⁷⁸ ORTEGA, J., *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 293.

³⁷⁹ ORTEGA, J., *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas III*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 146.

³⁸⁰ Lorenzo Zúñiga, pedagogo y miembro de la Liga de Educación política, acuñó el término de “Generación del 14” en la reseña que realizó a las Obras completas de Ortega en 1947. 1914 es el año en el que aparece *Meditaciones del Quijote* y en el que Ortega se confirma como un intelectual con presencia en la sociedad española gracias a la conferencia *Vieja y nueva política*. El importante papel de Ortega en la vida cultural, social y filosófica española, también le convierte en epónimo de su generación.

1913, cuando los miembros de la misma tienen 30 años, hasta 1928. El 23 de noviembre de 1913, Ortega y Juan Ramón Jiménez organizan un homenaje de desagravio a Azorín cuya candidatura para entrar en la Academia de la lengua había sido rechazada. En octubre comienza a circular el panfleto de la *Liga de educación política* que contiene ideas que serán luego reflejadas en la conferencia de Ortega *Vieja y nueva política* un año después. La presencia de Ortega también continúa con la fundación de la revista *España* dirigida el primer año por Ortega y después por Araquistáin y Manuel Azaña. En 1923 Ortega funda la *Revista de Occidente* que cumplió el papel fundamental de la difusión de la cultura española y europea y en cuyas dependencias en la Gran Vía madrileña se organizaron célebres tertulias.

Si la generación anterior, la del 98, es más conocida por sus literatos, la del 14 incluye también filósofos, científicos y estudiosos de distintos campos del saber, muchos de ellos con una elevada formación intelectual incluso en el extranjero. Los filósofos más importantes de esta generación fueron Ortega, Eugenio D'Ors y García Morente, los historiadores Américo Castro y Madariaga, juristas como Fernando de los Ríos y Manuel Azaña, los médicos Gregorio Marañón y Gustavo Pittaluga, el matemático Julio Rey Pastor, el físico Blas Cabrera, escritores como Gómez de la Serna, Juan Ramón Jiménez, el escritor y periodista Pérez de Ayala y los pintores Picasso, Benjamín Palencia y Juan Gris.

Eran años de ilusión, proyectos, publicaciones, conferencias y preparación de la intervención en la historia española. La idea de modernizar y europeizar España se convierte en el lema de esta generación. Y no solo es un proyecto de intelectuales sino que intenta convertirse en un programa efectivo frente al futuro. España puede modernizarse no solo por las iniciativas filosóficas y científicas sino creando también un marco institucional adecuado como la Junta para ampliación de estudios, la Residencia de Estudiantes o la reforma de la universidad pública.

La época de dominio de esta generación correspondió a los años que transcurrieron entre 1928 y 1942, solo 15 años, pero en los que la circunstancia española pasó por tantas etapas que es difícil, incluso hoy en día, pensar con claridad sobre ella. El futuro que iba a ser, que pudo ser, se rompió con una guerra civil, con una crueldad sin precedentes. La generación del 14, decisiva en la historia de España, marca en sus años iniciales de dominio un presente nuevo, prometedor. Durante la Segunda República algunos de sus miembros ocuparon cargos en el gobierno, tuvieron actas de diputados, embajadas y cargos en organismos internacionales. Y en la mitad de esta época de dominio, el presente español se rompió por una guerra que dividió a los españoles en dos bandos enfrentados a muerte, y que trajo después años de dictadura y represión que cambiaron el rumbo de la historia española y dieron lugar a un futuro distinto al imaginado por Ortega.

La etapa posterior a 1942, la de los supervivientes, en el caso de la generación de Ortega literalmente, supuso su alejamiento de España, no solo físico sino de la misión que un día pensó que

tenía que llevar a cabo. La generación posterior tuvo que empezar desde las ruinas de la anterior, destruida, herida, partida en dos, y, sin remedio, obligada a construir el futuro, los que se quedaron, los exiliados en el extranjero y los que sufrieron el exilio interior. A pesar de este final, de este fracaso generacional, hubo un momento inicial en el que Ortega sintió la obligación de ofrecer claridad sobre la realidad española, el deber histórico, de reflexionar sobre su tiempo y hacer una propuesta de nueva España:

“El tiempo, no el abstracto de la cronología que es todo llano, sino el vital o que cada generación llama nuestro tiempo, tiene siempre cierta altitud: se eleva hoy sobre ayer, se mantiene a la par o cae por debajo (decadencia).”³⁸¹

El tiempo vital se hace así también tiempo colectivo cuando es el de la generación que marcha en su caravana. Es un tiempo que implica actuación en la vida social, pues de la misma manera que el tiempo personal es limitado, también el tiempo propio de cada generación lo es, son treinta años de los que dispone para ejercer su misión histórica y posibilitar el cambio. En este tiempo colectivo las raíces, la base, es lo hecho por la generación anterior, el pasado sobre el que apoyarse. El presente se carga de futuro, pues lo que define a una generación, en términos temporales es el proyecto común en el que se embarcan la minoría rectora y las masas. Ortega califica metafóricamente a las generaciones como “proyectiles biológicos”³⁸² que, como la flecha, son lanzadas en un tiempo determinado hacia un futuro que están obligadas a construir. Desde esta estructura temporal de la vida humana, tanto individual como colectiva, Ortega analiza su circunstancia presente. La realidad española en que le tocó vivir, como cualquier otro momento histórico, estaba desorientada. Esto le obligó a buscar una orientación para solucionar la crisis en que se hallaba. Para ello hay que mirar el pasado y buscar en él las plenitudes aún posibles, convertirlo en circunstancia y proyectar una nueva España. La circunstancia presente no es así sólo fatalidad, sino posibilidad de novedad, dentro de unas posibilidades determinadas que nos ofrece. Ortega aceptó el compromiso que la realidad española le ofrecía. Años más tarde, su discípula María Zambrano describe la situación original en la que Ortega se encuentra:

“No tenía ante sí una España cartesiana ni racionalista sino una España que había llegado a una primera conciencia, la conciencia poética de su tragedia.”³⁸³

1914 es el año en el que Ortega se da de alta tanto en la vida política a través de conferencias, artículos de periódico, como en la filosofía española en el sentido fundador que antes hemos reflejado. Se convierte en el faro de una joven generación de intelectuales, que, recogiendo la labor de los noventayochistas, se enfrenta a la crítica de su circunstancia presente y a la aventura de proponer una

³⁸¹ ORTEGA, J., *La rebelión de las masas*, Espasa Calpe, 1976, pág. 78.

³⁸² ORTEGA, J., *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas III*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 146.

³⁸³ ZAMBRANO, M., *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 1965, pág. 117.

nueva política. Ortega se consideraba como un hermano menor de los escritores del 98, a muchos de los cuales le uniría una gran amistad y a los que respetó siempre por la altura a la que situaron la cultura española. No obstante, desde esa admiración, Ortega considera que es necesario dar un nuevo paso adelante. Superar el pasado no implica anularlo sin más, sería renunciar a una parte de nosotros. Se trata más bien de heredarlo asumiendo la parte de verdad que les corresponde, que quizá ya es insuficiente en el presente, y desde ahí añadir, innovar y plantear un nuevo proyecto.

Siguiendo a Julián Marías³⁸⁴, las generaciones españolas que definen los diversos niveles de vigencia con las que Ortega se encuentra y la suya propia, son las siguientes:

- *La generación de Valera*: son los nacidos entre 1819 y 1833. Su fecha central es, por tanto, 1826. De ella quedan como supervivientes tan sólo Valera, Echegaray, Pereda y Manuel del Palacio. Ya no es una generación activa, tan sólo la supervivencia biológica de algunos de ellos.

- *La generación de Galdós* o de 1841: A ella pertenecen Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Galdós, Beruete, Costa o Francisco Silvela. Aún están vivos cuando Ortega comienza su labor de escritor, pero no ya cuando comienza su efectiva acción histórica. Es una generación ya retirada de su efectivo papel en la sociedad, por lo que Ortega no ha de enfrentarse directamente a ellos.

- *La generación de Menéndez Pelayo* o de 1856: es la generación en el poder. Podemos destacar su nivel intelectual y científico, ya que a ella pertenecen escritores e investigadores de la talla de: Hinojosa, Ramón y Cajal, Rusiñol, Torres Quevedo, Leopoldo Alas, Cossío, Emilia Pardo Bazán, Maragall; músicos como Albéniz y arquitectos como Gaudí.

- *La generación del 98*: Unamuno, Baroja, Valle-Inclán, Benavente, Antonio y Manuel Machado, Maeztu. Ortega se siente partícipe de la empresa de los noventayochistas. Continúa en cierto modo el camino iniciado por ellos, pero con discrepancias y sobre todo con una propuesta innovadora.

Una de las figuras importantes del suelo intelectual de Ortega fue Joaquín Costa. Comparte con él el afán por europeizar España y situarnos a un nivel científico como el europeo. No se trata tan sólo de imitar sino de crear una ciencia española teniendo en cuenta el camino que Europa ya ha recorrido. Vemos, por tanto, ya planteada en Costa la que será la preocupación fundamental de Ortega: España como problema y la necesidad de una solución. Sin embargo, “Ortega encuentra que Costa no es bastante; y, paradójicamente, descubre que no trasciende España, que resulta en algún modo doméstico, por haberse nutrido de ideas extranjeras tomadas en préstamo, no pensadas desde España al nivel de Europa. Esta crítica así esbozada se va a convertir en parte esencial del propio método orteguiano.”³⁸⁵

Otro de los puntos de referencia orteguianos es Ramiro de Maeztu al que escuchó por primera vez en Vigo en 1902 en las conferencias que impartió en la Escuela de Artes e Industrias. En ellas plantea

³⁸⁴ MARÍAS, J., *Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pág. 136-37

³⁸⁵ *Ibidem* pág. 154.

la necesidad de aplicación técnica de la ciencia como motor de progreso económico. Sobre estas conferencias, escribía Ortega a sus padres:

“Ha estado Maeztu muy cariñoso. Sus conferencias, por lo que he visto, han sido paradojas en primera persona, egotistas y de ningún fin. Creo que ya tiene algo del virus de lo anodino”. Y unos días después: “Hoy iremos a la conferencia de Maeztu, que realmente ha hecho unas cosas hermosísimas.”³⁸⁶

La relación entre Ortega y Maeztu pasa por ser cordial en lo personal, de hecho le dedica la primera edición de *Meditaciones del Quijote* con un gesto fraternal, a cierta discrepancia y descontento en lo intelectual. Maeztu le reprocha a Ortega su sistematismo, pero precisamente ese es el punto que Ortega cree que falta en Maeztu y que es requisito indispensable para la teoría.

Otro de los referentes imprescindibles para entender la cristalización de la filosofía de Ortega en estos momentos iniciales de su formación son sus viajes a Alemania y su contacto con el neokantismo y la fenomenología, que ya hemos analizado en apartados anteriores. Como se puede desprender del análisis de algunos textos anteriores de Ortega, su preocupación intelectual por España y su búsqueda de teoría aparecen en él desde un principio. Es clara su vocación filosófica, su libre elección del destino propio. En Alemania encuentra un ambiente filosófico, unos maestros y unas herramientas conceptuales que le permiten dar forma final a una forma de entender España desde la filosofía, una aventura hasta entonces no realizada. La idea de la filosofía que Ortega pensó desde la razón vital e histórica no es solo un planteamiento teórico, encerrado en las aulas universitarias, los libros y revistas especializadas, sino que tiene como misión histórica salir a la calle, clarificar la circunstancia española. Ésta podemos entender que es la gran aportación orteguiana al que fue su presente generacional.

El imperativo orteguiano de claridad se impone sin condiciones a su circunstancia presente. Las circunstancias a veces son impedimentos, pero también son posibilidades. Estas posibilidades pueden estar ocultas, latiendo bajo su superficialidad aparente. Lo que nos rodea es una ofrenda de futuro, que no puede consistir en una repetición mecánica de empresas pasadas ya fracasadas ni en ciegas e irreflexivas improvisaciones. El tiempo presente es, así, una actualidad que condensa un pasado y que permite la proyección. Sólo de esta manera el presente vivido es significativo, no algo inestable que avanza inexorablemente a un futuro no previsto, no razonado. Esta es la razón por la que al estar nuestra vida haciéndose en el tiempo, necesita que nos paremos a reflexionar en qué sentido nuestro presente está condicionado por un pasado y es condición del futuro. Y esta actividad de dar significado y claridad a la realidad es considerada por Ortega una prueba de amor:

“En este sentido, considero que es la filosofía la ciencia general del amor:

³⁸⁶ ASENJO. C. Y GABARAÍN. I., “1902-1904: el comienzo de un proyecto intelectual”, en *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002), pág. 56.

dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión.”³⁸⁷

La necesidad de plantear una nueva España es, por tanto, para Ortega, una cuestión de *amor patriótico*. Las soluciones políticas sólo podrán plantearse una vez realizado un esfuerzo intelectual de comprensión; si no serán simples palos de ciego que no podrán sentar las bases de un futuro sólido. El presente reclama intelección para poder proyectar una solución futura. La empresa intelectual y política que Ortega se propone necesita de la colaboración activa de los ciudadanos que se atrevan a meditar sobre el problema español y está abierta a sus propias perspectivas:

“Yo sólo ofrezco modi res considerandi, posibles maneras nuevas de mirar a las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo, que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas: él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error.

En mi intención llevan estas ideas un oficio menos grave que el científico: no han de obstinarse en que otros los adopten, sino meramente quisieran despertar en almas hermanas otros pensamientos hermanos, aún cuando fueran hermanos enemigos. Pretexto y llamamiento a una amplia colaboración ideológica sobre los temas nacionales, nada más.”³⁸⁸

La realidad española presente no se agota en una única visión, ofrece múltiples posibilidades que sólo se harán manifiestas si se reflexiona sobre ellas. Tomar conciencia de las circunstancias es el primer paso para saber a qué atenernos. Debemos revisar todos los supuestos nacionales sin prejuicios ni supersticiones siendo conscientes de las contradicciones que encierra nuestro pasado y la realidad presente. Y es que llevamos siglos buscando soluciones al “problema español” y acaso el origen del problema es que ni siquiera sabemos en qué consiste ser español:

“La palabra español corre el riesgo de no ser entendida en toda su dignidad. Olvidamos que es, en definitiva, cada raza un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad. Cuando la raza consigue desenvolver plenamente sus energías peculiares, el orbe se enriquece de un modo incalculable; la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión.”³⁸⁹

Según Julián Marías, nos encontramos aquí con una formulación de la doctrina del perspectivismo: ser español es un punto de vista, un estilo de vida que organiza la realidad de una manera particular e insustituible. Pero no es un estilo eterno, inamovible, que esté condenado a repetir fórmulas pasadas.

³⁸⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 61

³⁸⁸ *Ibíd.*, pág. 61

³⁸⁹ *Ibíd.*, pág. 170-1

La posibilidad de una España nueva pasa por rescatar del pasado tan sólo aquellos momentos en que fue realmente española. Lo que elevará a España a ser un punto de vista también europeo es ser capaces de mantener ese temple pero para imaginar y realizar una nueva sensibilidad que fructifique en una cultura a la altura de sus circunstancias. Así se conseguirá evitar tanto la imitación de un pasado estéril como formas extranjeras de entender la realidad. Este es el verdadero sentido del patriotismo que no encierra a España en sí misma sino que le da también la posibilidad de ser una visión europea, tan legítima como las demás, pero original. Así es como podemos entender el perspectivismo a nivel nacional y europeo. Desde este juego de perspectivas y desde esta dialéctica entre la circunstancia presente, el pasado todavía posible y la España futura, vamos a analizar la conferencia *Vieja y nueva política*, pues supone el momento en que Ortega se da de alta en la sociedad española y en el que asume el papel de líder intelectual de su generación:

“Esta afirmación práctica tiene que atenerse a un contexto social determinado. Dentro de la obra orteguiana es importante tener en cuenta que Ortega concibe su posición como una tarea a compartir con su propia generación. En este sentido hay que complementar *Meditaciones del Quijote* con la visión de *Vieja y nueva política*, que no sólo se orienta más hacia lo específicamente político, sino que implica un proyecto de actividad común que rebasa la posición de *Meditaciones del Quijote*. Ésta supone una relación directa entre autor y lector, mientras que *Vieja y nueva política* es un llamamiento a la colaboración que completa de esta forma la tarea llevada a cabo en *Meditaciones del Quijote*.”³⁹⁰

Tendríamos en las *Meditaciones del Quijote* las bases teóricas y conceptuales de una nueva propuesta a la que el lector está invitado a participar. Ortega entiende desde un principio su filosofía como una misión de claridad que debe ser compartida, ya sea desde la soledad de la lectura, desde el pensamiento compartido en las aulas o desde la acción pública como queda de manifiesto en *Vieja y Nueva Política*, una llamada a la incorporación activa y efectiva en la sociedad del momento. Esta participación de todos implica que cada generación debe de hacer significativo su tiempo, el tiempo vital colectivo que todos están viviendo y que debe crecer hacia el futuro. Teoría y práctica se unen de esta manera en un proyecto común de futuro. De nuevo cobra sentido la metáfora de las torres de los circos, pues la conferencia *Vieja y Nueva Política* es el momento ascendente de una generación que está intentando llegar a lo más alto de la torre, al poder, ofreciendo una nueva perspectiva. Este es el sentido en el que el presente tiene que hacerse significativo. En esta línea como afirma P. Cerezo:

“La expresión salvar las circunstancias adquiere ahora una nueva dimensión al trasladarla al eje del tiempo. Salvar el presente equivale a liberarlo de las hipotecas del pasado, que le roban su genuinidad como campo de

³⁹⁰ DE SALAS, J., “El quijotismo de Ortega”, en *Revista de Occidente*, 288, (2005), pág. 69.

experiencia, y ponerlo, a la vez, en función de porvenir”.³⁹¹

En el contexto de la razón histórica, salvar el presente significa llevarlo a la plenitud de su significado para que pueda reverberar, pues solo desde la reflexión podemos entenderlo. La salvación puede ser crítica, de hecho, como vamos a analizar en *Vieja y Nueva política*, el diagnóstico que ofrece Ortega sobre el presente español no es muy positivo, ni la manera en que su pasado está en él. Pero salvar el presente significa dar un paso adelante, no permitir el naufragio español, sino encontrar en el presente y el pasado significaciones futuras.

