

Racionalidad, relatividad e historia

Un tema del tiempo de ortega y del nuestro*

Jesús M. Díaz Álvarez

ORCID: 0000-0001-7872-6205

Resumen

El presente artículo propone una lectura de la teoría de la perspectiva de Ortega en *El tema de nuestro tiempo*. Su pretensión es atestiguar su enorme actualidad en uno de esos debates decisivos que atraviesan de forma más o menos explícita la historia de la filosofía y la cultura occidentales, el de si es posible combinar y hasta dónde racionalidad y vida, historia y verdad, unidad y diversidad. Ortega entendió este asunto como el tema capital de su atribulado tiempo y la razón histórica como el instrumento filosófico imprescindible para abordarlo, una razón que debía ir más allá del racionalismo y el relativismo para poder salir de la situación de crisis en la que él y su generación se encontraban. Nuestro tiempo también lo es de quiebras e incertidumbres, de muy difíciles conciliaciones entre la pluralidad inagotable de la vida y las aspiraciones unitarias de la razón, por parciales que sean. Además, seguimos en muchos casos siendo presas del dilema racionalismo/relativismo. Por eso me parece imprescindible visitar la teoría de la perspectiva de este pequeño y genial volumen atravesado por importantes tensiones filosóficas y conceptuales. Su comprensión de la razón histórica, ciertamente todavía incompleta, puede seguir siendo hoy de gran ayuda en consonancia con la mejor filosofía del presente.

Palabras clave

Ortega y Gasset, crisis, perspectiva, historia, verdad, sensibilidad, generación, razón histórica

Abstract

This article proposes a reading of Ortega's theory of perspective in *El tema de nuestro tiempo*. Its aim is to attest to its enormous topicality in one of those decisive debates that cross more or less explicitly through the history of Western philosophy and culture, that of whether and to what extent it is possible to combine rationality and life, history and truth, unity and diversity. Ortega understood this question as the capital theme of his troubled time and Historical Reason as the essential philosophical instrument to address it, a reason that had to go beyond rationalism and relativism in order to get out of the situation of crisis in which he and his generation found themselves. Our time is also a time of breakdowns and uncertainties, of very difficult conciliations between the inexhaustible plurality of life and the unitary aspirations of reason, however partial they may be. Moreover, in many cases we are still prey to the rationalism/relativism dilemma. That is why it seems to me essential to revisit the theory of perspective in this small and brilliant volume, which is full of philosophical and conceptual tensions. His understanding of historical reason, certainly incomplete, can still be of great help today in accordance with the best philosophy of the present.

Keywords

Ortega y Gasset, crisis, perspective, history, truth, sensibility, generation, Historical Reason

* Quiero expresar a Jaime de Salas mi más profundo agradecimiento por animarme a poner negro sobre blanco algunas de las tesis aquí presentes. Tuvieron su origen más inmediato en un encuentro sobre *El tema de nuestro tiempo* celebrado en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón en octubre de 2023. También quiero hacer extensiva mi gratitud a Iván Caja por su paciencia, buen hacer e inteligencia. José Luis Villalaín leyó con gran atención una versión previa del manuscrito. Este artículo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación “La filosofía iberoamericana del siglo XX y el desarrollo de una razón plural” (PID2022-138121NB-I00), financiado por MICIU/AEI y FEDER/EU.

Cómo citar este artículo:

Díaz Álvarez J. M. (2024). Racionalidad, relatividad e historia. Un tema del tiempo de Ortega y del nuestro. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 93-109.
<https://doi.org/10.63487/reo.40>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 48. 2024
 mayo-octubre



La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero.
Agamenón.— Conforme.
El porquero.— No me convence.

ANTONIO MACHADO

Me parece que tanto Leo Strauss [como sus discípulos] creen en el bien y el mal absolutos, en lo verdadero y lo falso, y en que pueden percibirse directamente mediante una suerte de visión *a priori*, un ojo metafísico (...). La razón de Strauss detecta valores absolutos. Lo envidia. Por mi parte, sencillamente no tengo ese tipo de *raison*, una facultad que brinda verdades infalibles en respuesta a las cuestiones centrales de la vida.

ISAIAH BERLIN

A modo de introducción. Ortega, un pensador en tiempos de crisis

Cuando uno recorre con una cierta asiduidad los textos de Ortega enseguida repara en la conciencia explícita que nuestro filósofo tiene de habitar un mundo en crisis. Más allá del optimismo o pesimismo que sus obras puedan destilar en cada momento, lo que parece fuera de toda duda es la acusada percepción que el pensador español tuvo a lo largo de su producción teórica de que las viejas creencias —por usar un concepto esencial en su filosofía— que habían dominado y dado seguridad a los humanos se habían cuarteado, se habían vuelto inestables y ya no funcionaban como ese dispositivo orientador imprescindible en toda vida personal y comunitaria bien temperadas. El precio a pagar era el malestar individual y colectivo, el sentimiento de perder pie, de desencaje, de falta de criterio a la hora de vivir. En este sentido, me parece que una de las formas más productivas de leer hoy a Ortega es como pensador de la crisis o, mejor dicho, de las quiebras diversas y sucesivas que han atravesado y parece que atravesarán sin remedio la historia humana. Porque nuestra época, el hoy más inmediato y actual, lo es también de desorientación e incomodidad. De sensibilidades viejas y nuevas que se confrontan y pugnan entre sí. De generaciones declinantes y ascendentes. De creencias que se mueren y de otras que no terminan de nacer o consolidarse. En este contexto, ese gran entomólogo social que fue Ortega tiene todavía mucho que decir, particularmente a aquellos que habitamos el espacio cultural iberoamericano, tanto en el ámbito del diagnóstico como en el de las posibles soluciones a nuestros malestares. Y es desde este trasfondo desde el que me propongo interpretar ese libro genial que es *El tema de nuestro tiempo*, del cual hemos celebrado en 2023 su centenario. Me centraré, en concreto, en lo que entiendo como el eje central de la obra, aquel al que van a parar el resto de los hilos argumentales de esta, a saber, en su teoría de la perspectiva y en su rendimiento

en uno de esos debates decisivos que atraviesan de modo más o menos explícito la historia de la filosofía y la cultura occidentales, el de si es posible y hasta dónde combinar racionalidad y vida, verdad e historia, unidad y diversidad. Ortega consideró este asunto el tema capital de su atribulado tiempo en la medida en que pensó que solo la aleación de ambos polos cuajados en una razón vital o histórica¹ podía ayudarnos a comprender por qué se producían las crisis y, con ello, entrever posibles y complicados caminos que nos llevaran a las siempre precarias soluciones. En fin, no sé qué opinarán los posibles lectores de este ensayo, pero considero que el tema del tiempo de Ortega no ha perdido ni un ápice de actualidad en el nuestro. Al revés, como le sucede tantas veces a nuestro filósofo, su fino olfato venteaba bien y la importancia de aquel no ha hecho sino aumentar².

