

La bisagra, el pliegue y el quiasmo: variaciones sobre *El tema de nuestro tiempo**

Jorge Úbeda Gómez

ORCID: 0000-0001-9286-6247

Resumen

En este artículo se evalúa filosóficamente la idea orteguiana contenida en su ensayo *El tema de nuestro tiempo* de la conclusión de la época actual debido al agotamiento de la razón y a la necesidad de integrarla en la vida. Proponemos las imágenes de bisagra, pliegue y quiasmo como claves hermenéuticas para profundizar en estas ideas y discutir el presente y el futuro de la filosofía. Para ello analizamos la filosofía de Ortega y su conexión con la historia, la razón vital y el presente. Discutimos, sobre todo, la estructura temporal dinámica de la perspectiva y su conexión con el tema de nuestro tiempo. También se aborda la importancia de la sociología en la comprensión de la historia y las posibles orientaciones para el futuro de una filosofía que en este ensayo de Ortega anuncia su fin.

Palabras clave

Ortega y Gasset, perspectiva, temporalidad, filosofía de la historia, razón vital

Abstract

In this article we philosophically evaluate Ortega y Gasset's idea contained in his essay *El tema de nuestro tiempo* of the conclusion of the present time due to the exhaustion of reason and the need to integrate it into life. We propose the images of hinge, fold and chiasm as hermeneutical keys to deepen these ideas and discuss the present and the future of philosophy. To do so, we analyse Ortega's philosophy and its connection with history, vital reason and the present. We discuss, above all, the dynamic temporal structure of the perspective and its connection with the subject of our time. We also address the importance of sociology in the understanding of history and the possible directions for the future of a philosophy that in this essay by Ortega announces its end.

Keywords

Ortega y Gasset, perspective, temporality, Philosophy of History, Vital Reason

Nuestro tiempo, así expresado en el título del ensayo de José Ortega y Gasset, sin concreciones ulteriores, funciona como un deíctico: solo tiene significado gramatical y, por tanto, produce un efecto de significado vacío: hay quienes se verán inclinados a identificar nuestro tiempo con el tiempo biográfico, social e histórico en el que están presentes y habrá otros más proclives a preguntarse por la referencia concreta: ¿al tiempo de quién

* Este artículo tiene como antecedentes de difusión la ponencia presentada en la Jornada "Workshop: 1923: La España intelectual y la contemporaneidad clásica", celebrada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid el 8 de mayo de 2023, con el título "¿Hay un tema de nuestro tiempo?: límites de la ontología del presente de Ortega", y la ponencia presentada en el Congreso Internacional "*El tema de nuestro tiempo*: su recepción académica actual", celebrado en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón los días 3 y 4 de octubre de 2023, con el título "¿Pensar nuestro tiempo?: límites y posibilidades del proyecto orteguiano".

Cómo citar este artículo:

Úbeda Gómez, J. (2024). La bisagra, el pliegue y el quiasmo: variaciones sobre *El tema de nuestro tiempo*. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (48), 129-146.
<https://doi.org/10.63487/reo.44>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 48. 2024
mayo-octubre



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

nos referimos? ¿Quién es el nosotros de ese tiempo? Ortega, de quien entre sus muchas virtudes literarias la de poner buenos títulos a sus obras es una de las más destacadas, dedica esta obra de 1923, precisamente, a identificar cuál es el tema de nuestro tiempo y así consigue que cada generación que aborda la lectura del texto se vea enfrentada a este vacío semántico y emerjan, ante él, preguntas de largo aliento: ¿nuestro tiempo es, también, el tiempo de Ortega en 1923? Y, por tanto, ¿compartimos, con Ortega, el mismo tema de nuestro tiempo? Después de cien años de la publicación de estos apuntes mejorados del curso universitario que impartió Ortega en 1921-1922, la pregunta sigue viva y, precisamente por ello, nos proponemos presentar unas variaciones sobre *El tema de nuestro tiempo*¹ con el objetivo de responder a estas preguntas: (1) ¿qué se piensa cuando se piensa nuestro tiempo en *El tema de nuestro tiempo*? Y, en el caso de que respondamos afirmativamente a esta primera cuestión, nos atreveremos con la siguiente: (2) ¿cómo es posible pensar lo que se piensa en *El tema de nuestro tiempo*?