Esta tarea que España debe desarrollar supone la participación enérgica de la sociedad, porque la vida de cada individuo adquiere sentido sólo en comunicación con los demás que son su circunstancia, en la misma medida que cada uno de nosotros somos la circunstancia de los que nos rodean. Pero no en una convivencia como suma de proyectos individuales, ajenos unos a otros, sino también como una implicación en un proyecto común. Y en este proyecto nadie está excluido, se admiten infinitas posibilidades, siempre y cuando partan de la meditación anterior. La misión del intelectual es despertar esa ilusión por una empresa colectiva de regeneración, no imponer su propio criterio, uno entre tantos. Lo que plantea Ortega por primera vez en España es un método filosófico para salvar la circunstancia nacional. Desde esta perspectiva dialógica, ya sea en la intimidad silenciosa del escritor y de sus lectores, o desde la palabra viva y hablada, Ortega intenta convertirse en el faro de una generación que tiene la obligación de estar a la altura de su tiempo. Como señala J. L. Villacañas:

“Sólo si lograba imponer su relato sobre el pasado, sobre la historia de la intelectualidad española desde la nefasta fecha de 1898 hasta la actualidad, hasta esa fecha decisiva de 1913, su figura quedaría asentada como el verdadero intérprete del presente. Escribir la historia del pasado inmediato no sólo es atribuir un juego a los mayores en función de nosotros mismos, no sólo implica mostrar como necesario nuestro triunfo; también impone que nosotros y sólo nosotros podemos definir las tareas del futuro según nuestra especial competencia.”³⁹²

Asistimos en *Vieja y nueva política* a un relevo generacional. Los hermanos mayores, la generación del 98, han representado el momento de la negatividad, de la crítica y del descontento. Era una fase necesaria, pero debe ser superada. Frente a la negación llega el momento de la afirmación, tarea que ve a corresponder a la generación de los hermanos pequeños liderada por Ortega y a los que convoca a una “cita de difusa esperanza española”³⁹³.

La vida individual y la histórica están siempre imbrincadas. Sencillamente porque al nacer el

³⁹¹ CERESO, P., “Cervantes y el Quijote en la aurora de la razón vital” en *Ortega en pasado y en futuro*, J. Lasaga, M. Márquez, J.M. Navarro y J. San Martín (eds) Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 27.

³⁹² VILLACAÑAS, J. L., “Introducción” a *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pág. 71

³⁹³ ORTEGA, *Obras completas I*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 267.

hombre, y justo desde aquel maravilloso entonces, se encuentra instalado en una circunstancia precisa que es social, y por tanto histórica. Además le ocurre venir a este mundo que está configurado por un sistema de vigencias cambiantes, por lo que nunca es igual la vida histórica. En la sociedad es donde tenemos que descubrir a las generaciones realizándose, tomando posesión de ella. Ortega mantuvo que el hombre se encuentra viviendo a una altura determinada de los tiempos; el hombre es algo porque antes ha sido otra cosa que, en realidad, han sido otros, la humanidad que él encuentra viene de otra que tuvo su desarrollo y su culminación. Así es como la Historia tiene una estructura precisa y consiste en la de las generaciones. Las edades que conviven tienen unas funciones sociales, es decir, lo que hacemos o no podemos hacer a cada altura determinada de nuestro tiempo: cada uno sabe que él y los de su generación atraviesan- tiempo a través- una etapa de preparación para actuar en la historia, otra de gestión y, finalmente, la última que consiste en una inocente lejanía, contemplando lo ya hecho.

Comienza esta conferencia, *Vieja y Nueva Política*, con una llamada a deshacer un prejuicio comúnmente admitido: de política sólo hablan los que se dedican a ella como profesión. Ortega es consciente de la extrañeza que va a suponer ante el auditorio la insólita situación de un filósofo tratando los temas nacionales. No nos extraña oír a un político recitar un discurso sobre medicina, poesía o incluso de teología, sepan o no sobre esos temas. Precisamente la propuesta orteguiana, heredera de la lejana tradición platónica del filósofo que baja a la caverna de las opiniones, es que sólo desde la reflexión y el método filosófico es posible abordar los problemas políticos de forma radical e iniciar el camino de su solución. Por eso Ortega no solo planteó su Filosofía en los medios académicos y en el espacio erudito, sino que la llevó a las tertulias, los periódicos y las salas de conferencias. La praxis política debería ser inseparable de la reflexión. Como portavoz de su generación, Ortega hace una presentación de la asociación que va a intentar llevar a cabo una regeneración política: la *Liga de Educación Política Española*. Su objetivo es:

“Mover un poco de guerra a esas políticas tejidas exclusivamente de alaridos, y por eso, aún cuando se cree que sólo hay política donde intervienen las grandes masas sociales, que sólo para ellas, con ellas y por ellas existe toda política, comienza dirigiéndose primero a aquellas minorías que gozan en la actual organización de la sociedad del privilegio de ser más cultas, más reflexivas, más responsables, y a éstas pide su colaboración para inmediatamente transmitir su entusiasmo, sus pensamientos, su solicitud y su coraje, sobre esas pobres grandes muchedumbres dolientes.”³⁹⁴

En esta declaración de intenciones inicial vemos ya implícitos algunos de los que serán después temas centrales de la sociología y la interpretación orteguiana de la historia como los conceptos de

³⁹⁴ ORTEGA, *Obras completas I*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 268.

generación, minorías directivas y masas y autenticidad. Esta es la razón por la que, como señalábamos anteriormente, es difícil delimitar el momento exacto en el que la razón vital se desarrolla en plenitud como razón histórica, pues las notas características de esta última ya están presentes desde un principio. En otro sentido, esta presencia de temas propios de la razón histórica desde el comienzo de la reflexión orteguiana, nos permite entenderla en un sentido evolutivo dentro de la propia obra de Ortega y pensar la circunstancia que fue presente para Ortega como nuestro pasado propio. En definitiva, Ortega piensa que el hombre es, tenga ganas o no de ello, un ser constitutivamente obligado a buscar una instancia superior, a buscar una autenticidad que se oponga a la farsa, un mensaje que intentó transmitir a sus contemporáneos y que sigue manteniendo su carácter de propuesta futura.

El momento histórico concreto al que Ortega se refiere en la conferencia *Vieja y nueva política* es el sistema de alternancia de la Restauración que había generado una escisión entre la voluntad de una parte de la sociedad civil y los políticos oficiales y de sus gobernados cómplices. La energía vital de algunos ciudadanos avanza a un ritmo distinto al de la esfera política, por lo cual es difícil un proyecto futuro en común que tenga en cuenta todas las voluntades. La posibilidad del cambio la encuentra Ortega en esa vitalidad no oficial que se ve frenada por un sistema político anquilosado con el que ni siquiera puede dialogar ni entenderse. Desde esta escisión describe Ortega dos categorías de España:

“Y entonces sobreviene lo que hoy en nuestra nación presenciemos: dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas: *Una España oficial* que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra España aspirante, germinal, *una España vital*, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia.”

395

En esta coexistencia comunicada de las dos Españas se está produciendo también un enfrentamiento temporal: ambas viven un mismo presente, pero la España oficial y moribunda está anclada realmente en un pasado que ya ha agotado sus posibilidades. Por eso es tan sólo un escenario de fantasmas que insisten en gobernar el mundo de los vivos. La España vital es la que mira al futuro con proyectos, que desde su juventud reflexiva quiere escribir una nueva página en la historia y dar por muertas fórmulas políticas ya inoperantes. Nos encontramos aquí con el concepto clave de la filosofía orteguiana, la vida, aplicado a la sociedad y su dinamismo. La vida es para Ortega la realidad radical, la de cada cual, lo que hacemos y lo que nos pasa. Pero vivir circunstancialmente exige que una nación goce también del temple vital que le permita salvarla. Y no se trata de una revolución o de una guerra sino de cerrar definitivamente los rasgos de una época:

³⁹⁵ ORTEGA, *Obras completas I*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 273.

“La nueva política no necesita, en consecuencia criticar la vieja ni darle grandes batallas; necesita sólo tomar la filiación de sus cadavéricos rasgos, obligarla a ocupar su sepulcro en todos los lugares y formas donde la encuentre y pensar en nuevos principios afirmativos y constructores.”³⁹⁶

Uno de los nuevos puntos de vista que hay que adoptar es olvidarse de que la política es sólo el escenario de la captación de votos y de influencias que permitan gobernar. El concepto de lo político abarca algo más esencial de las sociedades humanas: su vitalidad y energía. Y no son solo los políticos los enfermos y los responsables del problema español, es España la que está enferma, la que necesita una vida saludable y un gobierno no sólo preocupado por el orden público sino centrado en elevar el temple vital de España.

Tenemos así una comprensión del que fuera el presente de la generación de Ortega, de su tiempo, su mundo actual y su vida. El método orteguiano para interpretar el presente, una de las claves de la razón histórica, aparece ya, como podemos observar, en los primeros escritos orteguianos. Es un método puramente filosófico pues la actualidad de la vida nacional reclama que nos detengamos un momento a pensar, que tomemos posesión de ella porque sólo desde la reflexión podemos orientarnos hacia el futuro .Si no hacemos este esfuerzo teórico, nuestro presente será sólo una sucesión de un ahora tras otro, sin planificación y de difícil solución. Pero esta labor no corresponde solo al filósofo, ni siquiera solo a la clase gobernante, sino que es un deber generacional que implica compromiso colectivo de fidelidad a su propio tiempo:

“En historia, vivir no es dejarse vivir; en historia, vivir es ocuparse muy seriamente, muy conscientemente del vivir como si fuera un oficio. Por eso es menester que nuestra generación se preocupe con toda consciencia, premeditadamente, orgánicamente del porvenir nacional. Es preciso, en suma, hacer una llamada enérgica a nuestra generación, y si no la llama quien tenga positivos títulos para llamarla, es forzoso que la llame cualquiera, por ejemplo, yo.”³⁹⁷

El cambio histórico es posible desde la interpretación del tiempo colectivo que hace cada generación y su forma de planificar el futuro, su sensibilidad vital ante el porvenir. Ortega considera que tiene que haber una minoría selecta que dirija este proceso y una masa ilusionada también en seguirla, porque el futuro es de todos. La razón vital debe así ser razón histórica, con una misión colectiva. Ortega no tiene problemas en asumir este liderazgo, se ofrece públicamente a ello porque considera que tiene una misión histórica que realizar con su país. Esta vocación explicaría la presencia de Ortega desde un principio en la vida social española y vuelve más dramático su silencio posterior,

³⁹⁶ *Ibíd*em pág. 275.

³⁹⁷ ORTEGA, *Obras completas I*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 270.

cuando la circunstancia se le vuelve a Ortega tan hostil que ya ni siquiera tiene un auditorio al que dirigirse. Desde la perspectiva más intimista de *El Espectador*, pero también con una pretensión de llegar al alma colectiva de sus lectores, Ortega plantea ya en 1916 la tarea histórica de su generación. Es una tarea que implica una visión temporal, pues hay que abandonar un pasado ya muerto y comenzar el viaje en la caravana del futuro.

En el primer capítulo de *El Espectador*, “Verdad y perspectiva”, confiesa Ortega que esta obra nace con una alegre confianza en el futuro, con una esperanza para el tiempo que va a recorrer su generación, a la que está invitando a que participe ilusionada. Es posible que el futuro sea mejor:

“Mas la sana esperanza parte de la voluntad como la flecha del arco. Esa edad mejor sazonada depende de nosotros, de nuestra generación. Tenemos el deber de presentir lo nuevo; tengamos también el valor de afirmarlo. Nada requiere tanta pureza y energía como esta misión. Porque dentro de nosotros se aferra lo viejo con todos sus privilegios de hábito, autoridad y ser concluso...pero lo nuevo, lo nuevo que hacia la vida viene, solo podemos escrutarlo inclinando el oído pura y fielmente a los rumores de nuestro corazón. Escuchas de avanzada, en nuestro punto se juntan el peligro y la muerte.”³⁹⁸

En esta cita temprana de Ortega encontramos ya la articulación del tiempo histórico, vital y colectivo, como una superación del pasado con la mirada puesta en el futuro. Este futuro nacional no es solo una esperanza, un deseo de mejorar, sino un deber que hay que cumplir de forma enérgica. Si en la vida individual la llamada de la vocación es ineludible para vivir con autenticidad, también cada generación tiene la obligación histórica de saber hacia dónde debe dirigirse, de no traicionarse. La fórmula que propone Ortega es “Confiar sin fiarse”³⁹⁹, una mezcla de orgullo y modestia; porque cuando una generación entra en la historia, si no se atreve a desasirse del pasado, no tendrá un papel a la altura de su tiempo, pero si se lanza sin un proyecto razonado, que incluya el pasado superándolo, estará abocada al error.

Este deber con el futuro que Ortega siente se mantiene en los años siguientes en sus escritos fundamentales. De nuevo comprobamos que la dimensión temporal de la vida humana como futurición encuentra ahora su concreción en la razón histórica cuando esta, aplicada a la circunstancia española, adquiere una clara dimensión futurista. Ejemplo de ello es *España invertebrada*, publicado en mayo de 1922 en el que Ortega propone un ensayo de nueva España. El libro fue un éxito y en el prólogo a la segunda edición de octubre de 1922 Ortega describe la situación española como una enfermedad, una vida en la que se respira una atmósfera de hospital. Y ante ella, la curación tiene que venir de un proyecto ilusionado y motivador de futuro:

³⁹⁸ ORTEGA, J., *El Espectador I*, en *Obras Completas II*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág.20.

³⁹⁹ *Ibidem*, pág. 20.

“Por una curiosa inversión de las potencias imaginativas, suele el español hacerse ilusiones sobre su pasado en vez de hacérselas sobre el porvenir, que sería más fecundo.”⁴⁰⁰

Ortega considera que apelar a las gestas del Cid, a un pasado supuestamente heroico no nos va a ayudar, pues implica pensar que tuvimos una época gloriosa y ya solo nos queda la decadencia y el recuerdo. Lo que España necesita para salir de su enfermedad es un “proyecto sugestivo de vida en común”⁴⁰¹, en el que la caravana del tiempo ponga al frente una generación cuyos miembros vivan juntos porque tienen un proyecto nuevo que ofrecer al resto de las generaciones con las que conviven. Desde la perspectiva temporal, no es el pasado nacional compartido lo que nos une, sino el programa de futuro. Ortega considera que la posibilidad de vertebrar España debe pasar por un imperativo futuro de selección del que surja un nuevo tipo de hombre español.

En esta misma línea de la necesidad de planear un futuro nacional nuevo, *La rebelión de las masas* de 1930, otro éxito editorial, es una descripción y explicación que hace Ortega de su tiempo, poniéndose la “escafandra”⁴⁰² para interpretarlo. El diagnóstico del presente pasa por la caracterización del tipo humano dominante en la época: se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre a quien no le interesan los principios de la civilización, que es como un primitivo emergiendo en medio de un mundo civilizado. Ortega introduce el concepto de *hombre masa* que es un modo deficiente de ser hombre: un niño mimado, un señorito insatisfecho, un primitivo rebelde, un bárbaro, alguien que ha venido a la vida a hacer lo que le dé la gana y que cree que puede portarse fuera de su casa como en su casa. Su relación con el tiempo no es constructiva, ya que en cuanto al pasado es un heredero que se comporta exclusivamente como heredero y en cuanto al futuro carece de proyectos porque no le apetece planteárselo.