¹ Siguiendo el propio vocabulario de la obra no voy a hacer ninguna distinción entre *razón vital* y *razón histórica*. Más allá de las continuidades o discontinuidades que se quieran ver entre estas dos denominaciones de la racionalidad orteguiana, lo cierto es que en este texto se usan expresamente como sinónimas por encima de las tensiones que ciertamente atraviesan el libro. Esta voluntad de unificación de las dos denominaciones me parece muy relevante desde el punto de vista de la interpretación que el filósofo hace de sí mismo. Para una comprensión global de la razón histórica, cfr. Zamora, 2013: 91-120 y Balaguer García, 2023.

² Soy consciente de que *El tema de nuestro tiempo* es una obra mayor dentro de la producción orteguiana y que en tal medida acumula una importante densidad interpretativa. Mucho se ha escrito sobre ella y mucho se escribirá en el futuro, pues en sus páginas alientan algunas de las mejores cualidades de su autor: olfato filosófico, riqueza histórica, tensión conceptual y prosa excelente. De este ejercicio genial de razón histórica se han hecho múltiples lecturas paralelas que se apropian del texto desde perspectivas distintas a las que yo propongo. Dos de las más importantes han sido hasta la fecha la fenomenológica y la nietzscheana. No deja de ser sintomático que filosofías tan distintas hayan inspirado comprensiones tan diferentes como lúcidas. Y es que el pensador español filosofó en la encrucijada de múltiples caminos; vivió y recreó historias y reflexiones pertenecientes a un tiempo turbulento, a una época en crisis que tensionó los conceptos e impidió, en su caso, un recorte preciso y limpio de estos. Habitante de mundos fácticos y espirituales diversos, quien busque en Ortega direcciones únicas tiene la desesperación garantizada. Pero esa ambigüedad es también su gran riqueza y la razón más probable por la que nos sigue apelando de modo tan extraordinario y plural. Pretender por tanto que una de las dos lecturas antes mencionadas, o cualquier otra, incluida la historicista que me propongo hacer aquí, es la única posible, la que de verdad “refleja” el pensamiento del filósofo madrileño, me parece una quimera. De Ortega, como de todo pensador, no existe *la* lectura única y verdadera. Razonar de ese modo resulta lo más contrario al espíritu y gran parte de la letra de un filósofo que nos enseñó, particularmente en este libro, que cada generación cambia de sensibilidad y que es puro primitivismo pretender clausurar la circunstancia superando de una vez por todas la finitud, es decir, el punto de vista. Sobre este particular insistiré más adelante. En relación con la lectura fenomenológica, cfr. San Martín, 2013. También son muy relevantes, San Martín, 2012 y Expósito, 2021. Para la importancia de Nietzsche, ver Cerezo, 2011: 168-176. Una valoración reciente de la obra y de algunas de sus interpretaciones más destacadas (Marías, Ferrater, Morón, Rodríguez Huéscar, San Martín, etc.) es la de José Lasaga (Lasaga, 2023: 93-115). Por último, no cabe sino recomendar las páginas que José Luis Villacañas dedica a este crucial libro en su monumental *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española* (Villacañas, 2023: 445-494).

Dividiré el artículo en dos apartados más una coda final. En el primero, me haré cargo del trasfondo que da sentido a la teoría orteguiana de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*. En el segundo, más extenso, me demoraré en mi comprensión de ella. En la coda, y de modo tentativo, trataré de incidir en su enorme actualidad.

No quisiera finalizar esta introducción sin señalar que la presente lectura se hará mayoritariamente en positivo, es decir, desde el lado que recoge las virtualidades de la propuesta, quedando las críticas pertinentes y el señalamiento de las dificultades y tensiones –que las hay, y de modo importante– para otra ocasión. En conexión con semejante opción hermenéutica, también insistiré en la continuidad que cabe establecer entre este libro y lo que se ha dado en llamar la segunda navegación del filósofo. Sé de los problemas que esto conlleva y que una parte de los intérpretes más cualificados prefieren poner el énfasis en las rupturas o cortes que el Ortega posterior haría en algunas de sus temáticas principales, particularmente las que se sitúan alrededor de la idea de vida y todo lo a ella vinculado³. Sin embargo, como trataré de mostrar, mi tesis es que siendo ciertas y manifiestas las tensiones que atraviesan la obra –no en vano el propio pensador hace matizaciones de gran calado en la edición de 1934–, no lo es menos que las continuidades con textos clave de esta “segunda etapa” –*Historia como sistema, Ideas y creencias* o “Apuntes sobre el pensamiento”– son palpables y claras en la dirección de lo que entiendo como una progresiva historización de su pensamiento. Desde esta perspectiva, me parece que no resulta del todo desacertado leer *El tema de nuestro tiempo* como un semillero de ideas no siempre bien anudadas en un momento de encrucijada, ideas que entran en fricción y no se troquelan conceptualmente con claridad, pero que andando el tiempo fructifican –al menos una buena parte de las que tengo por más interesantes– en las tesis básicas de la razón histórica.

De generaciones, sensibilidades y perspectivas en conflicto. El problema de la verdad

Como es de todos conocido, *El tema de nuestro tiempo* se inicia con un primer capítulo sobre las generaciones. No creo exagerar demasiado si afirmo que en él están ya contenidas muchas de las claves del libro y que forma un arco perfecto con el décimo, es decir, con el capítulo postrero que relata de forma explícita la teoría orteguiana de la perspectiva. Y es que sin generaciones no hay perspectiva en el sentido que Ortega usa este término. O expresado de otra manera, hay perspectiva, mejor, *perspectivas*, porque los humanos conformamos nuestra vida indefectiblemente de modo generacional.