Para abordar la respuesta a estas dos cuestiones nos vamos a valer de tres imágenes que, consideramos, resumen la naturaleza del texto que enfrentamos y, al mismo tiempo, proyectan sus posibilidades más allá de sí mismo. “Bisagra”, “pliegue” y “quiasmo” son las tres imágenes que nos acompañarán y nos permitirán comprender, quizá bajo una luz diferente, el proyecto filosófico que el pensador español diseña en las páginas de este libro. Estas imágenes no son propias del lenguaje de Ortega ni nos las podemos encontrar en sus distintas obras por lo que las proponemos como ayudas hermenéuticas que (re-)abran la lectura de *El tema de nuestro tiempo*. En las páginas que siguen se irán definiendo estas imágenes y mostrando, precisamente, su productividad hermenéutica.

1. La bisagra: cierre y apertura en *El tema de nuestro tiempo*

¿Habría puertas sin bisagras, podríamos cerrar y abrir sin este sencillo mecanismo que ha hecho posible marcar los umbrales entre lo que hay dentro y lo que queda fuera? ¿Sería posible, sin las bisagras, el gesto de abrir y cerrar puertas? *El tema de nuestro tiempo* es una bisagra y, por tanto, un artefacto conceptual que Ortega utiliza para cerrar algo y que, al mismo tiempo que cierra, sirve para abrir y en esa apertura atisbar, desde el umbral, lo que se abre ante los ojos y nos convoca a la exploración. ¿Qué se cierra y qué se abre en *El tema de nuestro tiempo*?

Una mirada global a *El tema de nuestro tiempo* nos devuelve que Ortega considera que una época de la cultura europea y, con ella, de la filosofía, está ago-

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo III, pp. 559-652. Se citan las referencias de las obras de Ortega según esta edición, marcando el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

tada, acabada, a punto de perecer y es, quizá, una época que muere de éxito y se termina porque ya no queda nada que exprimir del fruto abundante de la razón nacida en la ciencia experimental y en Descartes, afirmada en Kant y desplegada en el idealismo, por un lado, y en el positivismo, por el lado contrario. La razón se ha agotado porque ha secado las fuentes de las que, inadvertidamente, bebe y se alimenta: la vida. Cuanto más se despliega la razón, más se agosta la vida y la época de Ortega da muestras evidentes de agotamiento, de falta de pulso vital, de idealización abstracta e inútil de la vida. Y si la filosofía es una suerte de órgano vital de la cultura, no hay filosofía que nos sirva en este final de época, porque, de hecho, también este final de época es un final de la filosofía. El pensamiento intempestivo y vital de Nietzsche, el empuje cultural y científico del darwinismo, las consecuencias cosmológicas y cosmovisionales de la nueva física relativista y cuántica, la fenomenología de Husserl, el psicoanálisis de Freud, la sociología naciente son palpitaciones de una vida que necesita que muera una época para poder nacer y multiplicarse. Ortega está leyendo entre líneas lo que parece latente en su época: aquellas manifestaciones dispersas por el espacio cultural y que hacen rechinar las bisagras de una cultura que está en cierre.

Tenemos, entonces, una primera referencia de lo que se piensa en *El tema de nuestro tiempo*: el cierre epocal, el agotamiento del eón racionalista, idealista, positivista de la filosofía. Podríamos pensar que esto apenas tiene importancia pues la propia marcha histórica de la filosofía determina la aparición y desaparición de escuelas e interpretaciones, pero, al hacer esto, estamos obviando que este cierre epocal se produce por el agotamiento de aquello que estaba en el origen mismo de la filosofía: el *logos*, la razón. ¿Qué va a ocurrir después del fin del *logos*, una vez que hayamos cerrado la historia de la filosofía? ¿Habrá filosofía después del fin de la filosofía? Todo lo dicho hasta aquí tiene un resabio hegeliano, somos conscientes, y no es difícil que aparezcan las referencias, incluso, a las tesis de Alexandre Kojève sobre el final de la historia. No obstante, nos parece más productivo leer esta línea de fuga del ensayo orteguiano desde *Después del fin del arte* de Arthur C. Danto y, en especial, desde el capítulo titulado “Tres décadas después del fin del arte”. En este capítulo, Danto propone comprender las vanguardias artísticas como manifiestos que, defendiendo un tipo específico de arte –surrealismo, expresionismo, etc.–, como definiciones definitivas del Arte, están anunciando, precisamente el fin de la era del arte y el comienzo de otra era, quizá marcada por la estética. ¿Y si *El tema de nuestro tiempo* fuera un manifiesto de vanguardia? Me suscitó esta relación una ponencia pronunciada por José Lasaga sobre *El tema de nuestro tiempo* en la que defendía el carácter de “manifiesto” de este ensayo. Transfiriendo las ideas de Danto al asunto que nos ocupa podríamos decir que en *El tema de nuestro tiempo* se defiende que la razón vital es la Filosofía que necesita nuestro tiempo al mismo tiempo que se certifica, en realidad, el fin de la filosofía. Si así son las cosas, lo que deberíamos esperar de Ortega no es otra filosofía, si no un nuevo *logos* para lo que viene después

del fin de la filosofía: ¿es la razón vital ese nuevo *logos*? Esto, como tema, es lo que se está pensando en *El tema de nuestro tiempo*, por lo que *nuestro tiempo* se refiere a una experiencia del fin de un tiempo. El asunto se ha puesto grave.