Las masas y las minorías son funciones sociales. Se pertenece a la masa en la máxima parte de la vida. Se pertenece a la minoría rectora, dirigente, orientadora en aquellos momentos y situaciones en que se está desarrollando una función para la cual se está especialmente cualificado. Cumplida esta misión, cada cual se reintegra a la posición que le corresponde. La interacción entre masas y minorías, que en principio pertenece en algunos momentos a todos los hombres, es el instrumento de perfeccionamiento de las sociedades y los individuos. El pensador que aquí actúa como élite debe encauzar con un método filosófico aquellas ideas que ya se están gestando en la sociedad civil; su función es, por tanto, la de guía que, si es posible conseguir los objetivos comunes, volverá a su oficio meditativo.

El proyecto futuro debe pasar, por tanto, por la superación de este dominio social del hombre masa y por una articulación de las minorías rectoras, que durante un tiempo han sido desertoras, y las masas

⁴⁰⁰ ORTEGA J., *España invertebrada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pág. 91.

⁴⁰¹ *Ibidem*, pág. 115.

⁴⁰² ORTEGA J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa Calpe, 1976, pág. 55.

obedientes. El tiempo que Ortega considera “nuestro tiempo” es el de la posibilidad, de lo mejor y de lo peor, porque viene de un tiempo de plenitud que se creyó definitivo e insuperable. Pero ya no vivimos en la creencia moderna en el progreso, porque sabemos que la decadencia también es posible. Por eso Ortega ve necesario pensar con claridad el futuro como un deber generacional:

“Este ensayo quisiera vislumbrar el diagnóstico de nuestro tiempo, de nuestra vida actual. Va enunciada la primera parte de él que puede resumirse así: nuestra vida como repertorio de posibilidades es magnífica, exuberante, superior a todas las históricamente conocidas. Mas por lo mismo que su formato es mayor, ha desbordado todos los cauces, principios, normas e ideales legados por la tradición. Es más vida que todas las vidas, y por lo mismo más problemática. No puede orientarse en el pretérito. Tiene que inventar su propio destino.”⁴⁰³

En estas líneas vemos claramente cómo el tiempo vital se convierte en tiempo histórico cuando es una generación la que toma posesión de él. Este tiempo vital e histórico es siempre uno determinado, corresponde a una cierta época de vida colectiva en la que son vigentes unas determinadas creencias e ideas. Sin renunciar a la herencia recibida de las generaciones anteriores, Ortega considera que su generación, su tiempo compartido, tiene la posibilidad de una gran novedad. Es una época que está a punto de inventar una nueva forma de convivencia que llevará implícita a su vez una nueva forma de interpretar colectivamente la realidad. Por eso, junto con la ilusión por el futuro, la responsabilidad es enorme.

De esta época son célebres algunos de los artículos de Ortega en los que vemos como nunca su decidida vocación de “tomador de pulso del tiempo”, de intelectual que debe ofrecer claridad sobre la circunstancia española. El 15 de noviembre de 1930 publica en el periódico *El Sol* el artículo “El error Berenguer”, cuyo célebre final “Delenda est monarchia”⁴⁰⁴ es el anuncio de una propuesta de futuro para los españoles. El Régimen ha puesto al mando del gobierno a un general amnistiado, Berenguer, para que instaure un erróneo y ficticio lema “aquí no ha pasado nada”, dar una apariencia de normalidad a la situación española, como si los españoles fueran incapaces de darse cuenta de la situación en que están y de la necesidad de un gran cambio. Ortega propone una ruptura con el pasado y el presente nacional, y la necesidad urgente de reconstruir el Estado, el futuro español.

Los artículos de periódico son el espacio de reflexión y de movilización utilizado por Ortega en estos meses determinantes para el presente y el futuro español; en ellos Ortega exige claridad, urge

⁴⁰³ ORTEGA J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa Calpe, 1976, pág. 93.

⁴⁰⁴ No obstante, Ortega resta importancia a este artículo: “He oído muchas veces a amigos y enemigos atribuir a cierto artículo mío, que terminaba con un *Delenda est monarchia!* No sé cuanta eficacia en el triunfo republicano. Lo he oído y he callado siempre con un silencio que no era otorgamiento. Porque, a mi juicio, la verdad es que no es que aquel artículo mío haya tenido importancia por contribuir más o menos al advenimiento de la República, sino al revés, porque la República venía por sus propios pies, tuvo importancia, es decir, resonancia simbólica, aquel artículo mío.” en *En nombre de la nación, claridad*, 532.) (ORTEGA J., *Obras completas XI*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 278)

una reforma del estado, más allá de izquierdas y derechas, para que sea el estado de todos los españoles. Así, en el artículo *Un proyecto*, publicado el 6 de diciembre de 1930 en *El Sol*, Ortega ve clara la necesidad de articular el pasado y el presente nacional para orientar el porvenir de los españoles:

“Suponer que no ha pasado nada es, pues, no solo el intento paleta de saltarse a la torera la vesania dictatorial, sino dar por no sidos treinta años de existencia nacional. Y esto es ya demasiado tosco y demasiado frívolo para que no se produzca en el país una irritación extrema y definitiva.

No puede haber en toda la Península una sola persona seria y con mente responsable en su decir que no reconozca de algún modo la forzosidad de constituir, por fin, un Estado nacional que pueda de verdad conducir a España por el difícil tiempo que viene.”⁴⁰⁵

La misión que tiene ante sí la generación dominante y la nueva es histórica en el más amplio sentido de la palabra, debe propiciar un cambio en la raíz de la estructura de gobierno y tiene que tener un significado de futuro en la vida española. En esta tarea hace falta reflexión, energía y entusiasmo, todos ellos ingredientes necesarios para que el tiempo colectivo entienda su pasado, su presente y diseñe una nueva forma de convivencia española. Ortega considera que, al ser un asunto nacional tan importante, deben tomar parte de él todos los españoles que quieran hacerlo, porque no se trata de que los que siempre han estado en el poder finjan reformas o unos cuantos proclamen necesaria una revolución; se trata de un proyecto nacional de todos:

“Hace falta preparar las mentes para el perfil del nuevo Estado y organizar la nación toda con vistas a él. Desde la capital hasta el pueblín. Porque antes de que el Estado sea ley tiene que ser una realidad plasmada ya y articulada en la vida española.

Todo esto implica un supuesto ineludible. Tiene que haber una deliberación serena y solemne, donde de algún modo pueda llegar la voz de todos. Solo de tal deliberación puede salir un dictamen verdaderamente nacional y magnánimo. Lo demás será perpetuación de la tertulia, el grupo angosto, la banda maniática.”⁴⁰⁶

La España vital a la que Ortega se refería en *Vieja y nueva política*, tiene, por tanto, que cumplir su misión histórica, porque es su tiempo presente y futuro, un tiempo que debe avanzar sobre la España oficial que ya en la vida real de los españoles es casi pasado, a pesar de sus agónicos intentos por mantenerse y aparentar normalidad. La apuesta de futuro de Ortega es clara, el 11 de abril de 1931

⁴⁰⁵ ORTEGA J., *Obras completas XI*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 284

⁴⁰⁶ *Ibidem*, pág. 288.

pide, junto a Gregorio Marañón y Pérez de Ayala el voto para la candidatura republicana e insta a los madrileños que al hacerlo sean un ejemplo de reflexión, energía y mesura. La implantación del régimen republicano, “una plenitud de posesión histórica”⁴⁰⁷ se convierte para Ortega en un motivo de felicidad y esperanza, un día de fiesta en el que las caravanas de las generaciones se han juntado para celebrar lo que va a ser el nuevo estado español, una república que permita a España ponerse a la altura del futuro, un proyecto colectivo que debería unir a los españoles más allá de las derechas y las izquierdas. Los españoles han demostrado que ese cambio se puede realizar de forma pacífica, votando democráticamente.⁴⁰⁸ Ortega es consciente de que hay mucho que hacer, es un cambio necesario, pero no puede hacerse de cualquier manera, se necesita planificación, organización, control y limpieza de viejos fantasmas, reaccionarios o revolucionarios. La alegría y confianza inicial se vuelven pronto preocupación y ya en agosto de 1931, en *Crisol*⁴⁰⁹, Ortega pide un cambio para la reciente República:

“La República española tiene que rectificar su ruta. Con extremada urgencia. ¿Hacia la derecha? ¿Hacia la izquierda? Precisamente estas palabras son el origen de la confusión y de la desgracia en la marcha de la República. El golpe de timón que es urgentísimo de dar no debería ir de la derecha a la izquierda ni de la izquierda hacia la derecha. ¡Error mortal, sencillamente mortal plantear así la cuestión! Lo que es ineludible hacer es virar de lo falso hacia lo auténtico.”⁴¹⁰

Ortega entiende que no se trata de decidir si en el futuro España debe ser de derechas o de izquierdas sino de sentar unas bases firmes de un estado democrático nuevo. Por eso participó activamente en las discusiones sobre la Constitución y los reglamentos en la Cámara. Sin embargo, el presentimiento de que la radicalización llevaría a España a una tragedia, queda sintetizado en la ya célebre frase “¡No es esto, no es esto!”⁴¹¹ del artículo *Un aldabonazo*, publicado en *Crisol* el 9 de septiembre de 1931. La raíz del problema, inicialmente, reside en que los conservadores no

⁴⁰⁷ *Ibidem*, pág. 337.

⁴⁰⁸ “España es un país anormalmente no revolucionario. La capacidad de revolución es un talento y un vicio que los pueblos tienen o no. España no tiene ni ese talento ni ese vicio. Lo sucedido ahora no hace sino iluminar con nueva luz toda la historia de España, en la cual no ha habido jamás una verdadera revolución.” *El sentido del cambio político español* un artículo en el que aclara a los extranjeros en Suiza, Alemania y Francia la transformación del estado español. ORTEGA J., *Obras completas XI*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 314.

⁴⁰⁹ Tras dejar la presidencia de La Papelera, la sociedad editora de los diarios El Sol (1917) y La Voz (1920), y caer esta en manos de un grupo monárquico, Nicolás María Urgoiti (1869-1951) funda esta nueva publicación como una revista de política y cultura con aspecto de periódico, que empieza saliendo diez días antes de proclamarse la II República Española. A esta nueva aventura periodística se suman los integrantes de la redacción y el director de El Sol, Félix Lorenzo (1879-1933), formando un grupo a cuya cabeza se pondrá el propio José Ortega y Gasset. A partir del 27 de junio de 1931 se convertirá en vespertino con el subtítulo de “Diario de la República”. Además de artículos de fondo, publicará noticias principalmente de carácter político, así como de deportes y espectáculos, incluyendo anuncios publicitarios. Será continuado por un nuevo título a partir del 7 de enero de 1932: Luz.

⁴¹⁰ ORTEGA J., *Obras completas XI*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 363.

⁴¹¹ *Ibidem*, pág. 387.

reconocen como suyo el proyecto de la República, como si el nuevo régimen fuera solo concerniente a obreros e intelectuales. Ortega considera que deben unirse también a la nueva España, dejar de lado su soberbia y participar en el destino común. La necesidad de replantear las bases del proyecto nacional republicano quedan ya claras en la conferencia *Rectificación de la República* publicada el día 6 de diciembre de 1931 en el Cinema de la Ópera de Madrid. Ortega continúa asumiendo la responsabilidad histórica de futuro que tiene su generación en un momento tan nuevo:

“Notad que nuestra vida ahora no consiste en repetir una vez más lo que veníamos haciendo ayer o anteayer, que no vamos cómodamente embarcados en usos antiguos, sino que, por el contrario, queramos o no, estamos iniciando nuevas formas y modos de vida pública, nuevas normas y propósitos y hasta vocabulario de convivencia, en suma, señores, que estamos creando historia con cada una de las palabras, los gestos y de los movimientos que hacemos.”⁴¹²

La voluntad de aventura que definió al héroe que somos cada uno de nosotros a nivel individual adquiere ahora una dimensión colectiva. La misión para el tiempo nuevo consiste en organizar una nación, sentar las bases sólidas de un estado y para ello es necesaria una reflexión seria, disciplina y grandes dosis de energía, en definitiva estar en forma y dejar de ser chabacanos y pueblerinos. En esta misión deben estar involucrados todos los ciudadanos españoles, todos sin excepción, insiste Ortega, y no dejar pasar esta oportunidad histórica de situar a España en un nivel superior porque se están jugando el futuro.

Sin embargo, el rumbo que ha tomado la reciente República no es el correcto y es preciso rectificar. El error inicial ha sido pensar que el triunfo de la República debía de ser el de un partido determinado, cuando de lo que se trataba era de crear una nueva forma de estado, distinta a la monarquía, para la totalidad de los españoles. Precisamente una de las características de la monarquía fue que el poder público tenía una existencia independiente de la nación que, en cierto modo, vivía sola. El poder público de la monarquía de Sagunto daba a su vez un privilegio absoluto a la Iglesia católica lo cual la situaba también en una posición de favor ante una determinada parte de la sociedad. Frente a estos privilegios del poder eclesiástico que se habían mantenido durante la etapa anterior, Ortega propone que el estado debe ser laico, no por el hecho de que él sea anticatólico, o porque un grupo de españoles lo sea y otro no, sino porque el laicismo, no el anticlericalismo, es la fórmula que puede englobar desde el Estado a todos los ciudadanos, dejando la religiosidad personal o la ausencia de ella restringida al espacio privado, laico significa, por tanto, nacional. Ortega entiende que la democracia como ideal se ha hecho presente con la llegada de la República, pero ésta significa contar con todos, si no, no será realmente nuestro destino nacional, por tanto, la vida democrática en España es todavía algo por crear colectivamente. La solución que propone Ortega es crear un gran

⁴¹² ORTEGA J., *Obras completas XI*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 400.

partido nacional, más allá de todo particularismo, para organizar la nueva forma de estado:

“ La nación es el punto de vista en el cual queda integrada la vida colectiva por encima de los intereses parciales de clase, de grupo o de individuo; es la afirmación del Estado nacionalizado frente a las tiranías de todo género y frente a las insolencias de toda catadura; es el principio que en todas partes está haciendo triunfar la joven democracia; es la nación, en suma, algo que está más allá de los individuos, de los grupos y de las clases; es la obra gigantesca que tenemos que hacer, que fabricar con nuestras voluntades y nuestras manos; es en fin la unidad de nuestro destino y de nuestro porvenir.”⁴¹³

Ortega está así cumpliendo el que cree que es su deber generacional con el futuro español. El presente desde el que hablaba a los españoles estaba como nunca cargado de posibilidades. Todavía estaba todo realmente por hacer, de ahí que hubiera que ilusionar a todos los españoles. Una de las posibilidades, amenazante, era la separación de los ciudadanos, frente a ella, se hacía necesaria la unidad porque España se estaba jugando el futuro en esos momentos. Ortega resume la tarea como la necesidad de “organizar la alegría de la República española.”⁴¹⁴, una tarea histórica, en la que la construcción del presente está determinando también las condiciones de posibilidad del futuro. A pesar de la llamada al entusiasmo reflexivo que hace Ortega, la política española, va tomando un cariz que cada vez se aleja más del espíritu inicial de la República, al menos en los términos en los que Ortega la pensó. Inicialmente no renuncia a su intento de ayudar a cambiar el rumbo de la República, sigue considerándolo un imperativo del tiempo. Pero poco a poco, va observando cómo el nombre República significa cada vez menos la unidad nacional gobernada con seriedad que él había propuesto, nace casi escindida y se va agravando esta actitud. Su último escrito político de la época, *En nombre de la nación, claridad*, publicado en El Sol el 9 de diciembre de 1932, termina con una llamada, con una advertencia tal vez:

“¡*Amor fati!* ¡España, por una vez agárrate bien a tu sino!”⁴¹⁵

Tras este artículo, Ortega abandona la escritura política y se repliega a su actividad intelectual, a intentar concluir tantos proyectos aplazados y nunca terminados, a escribir libros y vuelve a la cátedra. Considera que su misión política, en cierto modo, ha terminado; el sueño del advenimiento de la República finalmente se cumplió, y hasta ahí Ortega ha cumplido con el deber generacional que él mismo se impuso. Pero su voz cada vez se tiene menos en cuenta en el ámbito político, la República está tomando un rumbo en el que Ortega ya no reconoce su proyecto inicial. Y llega el momento de la retirada, tal vez las ideas políticas de Ortega y la circunstancia española se estaban distanciando y ya no llegarían a reconciliarse mientras Ortega vivió. En los años posteriores las circunstancias se

⁴¹³ ORTEGA J., *Obras completas XI*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 413.

⁴¹⁴ *Ibidem*, pág. 417.

⁴¹⁵ *Ibidem*, pág. 539.

impusieron tan dramáticamente que Ortega optó por un silencio en lo referente a la política, un silencio que no nos corresponde juzgar.

La ilusión con la que Ortega se lanza a dirigir la caravana de su generación acaba en desesperanza y tristeza. Recordemos que Ortega nos había confesado que ser hombre es, en realidad, fracasar, pero se trata de salir alegres en la batalla, como si fuéramos a triunfar. Ortega proyectó un tiempo futuro para España, una España moderna, a la altura de los tiempos, que pudiera ofrecer una perspectiva propia a Europa y formar parte de ella. Ese futuro, como todos sabemos, fue distinto, se impuso la peor de las posibilidades, una guerra civil, por eso al intelectual solo le quedó la opción de callarse, quizá porque el tiempo que quedaba por vivir ya no era su tiempo.