³ Cfr., por ejemplo, el ya citado artículo de José Lasaga.

En efecto, desde el mismo inicio del libro, el pensador madrileño sostendrá que las sociedades se agrupan espontáneamente en generaciones que tienen, y esto es lo decisivo, distintas sensibilidades, diferentes miradas sobre la realidad. A este respecto, la historia humana no va a ser otra cosa que la dialéctica que se establece entre esas sensibilidades, que cuando entran en radical contradicción abren un abismo en la comprensión del mundo del momento y, a su través, en la convivencia social. Las crisis humanas, Ortega lo dice con claridad en este capítulo inicial, son el fruto de la discrepancia entre perspectivas, de visiones contradictorias, de sensibilidades diversas que chocan en un mismo tiempo histórico. Pero si tal cosa sucede es porque lo real y su verdad, y entiéndase esta palabra en el sentido más amplio posible, no se nos revela ni de modo inmediato ni en su totalidad. Señala el filósofo madrileño con gran agudeza y contemporaneidad en la primera página del ensayo:

Nuestro pensamiento pretende ser verdadero; esto es, reflejar con docilidad lo que las cosas son. Pero sería utópico y, por lo tanto, falso suponer que para lograr su pretensión el pensamiento se rige exclusivamente por las cosas, atendiendo sólo a su contextura. Si el filósofo se encontrase solo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas junto a las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas, huellas de rutas ensayadas al través de la eterna selva problemática que conserva su virginidad, no obstante su reiterada violación⁴.

Más allá de lo afortunada que pueda considerarse la metáfora de la realidad como selva problemática y de sus intentos de captarla y comprenderla en su mismidad como reiteradas violaciones que, y esto es lo crucial, no obstante nunca anulan su virginidad, lo que el Ortega del año veintitrés está afirmando con extrema claridad es algo que ya aparece a su manera en *Meditaciones*⁵ o “Verdad y perspectiva” y que también estará en su filosofía posterior, por ejemplo, en *Historia como sistema* o en *Ideas y creencias*, a saber, que la realidad en el sentido más propio, global y contundente del término permanece siempre como un enigma que, como dirá también más adelante en este mismo libro, carece de forma perfecta definida y accesible a los humanos, y que por mucho que se ha intentado asediada desde diferentes sensibilidades a lo largo de la historia conocida nunca se ha conseguido ni se conseguirá desvelar aquello que desde una idea totalizadora sería su núcleo o estructura principal. Porque el humano no se enfrenta o confronta directamente y en soledad a las cosas mismas, “obje-

⁴ Ortega y Gasset, 2005: III, 561. Se cita en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. Se indica el tomo en romanos.

⁵ Para una valoración de *Meditaciones del Quijote* que tiene en su centro la noción de perspectiva, cfr. Salas, 2013: 231-249.

tos” desnudos y atemporales iguales para todos en cualquier tiempo y lugar. Tal pretensión es puro primitivismo, como indica el fragmento, un mal que aqueja a todo pensar que cree que puede descubrir una realidad más allá de la historia⁶.

Ahora bien, si eso es lo que sucede, ¿qué es lo que propiamente comparece en el relato que cada generación hace de lo real? ¿Trasluce éste algo más que una verdad para un conjunto de humanos determinado en un momento dado? Y si esto es así, ¿podemos seguir hablando propiamente de verdad? ¿Qué ocurre, por otra parte, cuando esas sensibilidades que revelan diferentes verdades generacionales chocan entre sí? ¿Tiene realmente sentido que se produzca tal choque en el ámbito de lo que se presume como verdadero? Expresado de otra manera, ¿cuál es la relación de las diferentes perspectivas, muchas veces inconciliables, que se propician y consolidan en las diferentes sensibilidades que atraviesan la historia humana y sus generaciones con lo que entendemos por verdad? Si algo parece caracterizar a esta, tanto en su uso corriente como en el más consolidado en la tradición filosófica, es que en cuanto tal es una, universal y necesaria, válida por definición para toda entidad racional en cualquier tiempo y lugar. Por lo tanto, algo que es verdad lo debería ser de igual modo en la prehistoria y en el siglo XXV, es decir, con independencia de la sensibilidad o generación histórica que impere. Además, no debería poder ser contradicho. Si no fuera así, estaríamos precisamente ante la prueba de que lo que teníamos por verdad no era tal.

Desde esta visión de la verdad, lo transhistórico, trans subjetivo o transgeneracional tiene tal peso que parece que resulta imposible conciliarlo con la propia idea de historia excepto de modo absolutamente secundario, a saber, concibiéndola como una mera sucesión de errores desechables frente a la luminosidad inmutable de aquella. De ahí que lo que es verdad no pueda ser his-

⁶ La tesis del carácter enigmático de lo real, del “error inveterado” consistente en pensar que la realidad tiene “por sí misma, e independiente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia” es resaltado con claridad en el capítulo X: “Pensando así [que la realidad tiene una fisonomía propia] (...), toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es ésa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno»*. El utopista –y esto ha sido en esencia el racionalismo– es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto [y aquí remite en nota a «Verdad y perspectiva»], Ortega y Gasset, 2005: III, 614. Esta tesis, de honda impronta hermenéutica, significa que Ortega rechaza ya en este momento la idea de verdad como correspondencia, al menos en su modulación más simple. Sobre la maduración de esta idea en *Historia como sistema o Ideas y creencias*, por citar solo dos ejemplos, cfr. Ortega y Gasset, 2006: VI, 62 y 64-81; Ortega y Gasset, 2006: V, 669-671 y 676-678. Para Ortega y la hermenéutica, Conill, 2013: 2007-227; Moratalla, 2005: 373-410. Acerca de si en esta época podría verse, aunque *malgre lui*, el avance de lo que será el núcleo de su crítica posterior a la fenomenología como una forma de racionalismo en el fondo ahistórico, ver la nota 13.

tórico en sentido propio y lo que es histórico, al ser contingente, no tenga nada que ver con la verdad estrictamente hablando⁷.