E) RAZÓN NARRATIVA Y BIOGRAFÍA: LA ECUACIÓN ENTRE PASADO Y FUTURO.

Si hemos dejado claro que en Ortega la razón vital es necesariamente razón histórica, nos queda finalmente profundizar en la idea de que esta razón histórica es razón narrativa. De nuevo se nos impone la perspectiva temporal, pues el tiempo vital e histórico es en el fondo un relato, una narración de unos hechos pasados, que ya solo pueden ser estructurados en el lenguaje, en una narración casi novelada sobre lo que les sucedió a unos personajes, seamos cada uno de nosotros, nuestra generación o la Humanidad. En definitiva, el pasado consiste en contar una historia, un cuento, un relato que recupera el tiempo vivido. Por otro lado, al ser la vida histórica, continuo cambio, proyectos futuros también necesitan articularse en un relato cuyo tema es qué vamos a hacer, cómo lo haremos; de nuevo contar una historia, imaginada en este caso y que solo puede articularse como razón narrativa.

Toda vida personal y colectiva es un relato, una narración de vivencias que cuenta con el pasado para hacer inteligible un proyecto. Razón histórica y razón narrativa se unen en una sola, pues únicamente desde ellas podemos entender la vida, una vida que no puede ser definida con fórmulas físico- matemáticas, puesto que no somos naturaleza, sino una suma de acontecimientos, que podían incluso no habernos pasado, decididos por nosotros y orientados siempre al futuro. Por eso, la forma de expresión que mejor recoge el sentido de la razón narrativa es la metáfora. La vida como relato proyectivo que se narra en el tiempo necesita de las metáforas para aprehender una realidad que ya no es aquella naturaleza fija e intemporal que categorizada la razón pura. En *Historia como sistema* nos presenta Ortega la razón narrativa de la siguiente manera:

“Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa.

Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación, hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida solo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica.”⁴¹⁶

Ortega ha encontrado finalmente una expresión de razón que recoge el objetivo inicial de su filosofía: entender la vida, intentar apresarla, aunque nunca definitivamente. Este intento de comprensión, ya sea de la vida personal o de la colectiva, exige una narración que justifique por qué una persona o una sociedad han llegado a ser como son, pues había otras posibilidades. Si intentáramos entender la vida desde la perspectiva de la razón pura, la vida quedaría reducida a una única explicación, como si estuviera regida por las leyes naturales, como los astros o las piedras. Pero al ser la vida fundamentalmente posibilidad, solo una narración nos la puede presentar desde distintas perspectivas. Por otro lado, al ser nuestra vida constitutivamente temporal, la razón histórico narrativa permite entender el tiempo vital e histórico no como una mera sucesión de acontecimientos sino como un proyectarnos hacia el futuro desde un pasado constituyente.

El tiempo adquiere ahora una nueva dimensión: el tiempo narrativo. En la metafísica de la razón vital, que es a su vez razón histórica y narrativa, el tiempo se articula desde tres perspectivas que en el fondo son una misma: tiempo vital, tiempo histórico y tiempo narrativo: un tiempo que hunde sus raíces en la vida, movido por un yo que tiene que hacer su vida, siempre hacia delante, pero basándose en una experiencia conservada del futuro, y narrada desde un yo que solo la entiende cuando la cuenta, a otros o a sí mismo. Recordemos la metáfora del centinela romano que simbolizaba el retiro virtual de las circunstancias para organizar la vida, los recuerdos y los proyectos. Esta posibilidad pasa necesariamente por la narración en que cada uno de nosotros convertimos nuestra vida, pues solo cuando somos capaces de contarla, adquiere sentido, los recuerdos se ordenan para justificar el presente y poder entender el porqué vamos a actuar de una determinada manera. También entendimos en otro momento la vida como un género literario, un proyecto creativo que en definitiva es un proyecto narrativo donde la vida adquiere un sentido argumental, una forma de novela en la que se superponen los tiempos del personaje que cada uno vamos construyendo.

El examen de la propia vida, cuando la hacemos desde la calma razonada, nos hace ver que nuestra vida comienza con una decisión de futuro. Obviamente, ya estábamos vivos antes, pero sin tomar posesión de nuestra vida, y sabemos de nuestros primeros años por un relato prestado. La posesión de la vida de cada uno de nosotros comienza cuando decidimos quién vamos a ser y asumimos el futuro. Para entender una vida, para entendernos, debemos revisar nuestro relato personal, y, al hacerlo, nos damos cuenta de que esta historia comienza por el final; es decir, nuestra novela vital empieza con una declaración de intenciones: lo que queremos ser. Por eso el futuro es lo primero, lo que da sentido a

⁴¹⁶ ORTEGA J., *Obras completas VI*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 40.

cada capítulo pasado, vivido, que nos permite apropiarnos de nuestra propia historia.

La narración también permite entender la vida, personal o colectiva, desde distintas perspectivas, poner en diálogo distintas opciones, pues la vida es siempre posibilidad. El relato, a su vez, ofrece una justificación ética de los motivos por los que hemos decidido llevar a cabo una empresa. A nivel personal, contamos cuál fue nuestro proyecto inicial, qué causas del pasado nos llevaron a embarcarnos en él y qué circunstancias fueron facilidades o dificultades para llegar a la situación presente. A nivel colectivo, también la Historia se convierte en relato que ofrece un punto de vista sobre lo que pasó y sobre adonde puede o debe dirigirse una colectividad desde el pasado que ha heredado.⁴¹⁷

El tiempo como narración se convierte así en la imagen final del tiempo, porque, al fin y al cabo, cuando hablamos de pasado, presente y futuro, tan solo estamos contando historias, lo único que realmente sabemos hacer los humanos, inventar, crear y hablar sobre lo que ya hemos hecho, y sobre todo, de lo que vamos a hacer, pues el futuro es el tiempo narrativo por excelencia, ya que es siempre, todavía el tiempo de la posibilidad. Para profundizar en este concepto de razón narrativa nos vamos a centrar en la biografía como método, ya que como señala José Lasaga:

“La razón histórica supone un pensar la vida humana desde dentro de esa vida en su fluir temporal, cuyo repertorio metodológico ha de ajustarse a su nuevo objeto: bio-grafía, logos de la vida que va aconteciendo. El modelo que se ha de seguir es el de una razón esencialmente narrativa: narratividad de la vida personal: novela, biografía, en suma, razón narrativo-histórica.”⁴¹⁸

Algunas de las figuras a las que Ortega aplica el método narrativo de la razón histórica son Juan Luis Vives, Velázquez, Goya y Goethe. Al hilo de estas cuatro biografías particulares, Ortega nos presenta el método adecuado para llevar a cabo una biografía, los conceptos y realidades que hay que analizar y la relación de la vida de cada personaje biografiado con su tiempo, el vital y el histórico narrados como tiempos posibles.

Invitado por la Institución Cultural Española en Argentina, Ortega pronuncia una conferencia titulada *Juan Luis Vives y su mundo* con ocasión del cuarto centenario de su muerte. En esta bella conferencia, encontramos las pautas metodológicas sobre cómo debe hacerse una biografía, el intento de explicar y comprender una vida humana; la vamos a utilizar, por tanto, como paradigma. El punto

⁴¹⁷ La concepción orteguiana de la razón narrativa anticipa algunos de los temas que en relación a la metáfora y el relato han ocupado a filósofos posteriores como Ricoeur, en *Tiempo y narración*, quien nos habla de la constitución narrativa de la vida personal desde una perspectiva temporal, Rorty, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, al plantear un giro narrativo de la ética, desde una razón estética y compasiva o la tesis de MacIntyre, en *Tras la virtud*, de la vida como una unidad de narración dramática, una historia cuyo resultado puede ser el éxito o el fracaso de cada personaje.

⁴¹⁸ LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955) Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pág. 119.

de partida es la tesis central de la razón histórico-narrativa: el hombre no es una cosa sino un drama vital:

“Y ésta es un drama porque de lo que se trata en toda humana existencia es de cómo un ente que llamamos yo, que es nuestra individual persona y que consiste en un haz de proyectos para ser, de aspiraciones, en un programa de vida- acaso siempre imposible- pugna por realizarse en un elemento extraño a él, en lo que llamo circunstancia.”⁴¹⁹

La tesis fundamental y fundacional de la razón vital, el diálogo inseparable del yo y la circunstancia, como elementos constitutivos de esa realidad dramática que cada uno de nosotros llamamos “yo”, debemos ahora aplicarla desde el enfoque histórico y narrativo a un personaje concreto. Para hacer una biografía de otra persona, algo en realidad casi imposible, pues la vida de los otros, incluso los más cercanos, esconde siempre su secreto, hay que tener en cuenta, por un lado, cuáles eran las aspiraciones y proyectos de esa persona; es decir, qué imagen de futuro se formó para intentar ser fiel a su vocación. Al ser la vida posibilidad, podemos vivirla de manera auténtica o traicionar el futuro que deberíamos haber sido, malgastar el tiempo. En este sentido hacer una biografía de alguien es saber cómo vivió su propio tiempo. Pero, por otro lado, ese yo siempre se proyectó sobre una circunstancia que fue su “aquí y ahora”, un mundo social formado por una serie de creencias, ideas, usos vigentes y normas que ofrecen posibilidades y dificultades para llevar a cabo la figura de vida que cada persona ha decidido desde su libertad en esa fatalidad. Esta interrelación del yo que proyecta un tiempo vital con el tiempo histórico que le toca vivir debe ser el objeto de estudio en una biografía. En *Juan Luis Vives y su mundo* Ortega delimita la fórmula concreta para biografiar a una persona de cualquier época:

“Somos todos en gran medida, en demasiada medida, *hombres de nuestro tiempo*. Pero en parte también, nacen en nosotros creencias y opiniones y proyectos y gustos que, más o menos, discrepan de lo vigente, de lo que se usa, de lo que se hace, de lo que se dice gregariamente. En esto consiste el combate que es la vida, sobre todo una vida eminente. El yo que, al fin y al cabo, flota en su tiempo, se esfuerza a veces, y en ciertos órdenes, en bogar contra la corriente. De aquí que toda vida pueda formularse como una precisa ecuación entre nuestra persona y nuestro tiempo. Esta ecuación podría incluso representarse simbólicamente, como hacen los matemáticos, los físicos y los químicos, en una figura visual sobre un papel. Esta figura sería lo que en serio debe ser una biografía.”⁴²⁰

⁴¹⁹ ORTEGA, J., *Juan Luis Vives y su mundo* en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 443.

⁴²⁰ *Ibidem*, pág. 446.

Llevar a cabo una biografía consiste, por tanto, en analizar el tiempo histórico en el que vivió la persona biografiada y si en él fue capaz de realizar su vocación. Así, si decimos, por ejemplo, que Juan Luis Vives nació en 1492 en Valencia y murió en Brujas en 1540, tenemos que entender 1492 y 1590 como una fecha humana, vital, no solo cronológica, un tiempo con unas creencias y unas vigencias, que a su vez eran herederas de otras y que dieron lugar también a una nueva imagen del mundo. Se trata de analizar cómo “flotó” Vives en aquel momento histórico, cómo resolvió su ecuación particular entre su yo, lo nuevo puesto por él, y esa circunstancia histórica determinada. Ortega considera que los “centros de irradiación de soluciones vitales emisores”⁴²¹ son, en la época de Vives, Italia, Países Bajos y España. Juan Luis Vives había empezado sus estudios universitarios en Valencia, más tarde los continuó en La Sorbona y finalmente, terminados estos estudios con el grado de doctor, se trasladó a Flandes, el centro intelectual del momento. La generación histórica a la que pertenece Vives, es según Ortega una de las más formidables, la del Renacimiento.

Uno de los puntos principales de apoyo para hacer en serio una biografía es analizar cuáles eran las creencias en las que estaba la persona biografiada, y, por, tanto, su generación. Desde Ortega sabemos que las creencias constituyen un sistema de convicciones vigentes compartidas por una sociedad en un tiempo histórico concreto y condicionan la forma de vida de los que las comparten. En las creencias se está de una manera casi inconsciente, pues contamos con ellas ya sin pensarlo. Pero son realmente las que nos sostienen, el suelo firme que pisamos para poder vivir y orientarnos. En ellas se hace manifiesto nuestro carácter de herederos, pues las adquirimos y aceptamos colectivamente de las generaciones anteriores, salvo que nos encontremos en una época de crisis y el sistema de las creencias falle. La generación de Vives representa a la perfección lo que es una época de crisis en la que las creencias heredadas del pasado empiezan a tambalearse, anuncian el terremoto, generan incertidumbre, desasosiego; en definitiva empiezan a perder su carácter de seguridad sobre la que vivir. El castillo medieval en el que habían vivido a salvo los europeos está empezando a derrumbarse, su principal cimiento, Dios, se está alejando y el mundo está cada vez más cerca, sin saber todavía dónde situarse:

“En el siglo XV se inicia esta conversión progresiva de la atención del hombre que antes enfocaba a Dios y ahora va a enfocar el inframundo. Dios deja de estar en el primer plano del paisaje y empieza a vérselo solo ,allá lejos, como el remoto altanero picacho de una serranía, gélido y blanco de nieve, cuyo papel es precisamente cerrar el paisaje, ser su fondo o último plano ,pero no intervenir en él.”⁴²²

Se está gestando un cambio de perspectiva, aunque sus partícipes ni siquiera sean conscientes

⁴²¹ ORTEGA, J., *Juan Luis Vives y su mundo* en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 451

⁴²² *Ibidem*, pág. 459.

todavía. La vida sigue teniendo sus raíces firmes en Dios, pero la dirección de la mirada ahora es el mundo, mirar el mundo sin Dios, aun impensable para los hombres de esta generación, empieza a colarse en los resquicios de la duda. Y por ellos, llegará la Modernidad, con sus nuevas creencias, la ciencia y el progreso, que en la época de Vives no son más que un germen oculto de futuro casi insospechado.

Ortega considera a Vives el primer humanista en el que se empieza a intuir la modernidad como porvenir. Es decir, en él podemos encontrar un cambio en cuanto a la idea de tiempo que nos resulta fundamental en nuestro estudio. Los humanistas anteriores a Vives consideraron que los cambios culturales debían suponer una vuelta a los cánones del pasado, al origen primigenio, original e intacto de nuestra cultura; no entendían, por tanto, el cambio como avance hacia el futuro, como un progreso hacia delante. Se confiaba más en la seguridad del pasado que en la incertidumbre de lo que estaba todavía por crear. Sin embargo, Vives es quizá el primero que intuye la que luego será la concepción del tiempo basada en el futuro:

“Todavía no tiene la vista franca hacia el futuro. No ve la vida humana en función de su posible mejora sustantiva en el porvenir. Es precisamente el primer hombre en quien despierta ligerísimamente la sospecha de que más allá de la cultura medieval y la pseudo-cultura de su tiempo renovada de la antigüedad hay otra cosa. Y entrevé, o más bien, a ciegas palpa que esa cosa, es decir, esa nueva cultura, estará centrada en el hombre y el mundo, ambos como pura naturaleza, que será una cultura inspirada por la utilidad de los saberes y no por una inútil contemplación; en fin, que su método consistirá en la experiencia.”⁴²³

Esta sospecha que Ortega deduce del pensamiento de Vives, ni siquiera fue plenamente pensada por él, casi podrá decirse que el Vives consciente creía lo contrario. Y sin embargo, lo esencial en la narración de su biografía, y en la de cualquier persona, es detectar lo que en su vida hubo de posibilidad, esta es la categoría fundamental de una vida y de su tiempo y, por tanto, la que merece la pena contar, no las anécdotas más o menos graciosas o tremendas de una existencia. Con Vives, a pesar de él mismo, nos estábamos cambiando de casa, nos vamos a vivir a la que hasta ahora ha sido nuestra residencia intelectual: “Descartes y los caballeros del espíritu”. Por eso a Ortega le interesa que quede bien claro qué supone para una cultura estar en crisis de sus creencias, pues su propia época está empezando una nueva mudanza, ya no somos modernos, pero debemos seguir el viaje, no hay más remedio que pensar de nuevo la razón, no ya como razón pura moderna, sino como razón vital, histórica y narrativa.

Ortega utiliza también esta dimensión del método narrativo de la razón histórica para adentrarse en el terreno del arte haciendo la biografía de dos grandes pintores: Velázquez y Goya. Ortega

⁴²³ ORTEGA, J., *Juan Luis Vives y su mundo* en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 464.

reconoce que es una audacia, una temeridad adentrarse en un terreno en el que no se considera experto, la historia del arte. Describe su actitud como la temeridad con la que “el muchacho de la blusa”⁴²⁴ se lanza como espontáneo en las corridas de toros. Además de la perspectiva desde la que nos muestra a estos pintores, nos interesa sobre todo las nuevas claves sobre cómo hacer una biografía que encontramos en ambos estudios.