En este contexto dilemático que obliga a elegir entre racionalidad o historia, entre verdad o historicidad vital, asimilando esta última a la pura relatividad, la genial propuesta de Ortega articulada hace ya cien años, y que yo considero de extrema actualidad y en línea con la mejor filosofía contemporánea, va a consistir en reconocer, por un lado, el carácter transubjetivo de la verdad, sin el cual esta dejaría de serlo, pero limitándolo o parcializándolo de tal modo en el seno de la historicidad de la circunstancia y del sujeto receptor que lo real último y la verdad total que le correspondería siempre van a permanecer como un enigma, como algo inalcanzable, por lo que aquello que entendemos por verdad en cualquier momento de la historia humana, siendo propiamente tal, lo será también hasta nuevo aviso, de un modo parcial, fragmentario, circunstancial. Dicho de otra manera, en la propuesta orteguiana pasaremos del “verdad o historia”, del “racionalidad o historia” al “verdad en y desde la historia” o a que no hay verdad sin historia, una verdad que, en consecuencia, insisto, nunca será limpia, definitiva, total y, en esa medida, por paradójico que sea, siempre admitirá su posible “contradicción”, su provisionalidad e inestabilidad en una dialéctica abierta sin cierre apriórico posible.

A este respecto, quiero adelantar que el modelo orteguiano de dialéctica histórica que se destilará en su teoría de la perspectiva en ningún caso puede reconocerse en la idea de raigambre kantiana de la verdad como *asíntota*, es decir, de la verdad como proceso histórico que tesauriza con coherencia completa, precisa, progresiva y constante verdades parciales porque de alguna forma ya se sabe el resultado final, el dibujo de lo real en el que han de encajar de una única manera posible. Creo que Ortega, a pesar de algunas afirmaciones y expresiones que se encuentran no solo en *El tema de nuestro tiempo* sino también en otras partes de su obra, veta esa posibilidad reconciliadora y totalizadora –en el fondo leibniziana-hegeliana-husserliana y racionalista– siempre presente en la idea de verdad como asíntota justamente porque para él lo real termina siempre por ser enigmático. Sobre este punto, diré algo más adelante. Pero ahora, veamos con cierto detalle la manera en que el filósofo articula su teoría de la perspectiva.

Más allá del racionalismo y el relativismo. El humano de carne y hueso, la historia y la teoría orteguiana de la perspectiva

En el capítulo III del libro, titulado, como es de todos conocido, “Relativismo y racionalismo”, Ortega había ya denunciado que ambas posturas eran

⁷ Sobre semejante comprensión racionalista de la verdad y su reverso absoluto, el relativismo, es preciso leer con detenimiento el magistral capítulo III, “Relativismo y racionalismo”, Ortega y Gasset, 2005: III, 572-577.

la reacción moderna a la antinomia planteada entre vida y cultura, historia y verdad, razón e historia. Un dilema que la sensibilidad nueva que se estaba abriendo paso en su tiempo y en su generación no podía aceptar como verdadero. Pues bien, justo al inicio del decisivo capítulo X, el que propiamente aborda la antinomia, vuelve a ese punto capital del siguiente modo:

Recuérdese el comienzo de este estudio. La tradición moderna nos ofrece dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre vida y cultura. Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la operación inversa: desvanece el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida. Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían suficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a costa de cegueras complementarias. Como nuestro tiempo no padece esas obnubilaciones, como ve con toda claridad el sentido de ambas potencias litigantes, ni se aviene a aceptar que la verdad, que la justicia, que la belleza no existen, ni a olvidarse de que para existir necesitan el soporte de la vitalidad⁸.

El ejemplo que servirá tanto para explicar las cegueras respectivas del racionalismo culturalista y del relativismo vitalista como para articular la solución perspectivista de Ortega va a ser el del conocimiento y su epítome, la verdad. ¿Y cuál es el gran error de ambos según el filósofo? Uno muy significativo a los efectos de la propuesta orteguiana posterior. A saber, ni el racionalismo ni el relativismo se toman en serio el único sujeto cognoscente que existe en cuanto tal: el individuo de carne y hueso, podríamos decir unamunianamente. En efecto, Ortega no se cansará de repetir a lo largo de su obra que la subjetividad que conoce, pero también la que actúa moralmente o goza estéticamente, es la subjetividad individual circunstanciada que vive en un tiempo y una sociedad determinados. Tanto para el racionalismo como para el relativismo tal subjetividad –insisto, la única existente para Ortega en sentido estricto– no es más que un impedimento, un estorbo para el verdadero conocimiento, la verdadera acción moral o el verdadero goce estético. Por eso el racionalismo postulará en diferentes modalidades que al lado del sujeto empírico, completamente desechable en última instancia, existe algo así como una subjetividad trascendental, la verdadera subjetividad, que es quien conoce, y puede conocer porque prescinde justamente de la ganga que es la historia contingente. El mundo infinito, eterno, transvital, transubjetivo y transhistórico de la Verdad, la Justicia o la Belleza, con mayúsculas, es decir, el Verdadero Mundo, solo puede ser captado por el Verdadero Humano, aquel que de alguna forma goza también, y a la par, de unas cualidades especiales a la altura de tan insigne meta; solo en él puede penetrar la realidad sin la menor deformación y alumbrar la verdad tras-

⁸ Ortega y Gasset, 2005: III, 611.

cidente. Dice Ortega que para el racionalismo el sujeto tiene que ser, pues, “un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana –por tanto, ultravital y extrahistórico. *Vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*” (Ortega y Gasset, 2005: III, 612).

Ahora bien, el precio que se pagará con semejante depuración es, a juicio del filósofo madrileño, el falseamiento de nuestro yo y de la vida individual y comunitaria que protagonizamos. Un falseamiento que precisamente ha conducido a la crisis que él está viviendo en el momento que escribe el libro y que en tanto que crisis del racionalismo/idealismo culturalista va a necesitar de una profunda enmienda histórico vital.

En cuanto al relativismo, Ortega señala muy agudamente que para quienes se manifiestan como sus partidarios, el sujeto del conocimiento, entendido igualmente como realidad concreta e histórica, es, en no menor medida que para el racionalismo –y a pesar de las apariencias en contra–, un estorbo a la hora de conocer. Y ello es así porque la subjetividad que postula el relativismo está tan escorada hacia la particularidad, está tan modelada por su contexto histórico, que al entrar en contacto con la realidad, al pretender conocer las cosas, las deforma de tal modo que es imposible hablar de verdad más allá de entender por tal las íntimas y puramente idiosincráticas convicciones culturales que dominan un tiempo y lugar determinado, eliminando el mínimo de trascendencia exigido para que algo pueda calificarse como verdad en sentido propio. Señala Ortega muy significativamente, para el relativismo: “El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad” (Ortega y Gasset, 2005: III, 612).