Comenzamos haciendo referencia a la vida de Velázquez y para ello debemos tener muy claro que desde la razón narrativa no se trata de recopilar una serie de hechos biográficos y ordenarlos sucesivamente, sino de entender el argumento de esa vida. Se trata, por tanto, de una visión dramática y argumental del tiempo vital de la persona biografiada. Ortega profundiza en los conceptos claves de la razón vital-histórico-narrativa que ya están sistemáticamente integrados en su filosofía madura. La categoría de posibilidad continúa siendo el eje fundamental en torno al cual se constituye la teoría de la biografía, en coherencia con la categoría vital de la posibilidad como a priori de la razón vital. Esta categoría vital toma forma cuando la analizamos desde los conceptos de circunstancia y vocación. Ya hemos señalado que, cuando la razón vital se aplica a asuntos humanos concretos, se resuelve en razón histórica y, además, si nos referimos a la vida de una persona particular, la razón despliega su función narrativa.

Para analizar la biografía de Velázquez, debemos situarnos en el Madrid de entonces, cómo era la corte de Felipe IV, qué otros países conoció y quiénes le acompañaron durante su vida; cuál fue en definitiva su circunstancia. Pero, la circunstancia sola no decide, pues no es más que un repertorio de facilidades o dificultades a las que se enfrenta una vida. Lo que nos define es nuestra vocación, la ilusión de nuestro verdadero yo que se proyecta sobre esa circunstancia e intenta hacerla dócil a nuestras pretensiones. Así, pues, la pregunta que nos tenemos que plantear es cuál fue la vocación real de Velázquez y si realmente pudo llevarla a cabo en la circunstancia que le tocó vivir. En definitiva se trata de averiguar si su tiempo histórico le permitió vivir su propio tiempo, si consiguió la rima entre su proyecto y su realidad, entre su futuro anhelado y el presente que vivió.

Para comprobarlo hay que saber qué hechos fueron realmente importantes en la vida de una persona, es decir, aquellos que, si no hubieran sucedido, nos obligarían a imaginar una vida completamente distinta para esa persona. Y en el caso de Velázquez el hecho que configura su existencia es que solo con veinticuatro años es nombrado pintor del rey, comienza su vida de palatino. Ante un pintor de la talla de Velázquez, Ortega se pregunta si su vocación real era serlo, porque en realidad pintaba muy poco, solo para el rey y su familia; pintaba rápido pero tardaba mucho en entregar sus trabajos, porque no los terminaba o se le olvidaba. Incluso Ortega lo define como un “multimillonario de tiempo”⁴²⁵, pintaba tan rápido y tan bien que se permitió el lujo de perder el

⁴²⁴ ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 890.

⁴²⁵ ORTEGA, J., *Obras completas VIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 462.

tiempo todo lo que quiso, porque en realidad no tenía vocación de pintor, lo que realmente quería era vivir en la corte, y lo consiguió, realizó su verdadera vocación, ajustando sus proyectos a su realidad, a su circunstancia vivida.

Para comprobar hasta qué punto la vida es posibilidad, Ortega introduce junto a esta relación ejecutiva entre la circunstancia y la vocación otro elemento a tener en cuenta cuando narramos la vida de otra persona: el azar, en qué medida interviene o determina una biografía. Se trata de un elemento de la circunstancia que nos encontramos de pronto en el camino y que tiene la fuerza de poder cambiar la figura de una vida. En el caso de la vida de Velázquez, el que Felipe III muriera tan pronto, el que hubiera un cambio de rey, hechos ajenos a su voluntad e intervención, propició que fuera nombrado pintor del rey y que consiguiera cumplir con su vocación, servir al rey. Velázquez tiene, por tanto, una vida fácil, coinciden su vocación, lo que él tenía que ser en el futuro, con la que fue su realidad presente y pudo incorporar sin conflictos su pasado. El azar nos pone así de relieve el auténtico sentido de la vida como posibilidad, pues sin la muerte temprana de Felipe III, hubiera vivido otro Velázquez que Ortega imagina viviendo en posadas y conventos, casi sin dinero y pintando lo que le encargaran. En una biografía, por tanto, es tan importante la vida real del biografiado como la posible:

“No entendemos bien la vida efectiva del prójimo si no la vemos contrastando con la línea de otra vida suya posible, la que se obtiene restando la intervención deformadora del azar. Pertenece a la extraña condición humana que toda vida posible podía haber sido distinta de la que fue. Un puro azar decidió que Velázquez viviese toda su vida dentro de un fanal.”⁴²⁶

Sin abandonar el mundo del arte y en esta línea de la razón narrativa, Ortega nos adentra en la vida de otro de los grandes pintores españoles, Goya. La aplicación del método biográfico exige imaginar al hombre Goya en sus posibilidades vitales y en las imposibilidades que conformaron su tiempo y exponer argumentalmente la tensión entre la vocación y la circunstancia. La circunstancia histórica determina una obra de arte, pues el tiempo histórico, en este caso, el Madrid del siglo XVIII, en cierto modo, elige unos temas y excluye otros. Según Ortega, Goya empieza a mostrar su auténtica vocación en los cartones. Si en Velázquez vimos que su vocación realmente no era ser pintor, en el caso de Goya, coinciden plenamente la vocación con la profesión de pintor; Goya tenía que ser irremediamente pintor. La ecuación vital de Goya con su tiempo vital, su pasado resumido en un presente que se adelanta con seguridad hacia el futuro tiene un resultado que casi logra la exactitud del álgebra. La dimensión futuriza de la vida humana la encuentra plenamente reflejada Ortega en Goya. Desde que en febrero de 1775 entró por la Puerta de Alcalá, aquel yo presente de Goya ya era un futuro, un proyecto de vida, en cierto modo ya vivía en el pintor que iba a ser, por eso es un gran

⁴²⁶ ORTEGA, J., *Obras completas VIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 473.

innovador:

“Goya, al vivir por anticipado el futuro de sí mismo, y en eso consiste para todos los humanos vivir, ve con una evidencia incontrastable que esa su obra futura es superior a todo lo que hacen los demás.”⁴²⁷

Terminamos nuestro análisis de las biografías haciendo referencia a las palabras que Ortega dedica al bicentenario de Goethe en las conferencias que pronuncia en Aspen (Colorado, Estados Unidos, en julio de 1949), en Hamburgo el 23 de agosto de 1949 y en la librería Buchholz, de Madrid, el 24 de noviembre de 1949. Es un momento de reconocimiento internacional para Ortega en el que empieza a romper el silencio de intelectual que había mantenido ante el espectáculo de las guerras, silencio compartido por otros auténticos intelectuales, lo que ha supuesto una falta de claridad sobre la circunstancia histórica⁴²⁸. De ahí que Ortega vea necesario ir, poco a poco, encendiendo las luces otra vez, iniciar una tarea de salvación y construir el futuro, aunque sea empezando tan solo por sugerencias.

La primera cuestión que debemos plantearnos es por qué nos interesa Goethe dos siglos después. La razón es que Goethe es nuestro pretérito, algo que nos ha pasado a los europeos. Goethe es el primero que adopta, ante la cultura, la idea de que la vida de cada persona es una irremediable e irrenunciable empresa. La situación actual de la cultura europea exige un ajuste de cuentas con lo que hasta ahora ha sido el concepto de cultura. La fe en Dios fue sustituida por la creencia en la cultura, convertida en el nuevo Dios. Esta es la creencia en la que está instalado Goethe, pero casi sin saberlo, está iniciando algo nuevo:

“Goethe vivió sumergido en un ambiente dominado por esa creencia y es patente que no pocas de sus palabras y no pocos de sus actos aparecen inspirados por ella. Téngase siempre en cuenta cuando se habla de Goethe que era un ser bifronte: con una de sus caras viene del pasado y lo acepta, con la otra, ensaya y vislumbra el porvenir. Por un lado, Goethe no es sino la culminación de cuatro siglos de humanismo, por otra parte es la superación de las viejas Humanidades y el punto de partida para una nueva visión de lo humano.”⁴²⁹

Goethe representa de esta manera el significado del tiempo histórico, cargado de creencias heredadas pero con semillas de futuro a su vez, y la explicación de los cambios en la historia. Así, Goethe es la culminación de la “idolatría de la cultura”, de su “totalitarismo” porque, asumiéndola, se

⁴²⁷ ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Taurus, 2009, pág. 820.

⁴²⁸ Ortega cuenta que en Hamburgo y Berlín, los días en que pronunció las respectivas conferencias sobre Goethe “las multitudes que no habían logrado tarjetas de entrada, no obstante haberse repartido varios miles, han asaltado los edificios universitarios, roto sus puertas, causado víctimas, cosas que los periódicos alemanes refieren y comentan largamente estos días, pero que los periódicos españoles han silenciado cuidadosamente como otras de estilo diferente, pero no menos intensas, que me han acontecido en Norteamérica.” ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 611.

⁴²⁹ ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 560.

rebela contra ella. Divinizar la cultura supone negar el cambio, excluir de ella el carácter móvil y temporal. Por eso, Goethe pide una nueva interpretación en la que la vida, con su peligro y sus cambios sea el centro; es decir, que sea ahora la cultura la que tiene que justificarse ante la vida, y no al revés. Y esta es la actualidad que Ortega encuentra en Goethe, su vitalidad que aun siendo pasada sigue teniendo posibilidades futuras, pues la propuesta de Ortega es una cultura para la vida, no al revés.

Cuando en 1949 Ortega plantea estas reflexiones, la cultura europea se está desvaneciendo, nuestra casa se derrumba, pero, lejos de ser una catástrofe absoluta, es el pretexto para hacernos una nueva. Los acontecimientos históricos que ha vivido Europa, han puesto de relieve este derrumbe. Ante esta situación, recordemos la metáfora orteguiana del naufrago como la de alguien que se está hundiendo pero saca la mano para agarrarse a algo o para que lo vean y lo rescaten. Ortega considera que si una cultura naufraga es porque sus posibilidades se han agotado, ya no ofrece la seguridad que se le exige. Pero no podemos vivir de un pasado ya muerto ni sostenernos en la duda, por eso hay que crear algo nuevo, se impone el futuro sin remedio. En este punto es donde Goethe gana vitalidad:

“ Y aquí tienen ustedes la gran tarea goethiana en que, a mi juicio, comienza a entrar Europa: la construcción de una civilización que parta expresa y formalmente de las negatividades humanas, de sus inexorables limitaciones y en ellas se apoye para existir con plenitud. Los pueblos europeos han ensayado ya toda la baraja de las ilusiones. Ahora se trata de la última ilusión: la ilusión de vivir sin ilusiones, de sentir delicia al contemplar las cosas en su desnuda realidad, de ajustar nuestras ideas a ésta, a sus entrantes y salientes, y, como buenos navegantes, de “ceñirnos al viento.”⁴³⁰

Goethe nos pone, por tanto, ante una cultura de resignación. Ortega nos advierte que no veamos esta actitud en su sentido negativo de renuncia, sino de aceptación. Debemos aceptar la imperfección, los límites, los naufragios, las crisis, en definitiva la finitud constitutiva de la vida humana y de su creación principal, la cultura. La desilusión ante la modernidad, ante su pilar fundamental, la idea de progreso, nos pone en el camino de nuevas ilusiones, de otro futuro posible que acepte nuestra inesencial esencia. Esta conciencia del fracaso de la modernidad sitúa a Ortega en la línea, en cierto modo, de una posmodernidad. Entendemos, siguiendo la definición de Lyotard, la posmodernidad como la decadencia de los metarrelatos que han legitimado la modernidad europea. La idea guía de la época moderna ha sido la de progreso, un progreso hacia lo mejor que se iba a cumplir para todos los hombres. Según Antonio Campillo⁴³¹, podemos dividir el pensamiento moderno en dos tiempos: el

⁴³⁰ ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 568.

⁴³¹ CAMPILLO, A., *Adiós al progreso. Una meditación de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1985

primero, que abarca del Renacimiento a la Ilustración asentado en la tesis del sujeto como fundamento del conocimiento y de la acción, y el segundo tiempo que comienza en el Romanticismo y llega hasta la crisis del marxismo, articulado en la tesis de la Historia. La idea del progreso articulaba la tesis del sujeto y la de la Historia, la universalidad y la relatividad. La posmodernidad es la quiebra de esta idea de progreso, y, por tanto, se impone la idea de la variación como nuevo vínculo entre sujeto e Historia. Y lo único verdaderamente certero que nos queda, más allá de la Modernidad y del progreso ,es el tiempo:

“Nos hemos quedado, pues, a solas con el tiempo, pero las ideas de variación y de ambigüedad nos impiden pensar en un dominio completo y definitivo del mismo.”⁴³²

Ortega reconoce que su generación todavía ha sido educada en la idea de progreso, pilar de la modernidad, en la que el futuro ofrecía “vía libre”⁴³³ a la Humanidad. En este sentido, el progreso, más que una idea, ha sido una creencia en la que los europeos han encontrado un terreno firme sobre el que avanzar, pero, que paradójicamente, ha impedido ese camino hacia lo mejor buscado. Por eso, aun llevándola como creencia propia de su época, ya es una herencia que empieza a ser dudosa y Ortega la cuestiona, empieza a plantearla ahora ya como idea, pues como creencia ya no cumple el papel de ofrecer seguridad:

“Con la creencia en el progreso alojada aún en los penetrales de mi alma, mi pensamiento veía y preveía su falsedad, y a la concepción de la vida humana como progreso, oponía ya una interpretación dramática de la existencia humana muy distinta, por otra parte del existencialismo que ahora se compra en cajetillas. Porque si yo veo nuestra vida como un permanente drama es porque considero como el factor decisivo de ella algo trascendental que la domina, la zarandea y apuñala. Este algo trascendente es... el puro Azar”⁴³⁴

Como señalábamos en páginas anteriores, ya no somos modernos, estamos ante una nueva interpretación de la realidad en la que la dimensión temporal e histórica de la vida pide una nueva forma de razón de la que surja una cultura de la limitación. Este diagnóstico de Ortega sobre la crisis de la modernidad y la necesidad de superarla le sitúa, por tanto, en una forma anticipatoria de posmodernidad. Esta desconfianza en la seguridad en el progreso le lleva a Ortega a plantear una nueva perspectiva desde el punto de vista cultural, porque es necesario superar las crisis, hay que encontrar nuevas formas que acaben convirtiéndose en creencias colectivas. Javier San Martín lo explica de la siguiente manera:

“ No es una posmodernidad que haga tabla rasa de los logros de la modernidad;

⁴³² CAMPILLO, A., *Adiós al progreso. Una meditación de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1985, pág. 115.

⁴³³ ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 606.

⁴³⁴ *Ibidem*, pág. 607.

ni la ciencia ni la cultura pueden ser abolidas, sólo deben ser puestas al servicio del hombre; pero no al servicio de un hombre abstracto, sino al servicio del hombre en su realidad concreta, individual e intransferible.”⁴³⁵

No podemos renunciar a nuestra herencia, no debemos olvidarnos del gran avance que ha supuesto la Modernidad, pero hay que cambiar el rumbo. Las circunstancias presentes han puesto de manifiesto que la razón moderna no ha sido liberadora y que no ha llegado el progreso para toda la Humanidad. Por eso, desde la razón histórica, sería más sensato planificar reformas concretas en cada circunstancia, aceptar el perspectivismo de la verdad y de las creaciones culturales. La biografía de Goethe es así, en cierto modo, la de los europeos de los dos últimos siglos porque nos ha puesto en la pista de que frente a la ilusión ilimitada de la fe moderna, debemos ajustar la vida a la limitación que le constituye.

Pero hay otra posible biografía de Goethe, quién fue realmente como hombre, mirado, en la medida de lo posible, desde dentro para averiguar si realmente fue quien tenía que ser. Ortega nos plantea la diferencia que existe entre quien mostramos ser y quien realmente somos, distancia que el biógrafo tiene que tener en cuenta:

“Todos, más o menos, llevamos esta doble existencia: la legendaria en la mente de los demás y la auténtica en el secreto de nuestra viviente soledad.”⁴³⁶

Partiendo y asumiendo esta limitación, vamos a adentrarnos en la vida de Goethe y, desde ella, en el sentido que finalmente tiene el tiempo vital, ahora ya plenamente convertido en tiempo narrativo y dramático. Como hemos visto anteriormente, la lección vital de Goethe es enseñarnos a no hacernos ilusiones, a ilusionarnos racionalmente, pero sabiendo que algo tan irracional como el azar puede intervenir. Por eso, nuestra vida que es siempre un futuro por hacer, es continuamente problema, asunción del límite propio, de la inseguridad. Esta primacía e inseguridad es lo que hace que siempre estemos pensando en el porvenir, no podemos dejar de replantearlo, de imaginarlo, de corregirlo incluso antes de que haya pasado:

“Y como para el hombre, según acabo de decir, vivir es originariamente vivir, o estar en el porvenir, la raíz de la existencia humana es la conciencia de inseguridad. Por eso me parece tan bello el lema de aquel caballero borgoñón del siglo XV que dice: *Rien en m'est sur que la choise incertaine*, bella palabra de guerrero que se siente feliz en el puro azar de la batalla. Constantemente estamos proyectados sobre el futuro, atentos a él, en alerta y espera de lo que pueda venir. Somos, pues, porvenir y, sin embargo, no lo tenemos. Porvenir, futuro es

⁴³⁵ SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1994, pág. 284.