Si nos fijamos tanto en el caso del relativismo como en el del racionalismo, lo que el autor de *El tema de nuestro tiempo* nos está indicando es que, o bien por exceso o bien por defecto, la subjetividad que postulan uno y otro termina fagocitando la realidad, lo otro del sujeto, anulándola y haciéndola indistinguible de éste. En un caso, una subjetividad absolutamente general se haría cargo de un mundo absolutamente universal, fusionándose con él. En el otro, una subjetividad absolutamente particular sería la receptora perfecta y también se amalgamaría sin mácula alguna, sin fricción, con un mundo estrictamente particular. Para nuestro pensador, ambas subjetividades y ambos mundos son ficciones, malas ficciones idealistas que no dan cuenta del proceso real del conocimiento, la acción moral o el goce estético en los vivientes humanos.

Con esta idea en mente, volvamos a ese individuo de carne y hueso, a la subjetividad atravesada por la historia que Ortega reconoce como la única existente. ¿Es realmente este tipo de entidad un estorbo, un impedimento, por arriba o por abajo, para el conocimiento? ¿O más bien nos es dado conocer en el único sentido en el que un humano puede hacerlo justo porque somos sujetos *en* la

historia? La muy actual respuesta de Ortega, en línea, me parece, con la mejor fenomenología, la mejor hermenéutica y el mejor pragmatismo, señalará, como ya he ido insinuando, que por paradójico que pueda parecer, solo gracias a que somos individuos, a que nuestra perspectiva sobre la realidad es individual/cultural, a que estamos inmersos en la historia, solo gracias a ello, insisto, nos es dado descubrir la verdad “trascendente”. Una verdad que, como ya apunté más arriba, nunca será absoluta en el sentido de que jamás captura o puede identificarse con la totalidad de lo real, pero que en cuanto tal verdad es transubjetiva y se sitúa por encima de la relatividad, entendida ésta como pura construcción ficcional deformada. Cito al pensador madrileño:

El sujeto, ni es un medio transparente, un “yo puro”, idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Ésta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecería al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas –fenómenos, hechos, verdades– quedan fuera, ignoradas, no percibidas⁹.

Todo depende, pues, de la retícula sensible que somos cada uno de nosotros; desde ella captamos lo real, el mundo se nos aparece tal y como es en verdad más allá de la pura subjetividad. Lo que ocurre es que esa malla que filtra la realidad es, como se termina de decir, selectiva. ¿Y cómo se fija la selección de lo que la subjetividad de carne y hueso aprehende con verdad? Aquí vuelve Ortega a hacer suyos los conceptos iniciales de generación, de sensibilidad generacional que varía históricamente y se amalgama en unidades mayores; por ejemplo, los pueblos. Lo vuelvo a citar:

cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le presentan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede

⁹ Ortega y Gasset, 2005: III, 612.

aspirar a salirse de ella, porque eso equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia¹⁰.

Expresado de otra forma, la malla subjetiva que selecciona la verdad, a diferencia de las categorías kantianas, varía, cambia; en suma, es de carácter social-histórico, pero tal cosa, y esta es la paradoja, la dificultad y la lucidez de Ortega, no anula su capacidad de verdad, al revés, la posibilita y hace que se conecten verdad e historia, vida y razón. Solo porque estamos inmersos en el río de la historia, porque los sujetos que somos estamos atravesados por ella, podemos en última instancia aprehender la verdad de lo real que se manifiesta a una comunidad en un período determinado. En definitiva, nuestra historicidad, el que nos configuremos como humanos siempre desde un punto de vista, desde una perspectiva, desde un conjunto de creencias, dirá con posterioridad, es la condición misma de posibilidad del conocimiento y no su impugnación, como consideraban el relativismo y el racionalismo, cada uno a su modo¹¹.

Ahora bien, si la verdad es histórico-social y se nos manifiesta solo de modo selectivo en cada época, una cosa parece clara: no hay posibilidad de tener un dibujo de la totalidad de la verdad –lo mismo sucedería con la bondad, la justicia, la belleza, etc. A ningún pueblo o conjunto de individuos se les manifiesta nunca la “verdad entera”, dice Ortega. La única perspectiva que no existe es aquella que quiere asumir el punto de vista de Dios, a saber, la perspectiva racionalista, que “en un golpe de visión” pretende captar para siempre y de una vez por todas la totalidad de lo real. El racionalismo trascendentalista es un experimento fallido incapaz de hacerse cargo de la realidad porque, como ya hemos visto, la propia realidad nunca se manifiesta absolutamente, sino que se derrama en infinitas perspectivas que, para ser aprehendidas, exigen a su vez infinitas comunidades de humanos con sensibilidades distintas. Por eso la razón pura ha de dar paso a la razón vital/histórica (Ortega y Gasset, 2005: III, 614-615). Una razón menesterosa que ha de reconstruir *a posteriori* la historia

¹⁰ Ortega y Gasset, 2005: III, 613.

¹¹ Es verdad que la palabra creencia no aparece en *El tema de nuestro tiempo* en el sentido técnico que tendrá con posterioridad. Pero tampoco es muy difícil percibir que detrás de conceptos como el de “alma típica” o “sensibilidad” generacional pueden intuirse claramente los hilos básicos de su presencia postrera. En otro lugar he defendido, y lo sigo haciendo ahora, que la categoría de alma, tanto individual como colectiva, no se interrumpe en la obra de Ortega en los años veinte. Lo mismo sucede con lo que puede entenderse como el entramado conceptual ligado a ella y que comprende todas las nociones vinculadas de una u otra forma a la estimativa. En mi opinión, lo que se produce en la obra del pensador madrileño es una progresiva desbiologización de tal constelación conceptual, que no por casualidad corre en paralelo con su creciente historización. La coagulación final será la teoría de las creencias, nunca del todo bien perfilada por Ortega y, en esa medida, no exenta de aristas y equívocos. Sobre todos esos disputados asuntos, ver Brioso y Díaz Álvarez, 2016: 98-122; Díaz Álvarez y Brioso, 2018: 373-386; Expósito, 2021 y Echeverría y García Pérez, 2017.

del sentido, la historia de la verdad, *componiendo contingente y experimentalmente*, es decir, siempre de modo precario y hasta donde es posible en un momento dado, los diferentes puntos de vista que las diversas comunidades de humanos han generado hasta la fecha en el transcurso del tiempo y evitando el mayor peligro que siempre acecha en cada uno de ellos, la absolutización, el tomar por verdad completa lo que es solo un fragmento o parte¹².

Teniendo esto presente, el perspectivismo que conforma la razón orteguiana comprende el proceso histórico, ya lo dije más arriba, como una serie dialéctica progresiva y de carácter *abierto*. Progresiva porque cada vez poseemos más experiencias que vivimos como verdaderas en el dibujo difuso y enigmático de lo que entendemos por realidad; abierta porque esas verdades son siempre antepenúltimas, fragmentos, retazos, y por tanto están constantemente reajustándose unas a otras en un proceso continuo, lo que nunca nos permite decir que hemos llegado a la meta, que hemos agotado completamente el supuesto dibujo de lo real, que hemos fijado de una vez por todas, *sub specie aeternitatis*, aquello que la verdad es sin ulteriores matices, ni siquiera de modo asintótico. Reparar en esto me parece de gran importancia. En efecto, como se termina de ver, Ortega, como buen pensador postidealista, rechaza de plano en este libro y a lo largo de su producción la tesis del “ojo de Dios”, incluso la manifestación más suave y cómoda de ésta, a saber, la que entiende la verdad como aproximación asintótica. Ello es así porque una comprensión tal también tiene como base el dibujo absoluto de lo real, que, como ya sabemos, permanece siempre para el filósofo como un enigma irresoluble. Siguiendo en este punto de modo libérrimo los razonamientos de Isaiah Berlin o Richard Rorty, no es difícil de atisbar que la tesis de la verdad como asíntota presupone que la realidad es como un *puzzle* del cual vamos desvelando progresivamente cada una de sus piezas, que solo pueden encajar en el rompecabezas final de una única forma y, por lo tanto, sin entrar en ningún tipo de colisión. Es imposible por definición que unas ocupen el lugar de las otras. Dada esta situación, a medida que avanzamos en la confección del *puzzle* –del que tenemos siempre una cierta idea previa, por difusa que sea–, el dibujo se vuelve cada vez más nítido, y aunque nunca lleguemos a realizarlo completamente, cuantas más piezas coloquemos más claro se volverá el perfil, que nunca experimentará colapsos o reconfiguraciones¹³.

¹² En relación con estos asuntos, cfr. Ortega y Gasset, 2005: III, 613-616.

¹³ Me permito a continuación reproducir la tesis de Isaiah Berlin en la clarividente versión de Richard Rorty: “De acuerdo con Berlin, antes del siglo XVIII, los pensadores occidentales estaban prácticamente de acuerdo en tres doctrinas: en primer lugar, todas las preguntas auténticamente fundadas pueden hallar respuesta; en segundo lugar, es posible descubrir las respuestas a esas preguntas por medios de carácter público, esto es, unos medios que, en palabras de Berlin, «pueden aprenderse y transmitirse a otras personas»; y, en tercer lugar, todas las respuestas anteriores son compatibles entre sí. Todas ellas encajan en una Única Verdad. Por emplear las perspicaces palabras de Berlin, los pensadores occidentales consideraban que la vida humana

Creo que esta metáfora de la realidad como rompecabezas resoluble al que vamos añadiendo infinitamente piezas verdaderas se ajusta bien a una idea de la perspectiva en sentido leibniziano o husserliano, donde la idea de composibilidad está regulada de alguna forma por la de totalidad, pero se compadece mal, sin embargo, con la tesis orteguiana, mucho más volcada a la contingencia de lo histórico. Y aquí le doy toda su fuerza a lo que significa en *El tema de nuestro tiempo*, y en el grueso de la obra del filósofo en general, que la realidad, a pesar de los pesares, de las perspectivas que captamos y vamos componiendo a lo largo de la historia, siga siendo siempre un radical enigma, una “selva virgen”, como se decía en aquel texto inicial que abre la obra, que nunca pierde tal condición. Si esto es así, la composibilidad de las perspectivas que conforma la dialéctica real de la historia nunca perderá para Ortega su perfil al menos parcialmente contingente, a posteriori y experimental¹⁴.

Sin embargo, tal asunción de la contingencia no termina, me parece, en la rapsodia perspectivista nietzscheana, sino en eso que algunos de los filósofos que más admiro del pasado siglo y del presente han llamado “hegelianismo sin espíritu absoluto”¹⁵. Porque en Ortega hay, es verdad, dialéctica histórica y un tipo peculiar de progreso, pero sin totalidad reconciliadora; no hay nunca, como se apunta en una expresión maravillosa de *El tema de nuestro tiempo*, un “tercer paisaje auténtico” (Ortega y Gasset, 2005: III, 613) o arquetípico que dirima entre dos o más, sino, y si se me permite de nuevo la expresión, *composibilidad experimental y a posteriori*. Ese es el núcleo sustancial, me parece, de su racionalidad perspectivista, que cuajará definitivamente y con posteriori-

consistía precisamente en ese empeño, el empeño de culminar la resolución de un rompecabezas. Así es como describe Berlin lo que yo he llamado la obsesión occidental por la grandiosidad universalista: «Ha de haber algún modo de reunir todas las piezas del puzle. El ser más sabio, el ser omnisciente, ya sea Dios o alguna docta criatura terrenal –según prefiramos concebirlo–, es en principio capaz de reunir todas las piezas en una pauta coherente. Quienquiera que logre hacerlo sabrá cómo es el mundo: cómo son las cosas, qué han sido, qué serán, por qué leyes se rigen, qué es el humano, qué relación tiene el humano con las cosas, y por consiguiente, qué necesita el humano, qué desea y cómo le será posible alcanzar el objeto de esos deseos», Rorty, 2010a: 149.