⁴³⁶ ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 585.

precisamente lo que no está en nuestra mano.”⁴³⁷

El carácter futurista de la vida humana queda plenamente mostrado en estas líneas: nuestra vida consiste en estar en el futuro. Una de nuestras máximas pertenencias, la posibilidad de tener futuro, es la representación superior de la inseguridad. El ser constitutivamente temporales, históricos, nos hace tener que estar decidiendo nuestra vida en cada momento, pero no siempre coincide nuestra decisión con la realidad. Y es que el futuro a veces no es obediente a nuestra voluntad; el porvenir nos asusta porque realmente nunca sabemos lo que va a pasar, de ahí que nos pasemos la vida haciendo planes, incluso tenemos planes de reserva por si no fallan los que realmente pretendemos en el futuro. El tiempo vital es así tiempo dramático, con un argumento que no es el mismo desde que empezamos a escribirlo, esto es, a vivir, sino que es continua rectificación hacia el futuro:

“Esta indocilidad del porvenir, esta insumisión a nuestra voluntad, esta dolorida conciencia de que lo mismo puede pasarnos mañana una cosa que otra nos la presentamos bajo la fisonomía de un poder misterioso sin figura ni personalidad, inexorable y despectivo que llamamos Azar”⁴³⁸

Hacer tiempo es, por tanto, nuestra ocupación vital fundamental. Somos primeramente lo que no somos, futuro incierto. Si fuéramos solo naturaleza, estaría claro cuál va a ser nuestro futuro, pero somos libertad, historia y tiempo. Pero una libertad en la fatalidad que a veces choca con unas circunstancias determinadas que impiden realizar nuestro proyecto y otras veces la fatalidad se nos presenta en forma de sorpresa, de azar. Es decir, en el futuro, por más que lo planeemos racionalmente, por más que nos imaginemos ya instalados en él, puede aparecer lo que menos habíamos imaginado. Esto es lo que realmente nos preocupa, la dolorosa inseguridad de la que no podemos escapar, el “quién sabe” que acompaña implacable a nuestra vida futura.⁴³⁹ El azar viene a demostrarnos que en cierta medida no somos dueños de nuestra vida, que el futuro es solo el tiempo por conquistar, pero que se caracteriza por su indocilidad. Ante esta inseguridad constitutiva del tiempo futuro, contamos con dos posibilidades: una de ellas racional, que consiste en buscar en el pasado los medios para asegurarnos en cierta manera el futuro, ya sea en forma de repetición o de evitación; Y la otra, tan irracional como el azar, la esperanza, el ojalá que el futuro sea como deseamos. Estas dos potencias de la vida, que intervienen en la misma medida, son las que destacó Goethe y que Ortega considera como su lección fundamental pues ya anticipan la razón histórica, narrativa y ahora también dramática y permite superar el concepto anterior de razón; Goethe es ya,

⁴³⁷ ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 587.

⁴³⁸ ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 588.

⁴³⁹ En este aspecto, Ortega reclama nuevamente su prioridad frente a Heidegger: “El porvenir nos ocupa porque nos preocupa. Heidegger ha llamado a esto *Sorge*, pero yo lo llamaba desde muchos años antes- está publicado desde 1914-”Preocupación”. ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 588.

por tanto, nuestro futuro:

“Así Goethe anticipa lo que luego hemos descubierto: a saber, que el hombre no tiene naturaleza; en lugar de ello tiene historia. Esto, no su filosofía de la naturaleza, es lo que convierte a Goethe en un contemporáneo nuestro. A la vez esto es lo que nos separa definitivamente y de un modo radical de todo el pensar antiguo y, por tanto, del humanismo. La proa de nuestra mente hiende así *mares nunca d'antes navegados* como canta el portugués Camoens en sus *Lusíadas*. A la razón universal o Providencia de los estoicos y a su esquemática nieta la *razón pura* de Kant sucede en nosotros la razón viviente y dramática.”⁴⁴⁰

La superación de la razón pura por la razón histórica ya la hemos analizado extensamente en páginas anteriores. Ahora nos interesa señalar que cuando la razón finalmente pierde la seguridad moderna se hace una nueva razón dramática, que tiene que inventar su propio argumento, porque no hay nada que nos sea dado definitivamente. Por eso es una razón temporal, cuyo tiempo primero es el futuro, lo por hacer. Este futuro, tanto el personal como el colectivo, debe ser continuamente decidido y redecidido, pero ahora ya sabiendo que no hay nada más inseguro; ya no somos modernos y sabemos, tenemos que admitirlo, que tal vez no consistimos en un progreso hacia lo mejor, sino que somos más bien náufragos intentando siempre salir a flote desde la inseguridad de las dudas. Paradójicamente, aunque Ortega encuentra en Goethe el germen de esta desconfianza en el porvenir, su época es la que más felizmente está instalada en la fe en el progreso. Por tanto Goethe es nuestro pasado, pero es a la vez contemporáneo nuestro:

“Nuestro porvenir es problemático en superlativo. No cabe, pues, diferencia mayor en la situación vital que la existente entre Goethe y nosotros. Y, como, según he dicho, descubrimos el pasado al chocar nosotros con el porvenir, hay una correlación entre ambos y a un modo de sentir el futuro, corresponde un cierto modo de sentir el pretérito. El pasado, incluyendo en él el presente, es el arma única que tenemos para dar batalla al porvenir. Por eso deberíamos preguntarnos: ¿Cómo se presenta el pasado a hombres cuyo porvenir es el más problemático que la especie humana ha encontrado ante sí? ¿Qué es para nosotros el pasado.”⁴⁴¹

La necesidad de proyectar el futuro nos sitúa, por tanto, ante la comprensión del pasado. Como podemos apreciar, la pregunta por el tiempo no deja de ser una constante en el pensamiento de Ortega, presente desde el principio y claramente articulada en su filosofía madura. Somos tiempo, tenemos tiempo, pero ¿qué hacemos con él? Porque irremediablemente siempre tenemos que estar haciendo

⁴⁴⁰ ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 589.

⁴⁴¹ *Ibidem*, pág. 593.

algo, creando futuro. La última conferencia sobre Goethe a la que nos vamos a referir, en la librería Buchholz, de Madrid, el 24 de noviembre de 1949, nos pone de manifiesto hasta qué punto hay una filosofía del tiempo en la obra de Ortega, pues nos va a ofrecer incluso una fórmula precisa para entender nuestro tiempo.

El gran privilegio de los seres humanos, tener futuro, poder elegir el argumento de nuestra vida, es, sin embargo, nuestro mayor problema, nuestra mayor dificultad, pues se trata de vivir primeramente en lo que todavía no somos, en lo que ni siquiera sabemos cómo será. Necesitamos, además de ilusión y esperanza, cierta aclaración, entender el futuro, porque, si no, no podríamos proyectarlo. Y aquí es donde entra en juego el pasado, que sigue en nosotros en forma de recuerdo. Un recuerdo que no es una mera reproducción literal de hechos pasados, sino que entendemos el pasado en función del futuro proyectado. Es decir, seleccionamos del pasado las posibilidades a las que nos invita el futuro, las que no nos sirven para nuestros proyectos, prácticamente ni las tenemos en cuenta, pues lo primero, lo que de verdad nos importa es el futuro. El pasado y el presente son nuestro terreno ya ganado, coincida o no con lo que quisimos ser, pero el futuro es siempre la batalla por ganar y las armas con las que contamos son precisamente ese pasado y presente, lo único que realmente tenemos a mano. Ortega nos muestra esta correlación entre los tres tiempos vitales en forma de ecuación matemática:

“Se da, pues, la sorprendente paradoja de que la figura que el pasado nos presenta es la que en su enorme masa recorta la figura con que el futuro nos aparece, o dicho en términos matemáticos, que nuestro pretérito es función de nuestro futuro como tal futuro, por tanto, como lo que aún no es, sino que consiste en pura urdimbre de amenazas, temores y esperanzas. Cada vida humana es una ecuación cuyos términos son porvenir y pasado. Por eso para entender de verdad a un hombre hay que ponerlo en ecuación, es decir, precisarnos cuál es su actitud ante el futuro y el pasado. $Y = \text{pasado, función de } X = \text{futuro.}$ ”⁴⁴²

La razón vital, histórica, narrativa y dramática, ha encontrado finalmente la metafórica forma de una ecuación con la que definir el tiempo, una fórmula en la que el pasado, paradójicamente, está en función del futuro; es decir, el pasado y el presente solo tienen sentido en el futuro, nuestro primer tiempo. El tiempo vital, histórico, narrativo y dramático es el futuro, el porvenir que tenemos que crear desde el momento en que nos damos cuenta de que estamos viviendo y tenemos que hacer nuestra vida creando pasado, presente y futuro, ya sea de manera personal o colectiva.

Este recorrido por las metáforas del tiempo en la filosofía de Ortega nos ha puesto de relieve que la gran tarea de la vida como quehacer es darle sentido al tiempo, crearlo, vivirlo y narrarlo.

⁴⁴² ORTEGA, J., *Obras completas IX*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 606.

4.- CONCLUSIONES

El resultado al que hemos llegado a lo largo de esta investigación es que hay una filosofía del tiempo en la obra de Ortega y Gasset, un concepto de la temporalidad que es la base de la razón vital y que permite tanto el desarrollo de ésta en razón histórica y narrativa como la superación del Idealismo. Así, este trabajo ha consistido en una lectura posible de los textos orteguianos, ahondando en un tema, el tiempo que aparece desde los primeros escritos y, como señalábamos en la introducción, Ortega consideró el problema del tiempo un tema previsto, una reflexión pendiente, que, si bien no la llegó a exponer de manera sistemática, sí está presente desde un principio en su obra. Partiendo de esa pretensión, la hemos adoptado como una invitación a pensar la filosofía orteguiana desde la temporalidad.

Para ello, la lectura y selección de los textos orteguianos con el objetivo de documentar textualmente nuestra hipótesis de trabajo nos ha permitido reorganizar los pilares básicos de la filosofía de Ortega desde la perspectiva del tiempo, una perspectiva en la que considerábamos necesario profundizar. Una vez probada la presencia del tema del tiempo en la mayoría de las obras de Ortega nos habíamos planteado cuál sería el significado de la temporalidad tanto desde la razón vital como desde la razón histórica y narrativa, analizando el sentido del pasado, el presente y el futuro, llegando a una concepción claramente futurista. Esto nos ha posibilitado, a su vez, integrar el tema de la temporalidad en los principales presupuestos de la filosofía orteguiana y llegar a la que consideramos la aportación principal de esta tesis: el carácter esencialmente temporal de la vida humana exige que la razón sea vital, para poder entender esta realidad radical que es nuestra vida. Cuando esta razón vital se resuelve finalmente en razón histórico-narrativa debe tener así mismo como uno de sus pilares básicos una clara concepción del tiempo.

La respuesta a esta pregunta sobre la temporalidad se ha planteado a través de una serie de metáforas que nos muestra las diferentes figuras del tiempo y a este enfoque metafórico ha permitido respetar la forma literaria de exposición y el sentido de la filosofía de Ortega con un lenguaje no meramente descriptivo sino que refleja la complejidad de la vida, sobre todo cuando intentamos aprehender esa condena y esa libertad a la que nos somete el tiempo mientras estamos viviendo. Fueron elegidas aquellas metáforas que transportaban el sentido creativo del tiempo y las relaciones entre el futuro y el pasado y el presente. Contamos además con el convencimiento de Ortega de que la metáfora es un verdadero procedimiento intelectual, un método genuinamente filosófico que renueva e incrementa el sentido de cada realidad a la que nos enfrentamos

reflexivamente y que, en este caso concreto, nos ha permitido iluminar el problema de la temporalidad.

Junto con la perspectiva metafórica, hemos tenido en cuenta otra de las bases del pensamiento orteguiano, la circunstancialidad, y así hemos entendido también a Ortega en su circunstancia, en el tiempo histórico que le tocó vivir, un tiempo que fue entendido por Ortega como una posibilidad de rescatar a España del naufragio al que había llegado, ofreciendo el aire fresco de la europeización como proyecto e imponiéndose a sí mismo un imperativo de claridad, que le permitiera salvar el presente y ofrecer una proyecto sugestivo, seriamente planteado desde la reflexión.

. Pero Ortega se encuentra no solo en una circunstancia social y política determinada sino también en una circunstancia cultural y filosófica muy concreta. Por un lado, haciendo un ejercicio de razón histórica, se siente heredero de toda una tradición literaria y filosófica que está presente en su obra. Por otro lado, sus estancias en Alemania le ponen en contacto con el que fue el presente filosófico más importante del momento y con todo este bagaje propone una nueva filosofía para el futuro que tuvo su reflejo en la Escuela de Madrid. Para mostrar esta circunstancialidad del pensamiento orteguiano hemos puesto a dialogar a Ortega con otros pensadores, invitando en nuestra reflexión a Platón, Aristóteles, San Agustín, Husserl, Heidegger, a literatos como Cervantes, Azorín, Baroja, Machado, Unamuno, o a pintores como Velázquez y Goya; todos ellos desde la perspectiva del tiempo y sus metáforas.

La filosofía de Ortega fue una tarea de superación tanto del realismo filosófico que dominó la filosofía Antigua y su prolongación medieval, como del idealismo que comienza en Descartes y culmina en la Fenomenología de Husserl. Pero superar una tesis filosófica no significa eliminarla o abandonarla sino asumirla para ir más allá, para avanzar. Y, en este sentido, Ortega, asumiendo toda la tradición filosófica de la que es heredero, propone una nueva forma de entender la razón que pueda dar cuenta del nuevo concepto de realidad: la vida, la de cada uno de nosotros, lo que hacemos y lo que nos pasa, convertida en la realidad radical en la que están radicadas todas las demás realidades. Sobre esta nueva forma de realidad radical es necesario dar razón, pero los rígidos esquemas de la razón pura, válidos en el mundo científico, no son adecuados para explicar esta realidad cambiante e inesencial que es la vida. Por ello es necesario, nos propone Ortega, una razón vital. Y así, a través del análisis de las categorías fundamentales de la vida, desde esta nueva forma de razón, hemos llegado a la primera caracterización del tiempo en la filosofía de Ortega.

La categoría principal que permite comprender el significado del tiempo en la filosofía de Ortega es la de posibilidad. Porque la vida es siempre posibilidad en la circunstancia, libertad en la fatalidad y fatalidad en la libertad, que hace que la circunstancia se convierta en el ámbito de lo proyectable. Desde esta concepción de la vida como posibilidad entendemos el vivir como una empresa, un quehacer, en definitiva una tarea constante que hace del tiempo una condición previa

para poder realizar nuestros proyectos. La inseguridad inherente al futuro nos obliga a pensar siempre en cuál será el argumento de nuestra vida, a reinventarlo, a asumir el pasado para salvar el presente y poder elegir bien, pues tenemos los días contados. Nos encontramos así con la primera aproximación a la concepción de la temporalidad: el tiempo vital, no el que miden los relojes, es una realidad vivida, es decir, un tiempo vivido en el argumento que es la vida de cada uno de nosotros.

Si la vida es constantemente decidir y elegir, esto implica que la vida es esencialmente temporal, pues decidir lo que vamos a ser implica estar siempre instalados en el futuro. El futuro es el tiempo de lo posible, la condición de posibilidad de la vida auténtica, la única garantía de la empresa heroica que es vivir. Esta primacía del futuro nos lleva a una afirmación ulterior: el concepto orteguiano de la vida se basa en la dimensión temporal del ser humano pues el futuro imaginado es el que le da sentido al presente y al pasado vivido. La vida es, por tanto, futurición, ya que al estar siempre decidiendo, lo primero es el futuro y el pasado y el presente se descubren en relación a él.

Se puede ya establecer que el tiempo, para Ortega, es una realidad vital, que tiene sus raíces en la vida. Este tiempo vital tiene una consistencia paradójica, ya que se deriva de dos paradojas vitales. La primera es que nuestra vida es lo que aún no es, es decir, somos lo que decidamos ser en un futuro que todavía no es, pero sin el cual el presente que ya es y el pasado que fue carecen de sentido en nuestra vida. Así encontramos una precisa definición de la vida en términos temporales: la vida es encontrarnos con el futuro. Y la segunda paradoja consiste en que en una descripción lineal del tiempo, los hechos se suceden cronológicamente de manera que el pasado y el presente serían anteriores al futuro. Pero, vitalmente, lo primero es el futuro y nuestra razón, al decidir y proyectar, invierte el orden natural del tiempo. El presente es una delgada línea de tiempo que nos permite comprobar si lo proyectado efectivamente se está cumpliendo o debemos reorganizar de nuevo el porvenir. El futuro es así el tiempo de la esperanza, ilusionada, por un lado, pero siempre también razonada, para que se ajuste a lo que queremos y debemos ser. Para esta planificación razonada del futuro contamos con nuestro material más valioso, el pasado, que siempre nos acompaña en nuestra andadura vital, iluminando nuestras decisiones, como la luz de la luna ilumina al viajero nocturno.

El concepto de tiempo vital es, por tanto, una pieza clave de la metafísica de la razón vital. Para ahondar en esta dimensión del tiempo real interior, y en coherencia con los anteriores planteamientos, ha sido preciso analizar cómo en el fondo de la soledad de cada cual vamos forjando la figura de nuestra vida. Pero esta soledad es tan solo un retiro virtual del mundo, pues el yo y su tiempo son siempre con las circunstancias. Y a pesar de esta relación ejecutiva con la realidad, podemos suspender de vez en cuando nuestra relación directa con las cosas y ensimismarnos, con la sorprendente presencia de la vida propia que se nos descubre como algo por

hacer y nos obliga a decidir continuamente.

Este tiempo íntimo del ensimismamiento es un presente interior en el que reorientar la temporalidad personal, haciendo un análisis crítico del pasado y desde el que meditar el futuro realizable. Para mostrar este tiempo interior desde el que preparamos serenamente el porvenir, se ha elegido como primera metáfora la sugerente imagen que Ortega nos propone de un centinela romano que en la soledad de la noche debe mantenerse alerta para vigilar, y en este silencio nocturno poder planear el futuro. El pensamiento es así nuestro guardián que vigila si el porvenir está diseñado o nos advierte de las posibles amenazas que el ensimismamiento puede detectar. La imagen de un centinela romano ilustra perfectamente la seriedad y disciplina a la que debemos someter la reflexión sobre nuestra vida. Es, por tanto, la gran metáfora de la razón vital. Pero el retiro de las circunstancias es solo virtual, tras él volvemos a la actividad con un plan bien diseñado desde la intimidad. Para ilustrar la actividad que la intimidad tiene en el quehacer que es la vida, la segunda metáfora elegida ha sido la figura de un herrero que, en soledad, forja la vida auténtica, haciéndola en cada golpe, renovándola constantemente en el tiempo, hacia el futuro. Crear nuestra vida y orientar la temporalidad hacia un futuro, razonada e ilusionadamente proyectado, se convierte así en una obligación ética porque tenemos los días contados y si queremos realmente vivir nuestra vocación.

El tiempo vital tiene, por tanto, una dimensión ética pero también otra estética. Para entender este imperativo de elegancia con el que debemos vivir, encontramos en Ortega la metáfora de la vida como un género literario, tanto en su versión poética como novelística, como un quehacer estético para dar belleza a nuestra andadura en el tiempo, principalmente en su dimensión de futuro. La vida es una faena poética que se despliega a un doble ritmo, el que imponen las circunstancias y también el del lirismo con el que cada uno de nosotros construimos nuestra propia rima entre ellas y el proyecto personal. La perspectiva ejecutivo-poética de la vida que debe desplegarse en el tiempo con autenticidad nos sitúa una vez más en la dimensión futurista, resaltando el carácter creativo de la vida junto con la necesidad de la fantasía para imaginar el porvenir e instalarnos en él. Y, de la misma manera, también se entiende la vida como género literario en forma de novela, entendida como un argumento en el que se superponen los tiempos del personaje que cada uno de nosotros realiza. En la creación de este argumento, cada capítulo vital adquiere sentido en función de la posibilidad de un futuro que debemos narrar con autenticidad, para darle un buen final. Así, el análisis de la vida como un género literario nos ha acercado a los presupuestos de la razón narrativa que hemos analizado posteriormente ya que la dimensión argumental y, por tanto, temporal de la vida exige narración. De nuevo, este aspecto nos deja profundizar en el concepto de tiempo vital, real e interior, que adquiere tanto una dimensión ética como estética que nos obliga a elegir de la manera más elegante posible nuestro futuro.

Por último, dentro del primer bloque dedicado al tiempo en la razón vital, y desde un análisis de cómo escribimos el capítulo final de la novela de nuestra vida, había que abordar el problema de la finitud inherente a nuestra temporalidad. Para ello, la metáfora elegida ha sido la faena de la razón toreando al toro del tiempo. Esta imagen, conduce a una nueva dimensión del carácter esencialmente temporal de nuestra vida: la posibilidad de eternizarnos. Ésta no consiste en una vana ilusión de permanencia continua en el tiempo sino en “torear” al tiempo de manera que el pasado y el futuro vengan al presente para henchirlo. Recordar y prever son así las formas con las que podemos poseer el tiempo, traerlo a nuestro terreno mientras vivimos; aunque el toro del Tiempo finalmente nos corneará en la última faena.

La finitud de la vida confirma así la necesidad ética antes señalada de elegir bien, de concretar un ideal de vida proyectivo; en definitiva, de pensar el tiempo. De esta manera, solo un tiempo que se sabe finito puede ser vivido con pleno sentido, desde la calma razonada, valiente y artística porque la vida es siempre posibilidad. La muerte acaba con el tiempo vital, pues el cronológico sigue implacable su marcha, es el fin de los recuerdos y los proyectos, por eso morirse no es un hecho vital.

Partiendo de este presupuesto de la asunción reflexiva y proyectiva de la finitud, nos encontramos con otra de las metáforas que caracterizan la vida: el sentido deportivo y festivo de la existencia, como empresa lúdica y deportiva, un imperativo de vitalidad que recoge la idea de la vida como quehacer continuo. En ella queda claramente demostrado el papel prioritario que tiene el futuro en la dimensión temporal, pues el deportista tiene una meta clara que conseguir, está orientado a cumplir su vocación. Y en este análisis de la vida como deporte se encuentra también la categoría de “ser en forma” que nos prepara para afrontar el futuro. Con esta concepción de la vida y la dimensión temporal que lleva implícita, Ortega supera el sentimiento trágico de la vida que dominó la filosofía de Unamuno y su apetito de inmortalidad, integrando la racionalidad en la vida y su limitación temporal. Frente al sentimiento desesperado de Unamuno, Ortega propone que sólo la razón puede, si no entender plenamente, al menos dominar en cierto modo el tiempo.

Este sentido deportivo de la vida nos lleva así mismo a caracterizarla como un festival de posibilidades, entre las que elegimos aquellas en las que nuestra necesidad de felicidad se ve realizada. Para satisfacer esa voluntad incansable de felicidad siempre contamos con el futuro, con el tiempo de lo posible en el que aún no han aparecido el fracaso y las decepciones, los otros ingredientes inevitables de toda vida proyectiva. La futurición es, por tanto, la dimensión temporal que dota de sentido a la empresa que es vivir y convierte a la vida en una aventura heroica en busca de felicidad razonada y razonable. De esta manera, tener las horas de vida contadas, unido a la necesidad activa de ser felices, crea en cada uno de nosotros el tiempo vital.

El análisis de la finitud en la metafísica de la razón vital hace ineludible la confrontación entre

las filosofías de Ortega y Heidegger, dos pensamientos tangentes, enfocándolos desde dos metáforas: La vida como naufragio (Ortega) y la vida como inhospitalidad (Heidegger). La vida tiene a veces también la dimensión trágica de ser un naufragio, pero incluso ahí se impone el sentido de la vida como posibilidad, pues el náufrago es el que todavía no se ha ahogado y saca un brazo para salvarse. Este “bracear” ya es la salvación, metáfora de la razón cuando acude al naufragio de una vida que no ha sabido proyectar bien su futuro. Utilizando el pasado como método y referencia, hay que seguir viviendo, y se impone nuevamente el deseo de futuro, de que la vida empiece otra vez. Debido a nuestro carácter esencialmente temporal, como náufragos supervivientes, convertimos la circunstancia negativa en un mundo de posibilidades. Así frente a la vida como angustia y la inhospitalidad ante el mundo que Heidegger propuso en *Ser y tiempo*, Ortega nos propone la vida como fiesta y deporte y el mundo no solo como intemperie sino básicamente como nuestro hogar.

Al hilo de esta confrontación con el pensamiento de Heidegger, encontramos una de las afirmaciones de Ortega que confirman nuestra tesis: la vida como futurición es el más importante *Leitmotiv* de sus escritos, con lo cual pretende zanjar la cuestión sobre su prioridad con respecto al pensamiento de Heidegger y ofrecernos la confirmación de la importancia del problema de la temporalidad en su obra. Por tanto, el tiempo vital es una de las piezas claves de la metafísica de la razón vital, pues la vida es fundamentalmente posibilidad que, asumiendo el futuro y para salvar el presente, tiene que desplegarse hacia el futuro, el tiempo que da sentido a la empresa que es vivir.

Una vez demostrado este pilar básico del raciovitalismo, hay una segunda investigación sobre el análisis del tiempo en la razón histórico-narrativa a través de una serie de metáforas. Y la tesis principal que se defiende y prueba es que una razón vital que se resuelve finalmente en razón histórico-narrativa debe tener como uno de sus pilares básicos una clara concepción del tiempo. Si en la razón vital Ortega pone de manifiesto que nuestro primer tiempo es el futuro, esta estructura se mantiene en la razón histórica, pues si bien el análisis del pasado cobra especial importancia, el objetivo es entender la circunstancia presente como herencia del pasado por un lado, y, por otro, hay que rescatar de lo que ya fue las posibilidades que aún se podrían actualizar en el futuro. En este sentido, la Historia es fundamentalmente futurición, o dicho de otra manera, el futuro es el verdadero motor de la Historia.

Esta concepción del tiempo hace posible entenderlo en tres sentidos que se coimplican: cuando el tiempo vital se despliega en la historia, se convierte en tiempo histórico y éste a su vez en un tiempo narrativo. Y esta triple dimensión del tiempo da a entender que la razón vital y la razón histórico-narrativa no son dos niveles diferentes de la razón, sino que la razón histórico-narrativa abarca e integra a la razón vital y ello es posible porque ésta es esencialmente temporal.

De esta manera, queda claro que para Ortega la vida, la de cada uno de nosotros individualmente

y la de la colectividad, solo se hace comprensible si contamos una historia, un relato que es inherente a nuestra temporalidad constituyente. Por tanto, nuestra dimensión temporal no es un añadido al hecho de vivir, del que pudiéramos prescindir en algún momento, sino que consistimos en una historia que se va desplegando en el tiempo, un tiempo creado desde la libertad y con un esencial carácter proyectivo.

Así, una de las principales consecuencias consiste en que esta concepción del tiempo vital, histórico y narrativo permite a Ortega la superación del Idealismo, uno de los objetivos fundamentales que se propuso como filósofo: encontrar una forma de razón para el tiempo nuevo. El descubrimiento de la vida como realidad radical, una de cuyas dimensiones principales es la temporalidad, necesita de una nueva forma de razón, la razón vital. Desde el Raciovitalismo quedan integradas en la razón tanto el yo como su circunstancia en un diálogo indisoluble. La razón vital puede así entender la vida y superar los límites de la razón pura. La conclusión a la que llega Ortega es que ya no somos modernos, hemos abandonado la que ha sido nuestra casa durante siglos y ahora la razón vital a su vez, y para que esta superación sea completa, debe desplegarse en razón histórico-narrativa.

Es necesario, por tanto, que la razón sea temporal, porque ya no sabemos lo que va a pasar mañana, y el ser está abierto a toda posibilidad, en definitiva, al futuro. Para entender este desarrollo de la razón vital en razón histórica, Ortega nos propone que el hombre no tiene naturaleza sino historia, un punto de partida metafísico desde el que hemos podido ahondar en el concepto de tiempo histórico y narrativo. Como seres temporales carecemos de una identidad constitutiva y prefijada, somos fundamentalmente lo que vamos a ser, es decir, nuestro futuro. Esta tesis orteguiana se desarrolla a través de la metáfora de los viajeros del ser, que dedican su vida a diseñar itinerarios, con el futuro como destino y el pasado como equipaje. También podemos entender esta metafórica esencia viajera en la forma dinámica y temporal de peregrinos del ser y emigrantes ilusionados con el futuro.

Por tanto, el no tener naturaleza hace que el ser humano pueda crear libremente, desde una circunstancia no elegida, su propio mundo como posibilidad, en definitiva crear su propio tiempo vital; por eso es esencialmente histórico. De esta manera la historicidad de la vida humana, personal y colectiva, y de la propia razón y sus verdades permiten a Ortega la superación final del Idealismo.

Y desde este supuesto básico de la historicidad en la que consistimos como seres temporales, analizamos los conceptos principales de la razón histórica y narrativa para profundizar en el análisis de la temporalidad. La primera realidad que se nos impone como seres históricos es que somos esencialmente herederos, de unas creencias en las que estuvieron los que vivieron antes que nosotros y nos sostienen, de los errores y aciertos del pasado que recibimos en forma de posibilidad. Sería una ingratitud olvidarnos de esa herencia, una falta moral de respeto a lo que hemos sido. Pero

también, olvidarnos de dónde venimos nos haría más complicado entender cómo planeamos el futuro, pues el pasado nos ofrece claves que como seres históricos no podemos despreciar. Esta gratitud hacia el pasado heredado es la conciencia histórica, que hace que el pasado esté siempre a nuestro lado, y nos hace entender que debemos planear razonadamente el futuro, no solo porque nos va en ello nuestra vida, la personal y la colectiva, sino porque es la herencia que a su vez dejaremos.

El tiempo histórico se realiza, por tanto, desde el punto de vista dialéctico de la Historia, conservando el pasado para evitarlo en el futuro. El pasado estrecha el futuro, pues evitamos ser lo que fuimos, y lo va abriendo ya que si ya no podemos ser los que hemos sido, aún hay otras posibilidades. Pasado y futuro se interrelacionan así en forma de la necesidad que tenemos de hacer profecías, de establecer un marco a priori de posibilidad para que el mañana no sea la absoluta incertidumbre, sino que quepa esperar razonablemente que como estructura general se va a cumplir. Por eso el pasado solo puede entenderse plenamente si nos retrotraemos a cuando era una simple profecía. Cuando se cumple el futuro, y es ya pasado, podemos comprenderlo en cuanto fue proyecto. La lógica del pasado está en el momento en que fue posibilidad, esto es, futuro. Este es el significado del historiador que Ortega define como profeta del revés, pues entiende primero el significado del futuro para explicar después el pasado.

Con el estudio de la conciencia histórica, su desarrollo dialéctico y la posibilidad de profecía se establece la relación entre el pasado y el futuro desde la razón histórica, una relación que queda totalmente imbricada en el concepto de las generaciones, base de la razón histórica orteguiana. Este análisis consigue no solo profundizar en la razón histórica, sino también situar a Ortega en su propia generación y analizar el papel decisivo que tuvo en ella, pues Ortega siempre tuvo clara su vocación de salvar el presente.

Para mostrar el sentido de las generaciones en la historia valen dos metáforas: las caravanas del tiempo y las torres de los circos. Una generación es un marco histórico de identidad. Ortega nos muestra metafóricamente a las generaciones como caravanas en las que las personas que pertenecen a una misma generación comparten una sensibilidad vital, una forma de estar radicados en el tiempo, que hace que la pertenencia a una generación sea, por una lado, una prisión ya que no podemos escapar de ella, y, por otro, una satisfacción que nos hace ser fieles a ella. Las otras generaciones, van también en su propia caravana, cada una con su identidad constitutiva. La coexistencia de los tiempos vitales y su sucesión explicaría los cambios históricos. Con esta caracterización de las generaciones como caravanas del tiempo, se llega a un nuevo significado del tiempo derivado de la coexistencia de generaciones: el tiempo histórico. Este tiempo no consiste solamente en fechar los acontecimientos que se van sucediendo, sino que tiene un sentido vital de coexistencia de generaciones, de manera que la generación a la que pertenecemos es nuestro mundo histórico. Este tiempo histórico, al igual que el vital, es irreversible, de ahí que cada generación

tenga la misión histórica de proyectar colectivamente el futuro histórico. De nuevo, ahora desde el punto de vista del papel histórico de las generaciones se impone el futuro como el tiempo histórico por excelencia. Pero el proyecto razonado del futuro tiene que contar con el pasado y para mostrar esta relación hay que recurrir a otra metáfora en la que Ortega nos muestra la relación entre las generaciones como las torres que forman los acróbatas en los circos, unos sobre los hombros de otros. Así avanza la Historia, cada generación recibe la herencia de las generaciones anteriores en forma de hombro firme en el que apoyarse y desde ahí crear un proyecto sugestivo de vida en común. Una vez que una generación ha cumplido su misión histórica, servirá de base para que otra nueva pueda seguir avanzando. Cada generación posee unos caracteres propios que le vienen dados por su momento histórico y por la función que tiene que cumplir en la sociedad. La niñez y la primera juventud son, desde el punto de vista histórico pasivas, pues la verdadera intervención en la Historia tiene lugar de los treinta a los sesenta años, no de manera individual, sino en forma de generación. Así, en la etapa de gestación, de los treinta a los cuarenta y cinco, una generación va formando su marco de identidad para entrar, de los cuarenta y cinco a los sesenta, en la etapa de predominio y mandato en la que la que desarrollar plenamente su sensibilidad histórica ante la circunstancia. De esta manera, se puede también llegar a la conclusión de que el tiempo histórico es un tiempo colectivo, marcado por la convivencia y sucesión de generaciones, y por la articulación del tiempo que se da en ellas

Junto con el tiempo vital y el histórico, llegamos finalmente a un último concepto de tiempo: el tiempo narrativo. El punto de partida que nos ha permitido esta conceptualización ha sido, una vez más, el nuevo concepto de realidad y de razón propuesto por Ortega: ya que la razón vital es necesariamente razón histórica, dado el carácter constitutivamente temporal de la vida, ésta es irremediablemente razón narrativa. En la razón narrativa ha quedado, finalmente, visto que la dimensión temporal es un factor esencial en la filosofía de Ortega, ya que en realidad, tanto el tiempo vital como el histórico son una narración en la que se articulan los hechos pasados de unos personajes, individuales o colectivos, con el relato de sus proyectos, que en cuanto futuros solo tienen entidad en el pensamiento y el lenguaje al que pertenecen. Este concepto de tiempo narrativo amplía el concepto de vida y la muestra ahora como un relato, una narración de vivencias que cuenta con el pasado para hacer inteligible un proyecto. Razón vital, histórica y narrativa se unen en una sola para poder entender la vida y el tiempo más allá de los rígidos esquemas de la razón pura. Podemos así entender metafóricamente la vida, la de cada uno de nosotros o la de la sociedad, como una novela, un relato que empieza por el final, por lo que una persona o un pueblo quiere ser, pues el futuro es el tiempo primero, el que da sentido a cada capítulo ya pasado, vivido. La Historia como narración, se convierte así en un relato que justifica éticamente por qué los hechos pasados sucedieron de una determinada manera en busca de un futuro que ha condicionado un presente.