¹⁴ Aquí es preciso llamar la atención sobre la importancia posterior que tendrá para el pensador la lectura de Dilthey, en concreto, su concepción de la “dialéctica real”. Cfr., por ejemplo, *Historia como sistema* (Ortega y Gasset, 2006: VI, 72).

¹⁵ Algunos de los pensadores que han hablado en esos términos son Richard Rorty, Richard Bernstein, Charles Taylor o Gianni Vattimo, con Gadamer al fondo. Entre nosotros, aunque no desde Hegel, sino a partir de una lectura muy peculiar y heterodoxa de Kant, el añorado Javier Muguerza ha mantenido tesis que tienen un profundo aire de familia con lo que hasta ahora vengo comentando. Cfr. Rorty, 2010b; Bernstein, 1983; Vattimo, 2009: 142-151; Taylor y Bernstein, 2017; Muguerza, 1990. Para la relación Muguerza/Ortega, con el exilio de José Gaos por medio, ver Díaz Álvarez, 2023: 219-236. Sobre Hegel y Ortega es imprescindible la edición de las notas de trabajo publicada por Domingo Hernández: *Hegel. Notas de trabajo* (Ortega y Gasset, 2007). Este libro contiene un luminoso prólogo del editor. Una lectura cruzada de Rorty y Ortega se encontrará en Díaz Álvarez y Brioso, 2015: 131-144.

ridad en su tesis madura de la “razón histórica”, un artefacto filosófico que él entendía, y creo que por una vez no exageraba en demasía, como portador de “una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica” (Ortega y Gasset, 2005: III, 613). De la filosofía, porque suponía y supone una crítica radical a la tradición filosófica: a su utopismo, progresismo e idealismo en relación con la verdad, la moral y la belleza, algo que hizo en el pasado y hace también hoy que cada sistema filosófico pretendiera “valer para todos los tiempos” al margen de la propia retícula o perspectiva generacional en la que se ha alumbrado¹⁶. De nuestra sensación cósmica, porque al sabernos herederos de las otras perspectivas históricas, será nuestra visión del mundo “mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones” (Ortega y Gasset, 2005: III, 615). En este reconocimiento de la complejidad y en el consiguiente rechazo del primitivismo irredentamente universalista de la verdad totalizadora y ahistórica, un reconocimiento que a la vez no niega la razonabilidad ni la verdad siempre acotadas, residiría precisamente para Ortega la “superioridad jerárquica” de la perspectiva y del tipo de racionalidad que se habilita en la razón histórica con respecto a las habidas hasta la fecha.

Leída de este modo, la propuesta orteguiana toca una música *no fundacionista, antidogmática, pluralista, pero en ningún caso relativista*, que encaja bien con

¹⁶ Quiero llamar la atención en que esta tesis puede contemplarse como una anticipación peculiar de la idea de la radical historicidad y caducidad de la propia filosofía de Ortega e, incluso, de la filosofía en cuanto tal, un asunto que se recogerá con claridad en “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (Ortega y Gasset, 2006: VI, 22-26). Para un desarrollo de esta idea, cfr. Díaz Álvarez y Brioso, 2018: 380-387. Por otra parte, si resulta verosímil el planteamiento que se termina de hacer, y retomando ahora los hilos argumentales de la nota 6, quizá convendría darles una relectura a las páginas finales del capítulo X y ver hasta qué punto no anuncian también la futura crítica a la fenomenología husserliana en tanto que racionalismo universalista. Si cotejamos esos textos con el *Anejo* de “Apuntes sobre el pensamiento”, veremos replicados en el escrito de 1941 algunos de los tópicos que aparecen en 1923. Por otro lado, no hay que olvidar que cuando Ortega habla de “la reducción o conversión del mundo a horizonte” lo que parece estar criticando es la falta de perspectivismo, el creer utópica y primitivamente que hay una perspectiva desde ninguna parte, un “ojo de Dios”. Los filósofos, nos dice en una tesis que recordará a planteamientos desarrollados con radicalidad extrema por José Gaos, han tendido a pensar así, confundiendo la verdad omnímoda con lo que solo era el “horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, evitando que lo que es blando y dilatado horizonte se anquilese en mundo” (Ortega y Gasset, 2005: III, 615-616). Se trata, pues, una vez más, de localizar la verdad siempre parcial en una dialéctica histórica abierta. Solo así, desde la conciencia de su limitación y finitud, desde el inescapable horizonte temporal y social en la que fue alumbrada, podrá, en la medida de lo posible, articularse, componerse, hasta donde sea posible, con otras que la sucedan. Para una potente lectura fenomenológica de *El tema de nuestro tiempo*, ver San Martín, 2013: 47-68.

la sensibilidad de nuestro complicado presente –o al menos eso me lo parece a mí–, un tiempo el nuestro, también de crisis, como al que Ortega le tocó vivir.

Coda. La actualidad de *El tema de nuestro tiempo* y de la filosofía de Ortega

A nadie se le escapa hoy en día que a gran parte de la filosofía, la mejor filosofía diría yo, de mediados y finales del XX y de comienzos del XXI, se le ha vuelto prácticamente imposible hablar de la Verdad o la Moral con mayúsculas, como le gustaba decir a Javier Muguerza (Muguerza, 1990: 679). No es para menos. Aparte de la persistente y creciente constatación de la pluralidad humana, investigaciones recientes y no tan recientes han ido mostrando con claridad la vinculación de las ansias de totalidad de la filosofía con algunos de los movimientos totalitarios que asolaron con millones de muertos la historia del siglo XX. La exigencia de Verdad, la creencia en una Racionalidad que podía establecer un fundamento último, un suelo rocoso capaz de domeñar las turbulencias y azares de la historia, terminaron por “inspirar” o legitimar una buena parte del ingente daño padecido en la pasada centuria¹⁷. No hace falta forzar los textos de Ortega para ver que nuestro pensador transitó con una mirada propia por senderos parecidos. En *El tema de nuestro tiempo*, en su apéndice “El ocaso de las revoluciones”, pero también de modo explícito en *La rebelión de las masas* o *Historia como sistema*, por citar solo algunos libros o ensayos famosos, se alude expresamente a la violencia que late en la metafísica tradicional. Y es que una buena traducción de todo lo que el pensador madrileño viene diciendo sobre el racionalismo podría sintetizarse afirmando que tal opción filosófica no es en realidad otra cosa que el ejercicio sistemático de la violencia a la plural realidad en todos sus órdenes, también en el moral y político. Hay que superar, por lo tanto, el racionalismo en su versión ortodoxa. Esto lo asumen hoy hasta aquellos que se reclaman herederos de tales planteamientos.