El análisis del tiempo en la razón narrativa se ha llevado a cabo siguiendo el método de la biografía propuesto por Ortega, como el que permite entender el logos de una vida que se va desarrollando desde la categoría de posibilidad. Hemos analizado las de Vives, Velázquez, Goya y Goethe, como muestra de que cada persona es un drama vital en el que se interrelacionan el yo que proyecta su tiempo vital, el que quiere ser siguiendo su vocación, y el tiempo histórico, circunstancial en el que tiene que llevar a cabo ese proyecto. La biografía, entonces, como método deja captar la vida desde una nueva perspectiva temporal como la ecuación entre nuestra persona y nuestro tiempo, como una relación ejecutiva entre vocación y circunstancia. Se trataría, por tanto, de poder contrastar la vida real con la posible. Y aquí hemos encontrado una última imagen del tiempo narrativo: el tiempo dramático, argumental, que nos demuestra que lo que somos, es decir, el futuro, es precisamente lo que no tenemos. Nuestro futuro es lo que nos define, pues en él está quien queremos ser, pero tenemos la dolorosa conciencia del “quién sabe”, de que el porvenir, por muy deseado y planeado racionalmente que esté en nuestra mente, es indócil, insumiso a nuestra voluntad. Por eso el futuro es siempre el tiempo inseguro, por conquistar, y por eso mismo el que mueve la esperanza, ilusionada y razonada.

Esta concepción del tiempo confirma que Ortega está ya más allá de la Modernidad filosófica, porque la razón viviente y dramática es ya una razón temporal que como tal ha perdido su seguridad. Desde Ortega, por tanto, ya no somos modernos sino náufragos que no nos resignamos a hundirnos sino que necesitamos salir a flote porque aún hay un tiempo por ganar, el futuro, al que no nos queda más remedio que dirigirnos, contando con la aclaración de lo que ya tenemos, el presente y el pasado. La temporalidad es, por tanto, una condena pues no podemos escapar de ella, pero es el gran privilegio con el que contamos, pues el tener tiempo, y sobre todo, tener futuro es lo que nos permite poder elegir el argumento de nuestra vida.

Esta última metáfora del tiempo nos ha puesto finalmente de relieve y como conclusión, que el futuro es el tiempo primero, y que expresado en forma de ecuación, el pasado, paradójicamente, está en función del futuro; es decir, el pasado y el presente solo tienen sentido en el futuro. Así el futuro es el tiempo vital, histórico y narrativo que es necesario entender desde una razón que en Ortega tiene que ser vital e histórico-narrativa superando el plano de las verdades eternas de la razón pura.

5.- BIBLIOGRAFÍA

A) OBRAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

- *Obras completas*, 10 tomos, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset-Taurus, 2004-2010.

-*Obras completas*, 12 tomos, Madrid, Alianza, 1983.

-*En torno a Galileo*, ed. e introducción de José Lasaga, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

- *Meditaciones del Quijote*, ed. de Julián Marías, Madrid, Cátedra, 2001.

-*Meditaciones del Quijote*, ed. de José Luis Villacañas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

-*España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, ed. e introducción de Francisco José Martín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

- *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

-*Historia como sistema*, ed. e introducción de Jorge Novella, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

Unamuno, Miguel de, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. de Laureano Robles y Antonio Ramos, introd. de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1987.

Epistolario, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

- *Unas lecciones de Metafísica*, Madrid, Alianza, 1981.

- Notas de trabajo de la carpeta *Toros. Primera parte*”, ed. de Felipe González Alcázar y M. Isabel Ferreiro, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 21 (2010), p. 27.

“Notas de trabajo de la carpeta *Prólogo Tocqueville*”, ed. de Jaime de Salas y M. Isabel Ferreiro, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 20 (2010), p. 21.

“Notas de trabajo de las carpetas *Alrededor de Dilthey desde la razón vital*”, ed. de Jean-Claude Lévêque, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 19 (2009), p. 33.

“Notas de trabajo de la carpeta *Dilthey*”, ed. de Jean-Claude Lévêque, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 18 (2009), p. 49.

“Notas de trabajo de la carpeta *Artículos (1934-1947)*”, ed. de M Isabel Ferreiro y José Ramón Carriazo, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 16/17 (2008), p. 23.

“Notas de trabajo para la conferencia *“La función de la matemática en la cultura”*. ed. de M. Isabel Ferreiro y José Ramón Carriazo, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 14/15 (2007), p. 35.

Hegel. Notas de trabajo, ed. de Domingo Hernández, Madrid, Abada Editores-Fundación José Ortega y Gasset, 2007.

“Notas de trabajo sobre la *Elegancia*”, ed. de Isabel Ferreiro e Iñaki Gabaráin, *Revista de*

Estudios Orteguianos, nº 12/13, mayo-noviembre 2006, pp. 31-55.

“Notas de trabajo sobre Cervantes y *El Quijote*”, ed. de José Ramón Carriazo e Isabel Ferreiro, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 10/11, mayo-noviembre 2005, pp. 33-75.

“Notas de trabajo sobre *El Espectador*”, ed. de José Ramón Carriazo, Isabel Ferreiro e Iñaki Gabaráin, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 8/9, mayo-noviembre 2004, pp. 19-50.

“Notas de trabajo sobre *El hombre gótico*”, ed. de José Ramón Carriazo, Isabel Ferreiro e Iñaki Gabaráin, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 7, noviembre 2003, pp. 5-31.

“Notas de trabajo sobre Rousseau”, ed. de José Ramón Carriazo e Isabel Ferreiro, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 6, mayo 2003, pp. 5-30.

“Notas de trabajo sobre *Marta y María*”, ed. de Ignacio Sánchez Cámara e Isabel Ferreiro, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 5, noviembre 2002, pp. 7-41.

“Notas de trabajo sobre Husserl”, ed. de Ignacio Sánchez Cámara e Isabel Ferreiro, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 4, mayo 2002, pp. 7-28.

“Notas de trabajo sobre Heidegger. Segunda parte”, ed. de José Luis Molinuevo y Domingo Hernández, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 3, noviembre 2001, pp. 5-31.

“Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte”, ed. de José Luis Molinuevo y Domingo Hernández, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº. 2, mayo 2001, pp. 9-27.

“Diario de lectura y estudio filosófico (septiembre 1914 - enero 1915)”, ed. de J. L. Molinuevo y D. Hernández, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 1, noviembre 2000, pp. 9-25.

Notas de trabajo. Epílogo..., ed. de José Luis Molinuevo, presentación de Soledad Ortega, Madrid, Alianza Editorial-Fundación José Ortega y Gasset, 1994.

2.- OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

ABELLÁN, J.L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000.

.ABELLÁN J.L., *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1966,

ARANGUREN J. L., *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1958.

ASENJO. C. Y GABARAÍN. I., “1902-1904: el comienzo de un proyecto intelectual”, en *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002),

ATENCIA, J. M^a, “Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset”, *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, 2003.

- CACHO VIU, V, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, prólogo de José Varela Ortega, introducción y edición de Octavio Ruiz-Manjón, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984.
- CEREZO, P., “La razón histórica en Ortega y Gasset”, en Reyes Mate (ed), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 1993.
- CEREZO GALÁN, P., “Cervantes y El Quijote en la aurora de la razón vital”, en J. Lasaga, M. Márquez, J.M. Navarro y J. San Martín (eds), *Ortega en pasado y en futuro*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- CEREZO GALÁN, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.
- CEREZO GALÁN, P., “Cervantes, el español profundo y pobre”, en *Revista de Occidente*, 2005.
- CEREZO GALÁN, P., *Palabra en el tiempo (Poesía y filosofía en Antonio Machado)*, Madrid, Gredos, 1975.
- DE SALAS, J., “El quijotismo de Ortega”, en *Revista de Occidente*, 288, 2005.
- DOMÍNGUEZ, A., Muñoz, Jacobo; y Salas, Jaime de (coord.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.
- ELORZA, A., *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984.
- GAOS, J., *Obras completas XVII, Confesiones profesionales- Aforística*, México, Universidad autónoma de México, 1982.
- GAOS, J., *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.
- GARCÍA ALONSO, R., Ortega y Gasset, lector de Baroja y Azorín , <http://www.doredin.mec.e>
- GARAGORRI, P., *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- GARCÍA-BARÓ M., *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Madrid, Trotta 2012,
- GARCÍA GÓMEZ, J., *Caminos de la reflexión: la teoría orteguiana de las ideas y las creencias*

- en el contexto de la Escuela de Madrid. Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, 2009.
- GRACIA, JORDI, *José Ortega y Gasset*, Taurus, 2014.
- GUY, A., “Ortega y Bergson”, *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VII, 1984,
- HEIDEGGER, M., “Encuentros con Ortega y Gasset”
www.heideggeriana.com.ar/textos/ortega_y_gasset.htmw
- LASAGA MEDINA, J., *Figuras de la vida buena: ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*, Madrid, Enigma, 2006.
- LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, 2003.
- LASAGA MEDINA J., *Ortega y Gasset (1883-1955)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.(ed.), *El Madrid de José Ortega y Gasset*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes- Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005.
- LASAGA MEDINA, J., “Antonio Machado presenta las Meditaciones del Quijote” en *Revista de estudios orteguianos 8/9, Madrid*, Fundación Ortega y Gasset, 2004.
- LASAGA, J. “El héroe sin melancolía” en Fernando H. Llano y Alfonso Castro Sanz (eds), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005
- LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset(1883-1955) Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003,
- LLANO ALONSO, Fernando y Castro, Alfonso (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005.
- MADARIAGA, S., *Homenaje a Julián Marías*, Espasa Calpe, Madrid, 1984
- MACHADO, A., “Las Meditaciones del Quijote de José Ortega y Gasset” en *Revista de estudios orteguianos 8/9, Madrid*, Fundación Ortega y Gasset, 2004, pág. 278
- MARÍAS Julián, Ortega. *Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- MARÍAS J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- MARÍAS, J., *Cervantes clave española*, Madrid, Alianza, 1990, pág. 244.
- MARÍAS, J., *Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- MARÍAS, J., *Obras VI*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- MARÍAS, J., *Acerca de Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1971.
- MARÍAS, J., *Breve tratado de la ilusión*, Madrid, Alianza, 1984.

- MARÍAS, J., *La imagen de la vida humana*, Madrid, Espasa, 1968.
- MARÍAS, J., “Miguel de Unamuno” en *Obras completas V*, Madrid, Revista de Occidente 1969.
- MARTÍN, F.J., *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- MARTÍN, F.J., *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Manuel Garrido, Nelson Orringer y otros (coords), Madrid, Cátedra, 2009,
- MARTÍN F. J. , *Ortega contra Heidegger*, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005.
- MERMALL, T.,” Selección”, en *Revista de estudios orteguianos 24*, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 2012
- MOLINUEVO, J. L., *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002.
- MORÓN ARROYO, C. *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968.
- NOVELLA, J., Introducción a *Historia como sistema*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- ORRINGER, N. R., *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Pamplona, Universidad de Navarra ,1999.
Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?, Madrid, CSIC-Instituto Luis Vives, 1984.
Ortega y sus fuentes germánicas, Madrid, Gredos, 1979.
- ORRINGER, N., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.
- ORRINGER, N. R., *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*. Pamplona, Universidad de Navarra ,1999.
Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?, Madrid, CSIC-Instituto Luis Vives, 1984.
Ortega y sus fuentes germánicas, Madrid, Gredos, 1979
- ORTEGA SPOTTORNO, José, *Los Ortega*, Madrid, Taurus, 2002.
- ORTEGA SPOTTORNO, Miguel, *Ortega y Gasset, mi padre*, Barcelona, Planeta, 1983.
- ORTEGA SPOTTORNO, Soledad, *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida 1883-1955*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia-Fundación José Ortega y Gasset, 1983.
- PADILLA, J., *Ortega y Gasset en continuidad: sobre la escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva 2007.
- RODRÍGUEZ, R., “Naufragio e inhospitalidad. Un apunte sobre el nivel de radicalidad de Ortega y Heidegger” en *Ortega en pasado y en futuro*, Madrid, Biblioteca nueva, 2007.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.
La innovación metafísica de Ortega, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1982.
Semblanza de Ortega, Barcelona, Anthropos, 1994.
RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., “Ortega, clásico prematuro” en *Cuenta y razón* nº11, mayo-junio 1983.

SALAS FERNÁNDEZ, T. J., *Un artículo juvenil de Ortega: los versos de Antonio Machado*,
[www. Abelmartin.com](http://www.Abelmartin.com).

SALAS J., *Razón y legitimidad en Leibniz: una interpretación desde Ortega*, Madrid, Tecnos, 1994.

SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998.
Ensayos sobre Ortega, Madrid, UNED, 1994.
y Lasaga, José (eds.), *Ortega en circunstancia*, Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, 2005.
SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994.

SÁNCHEZ-GEY J., *El saber de la experiencia: Metafísica y método en María Zambrano* en www.ahf-filosofia.es/biblio/docs/Sanchez-GeyJ-MetafisicaMZ.doc.

SILVER P. W., *Fenomenología y razón vital: Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza, 1978.

VELA F., *Ortega y los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

VILLACAÑAS, J. L., “Introducción” a *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004

ZAMBRANO, M., *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Trotta, 2011.

ZAMBRANO, M., *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 1965.

ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza & Janés, 2002.

3.-BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ARISTÓTELES, *Física*, Madrid, Gredos, 1995.

ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1, 5, 986b 14, Madrid, Gredos, 1987.

BAROJA, P., *La nave de los locos*, Madrid, Cátedra, 1999.

- BERGSON, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- CAMPILLO, A., *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la Historia*, Madrid, Akal, 2011.
- CAMPILLO, A., *Adiós al progreso. Una meditación de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1985.
- CERVANTES, M., *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Cátedra 2005.
- CHAVES NOGALES, M., *Juan Belmonte, matador de toros*, Barcelona, Libros del Asteroide 2011
- DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza editorial 1981.
- GARCÍA MONTERO, L., *Vista cansada*, Madrid, Visor, 2008.
- GAOS, J., *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, Institucio Alfons el Magnanim(Valencia), 1988.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 1980.
- KUNDERA M., *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 2007
- MACHADO, A., *Obras completas*, Madrid, Plenitud, 1967.
- MACHADO, A., *Discurso sobre el Quijote*, manuscrito publicado, en edición no venal, en la Colección 22 de Febrero, de Santander: Antonio Machado, *Discurso sobre el Quijote (y otros escritos inéditos)*, edición de Jordi Doménech, Santander, Colección 22 de Febrero, 2010.
- MACHADO, A., *Campos de Castilla*, Madrid, Cátedra, 1981.
- MARTÍN, F. J., “El sueño creador de María Zambrano (Razón poética y hermenéutica literaria) centro virtual Cervantes.
- PEÑALVER, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El ser y el tiempo” de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- PLATÓN, *Diálogos*, Biblioteca clásica Gredos, 2003.
- QUEVEDO, F., *Antología poética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- RICOEUR, P., *Tiempo y narración III*, México D. F., Siglo veintiuno, 2003.
- SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, Espasa Calpe, Madrid 1986.

SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1986.

ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de cultura económica, 2007.

ZAMBRANO, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986.

UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alba Libros.

ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1985.