Ahora bien, superar el racionalismo tradicional no significa para la mayor parte de la filosofía contemporánea abrazar el relativismo. Igual que Ortega, muchos son los que piensan en la hora presente que las filosofías que sostienen de un modo más o menos explícito esta posición tienen un carácter suicida desde el punto de vista teórico y práctico. No es solo que sea autocontradictorio, que se colapse a sí mismo, sino que bajo la aparente defensa de la pluralidad termina por aniquilarla, al esencializar las culturas y sus diferencias. Dicho de

¹⁷ Dos de los más grandes autores liberales del pasado siglo, Karl Popper e Isaiah Berlin, han defendido en innumerables páginas tesis parecidas. Cfr. Popper, 2003; Berlin, 2002: 166-217. Lo mismo sucede con Rorty, Bernstein, Taylor o Vattimo. Ver al respecto, y entre muchas otras, las obras ya señaladas en la nota 12. Entre nosotros, y dentro de la “escuela orteguiana”, su gran discípulo José Gaos ha insistido con vehemencia en la vinculación entre metafísica, soberbia y afán de dominio. Cfr. Gaos, 1982: 117 y ss.; Gaos, 2008: 200-224.

un modo provocativo, el relativismo acaba haciendo monistas y no pluralistas a todas las culturas. Es algo así como un monismo multiplicado por el número de diferencias esencializadas que encontramos en las diversas comunidades. No hay pluralidad propiamente dicha, sino monoculturalismo que se encierra en islotes que terminan por no tener prácticamente nada en común y se incapacitan, por lo tanto, para establecer un diálogo en el sentido propio y noble de la palabra. Por eso no es extraño que el relativismo termine dando cancha en pie de igualdad a cualquier sistema de creencias. Y si no hay ninguna tesis teórica o práctica que pueda justificarse más que otra, es una falacia pretender que de semejante hecho tengamos que sacar la consecuencia de que se ha de defender y respetar la diversidad. El relativismo resulta un mal consejero en materia de tolerancia y pluralismo.

Se trata, pues, en gran parte de la filosofía contemporánea, ya sea analítica, tardofrankfurtiana, fenomenológica, pragmática o hermenéutica, de superar los dos cuernos del dilema racionalismo/relativismo, justamente lo que Ortega pretendía en este pequeño y genial escrito de los años veinte y, creo, en el conjunto de su filosofía de la razón histórica. Por eso no es de extrañar que sus páginas nos suenen ahora tan actuales. Y por eso mismo merece la pena visitar esta obra y el grueso de la producción filosófica de su autor. Solo un cierto complejo de inferioridad de la filosofía hecha en español, por suerte cada vez más superado, ha impedido hasta la fecha que la propuesta orteguiana haya sido tomada en consideración con la seriedad que merece y en pie de igualdad con respecto a otras que tanto se le parecen. ●

Fecha de recepción: 16/03/2024
Fecha de aceptación: 01/04/2024

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALAGUER GARCÍA, E. (2023): *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*. Madrid: Tecnos.
- BERLIN, I. (2002): "Two Concepts of Liberty", en *Liberty*. Edición de H. Hardy. Oxford: Oxford University Press, pp. 166-217.
- BERNSTEIN, R. J. (1983): *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BRIOSO, J. y DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2018): "Así en la paz como en la guerra. Una lectura filosófica política de las *Meditaciones del Quijote* cien años después", *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.º 36, pp. 97-122.
- CEREZO, P. (2011): "La tensión Fichte/Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano", en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 138-178.
- CONILL, J. (2013): "Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana", en ZAMORA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 207-227.

- ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. y BRIOSO, J. (2015): "Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset", *Bajo Palabra*, n.º 11, pp. 117-146.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2018): "El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más", en DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. y LASAGA, J. (eds.), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, pp. 373-386.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2023): "Javier Muguerza, el exilio filosófico del 39 y el legado de Ortega", en CHIHAI, M.; FERRER, J. G.; PÉREZ-GATICA, S. y SCHMICH, N. (eds.), *Caminos cruzados. Filosofía y literatura del exilio español en América Latina*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, pp. 219-236.
- CHEVERRÍA, J. y GARCÍA PÉREZ, S. (2017): "La estimativa de Ortega y sus circunstancias", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 34, pp. 81-115.
- EXPÓSITO, N. (2021): *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*. Madrid: UNED.
- GAOS, J. (1982): "Confesiones profesionales", en *Obras Completas*, Tomo XVII. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 41-137.
- GAOS, J. (2008): *Filosofía de la filosofía*. Antología preparada por A. Rossi. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- LASAGA, J. (2023): "Cien años de *El tema de nuestro tiempo*: un horizonte muy abierto", *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 20, pp. 93-115.
- MORATALLA, T. D. (2005): "José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica: la experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico", en LLANO, F. H. y CASTRO, A. (coords.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 373-410.
- MUGUERZA, J. (1990): *Desde la perplejidad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2007): *Hegel. Notas de trabajo*. Edición de D. Hernández. Madrid: Abada.
- POPPER, K. (2003): *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge.
- RORTY, R. (2010a): "Grandiosidad, profundidad, finitud", en *Escritos filosóficos, 4. Filosofía como política cultural*. Madrid: Paidós, pp. 137-162.
- RORTY, R. (2010b): *Escritos filosóficos, 4. Filosofía como política cultural*. Madrid: Paidós.
- SALAS, J. de (2013): "Perspectiva y el método de salvación en Ortega", en ZAMORA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 231-249.
- SAN MARTÍN, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAN MARTÍN, J. (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en ZAMORA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-68.
- TAYLOR, C. y BERNSTEIN, R. (2017): *Diálogos Taylor y Bernstein*. Edición de D. Gamper. Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. (2010): *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- VILLACAÑAS, J. L. (2023): *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar.
- ZAMORA, J. (2013): "La razón histórica", en ZAMORA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 91-120.