Ahora bien, en tanto que bisagra, *El tema de nuestro tiempo* no solo cierra, sino que está abriendo lo siguiente, pero el gesto de abrir no puede separarse del mecanismo que cierra y, por ello, *El tema de nuestro tiempo* no puede traspasar el umbral que atisba en el gesto de abrir. Nótese que es un abrir hacia dentro de una estancia en la que ya se está y, por tanto, lo que se atisba desde el umbral es lo que está a la espalda: todavía no se puede ver con claridad, ni se goza de una visión completa, es un mirar desde el rabillo del ojo mientras se cierra y se escucha el rechinar de las bisagras. En *El tema de nuestro tiempo* también se piensa esta apertura que forma parte del tema de nuestro tiempo. Pensar una época que se cierra y lo que se abre en ese gesto, esto es *nuestro tiempo*; es lo mismo que pensar el presente. La imagen de la bisagra nos acompaña hasta aquí porque para poder pensar lo que se abre en *El tema de nuestro tiempo*, en el gesto de cerrar, necesitamos otra imagen que será la de “pliegue”.

2. El pliegue: la razón en la vida

Gracias a la imagen de la bisagra hemos podido dar una primera respuesta a la cuestión de lo que se piensa en *El tema de nuestro tiempo*: el cierre de una época que implica, al mismo tiempo, una apertura. Pero, ¿cómo pensar lo que se abre en el cierre? Aquí es donde la imagen del pliegue viene en nuestro auxilio. Sostenemos que esta imagen es apropiada para interpretar las diferentes declaraciones de Ortega acerca de la necesidad de que la cultura, la razón *ceda, se someta, reconozca los derechos* de la vida. Un pliegue, en sentido general, se produce cuando en una superficie lisa o extendida, aunque flexible, se produce una desigualdad, un surco en cualquiera de sus partes. En lo plegado se conserva lo que estaba extendido, aunque no del mismo modo ni con la misma forma. Cuando Ortega afirma que la época que se cierra está abriendo —la vida impera sobre la cultura, sobre la razón— un nuevo eón cultural, lo que ocurre es que la razón se integra en la vida como pliegue y al quedar integrada en la vida, esta queda modificada. El pliegue geológico lo muestra todavía mejor: las capas terrestres que se pliegan siguen ahí, pero han dado lugar a formaciones nuevas que abren posibilidades de terraformación desconocidas. El pliegue abre novedades, aunque conteniendo lo que ya estaba dado. El pliegue es más flexible que la bisagra y por eso nos permite entender cómo se piensa la apertura del presente en el texto de Ortega.

Aunque, tal pliegue parece estar comprendido de un modo difusamente dialéctico y prendido de una cierta ontología de la vida que todavía no se precisa en todos sus elementos y dinámicas. Ortega no quiere dejar atrás la razón —aquella

prisión del neokantismo²—, pero advierte de que aquella forma un pliegue de la vida³. Al mismo tiempo, se afirma, aunque de un modo menos asertivo, más titubeante, cómo, una vez que se muestra el pliegue mencionado, la filosofía, que conserva este nombre a pesar de que se debe clausurar con la época que termina, consiste en pensar “el tema de nuestro tiempo”, es decir, en pensar el presente. Ortega no parece considerar la existencia de una *philosophia perennis*, ni una *philosophia sub specie aeternitatis*, ni siquiera, a pesar de su formación filosófica, una *filosofía trascendental*, pues la razón no puede sobrevolar la vida; de hecho, la razón no es capaz de volar, por lo que ha de radicarse en ella y desde ella comprender lo que está siendo, pero nunca lo que es, pues su ser mismo, si es que es algo, es precisamente estar siendo: presente continuo. En este sentido, ya aparecen en *El tema de nuestro tiempo* las primeras categorías de esta razón vital, como son las “generaciones” o la “perspectiva” que funcionan como conceptos internos, todavía colgados del árbol de la vida a punto de madurar y que diseñan una ontología de la vida que será, al mismo tiempo, una *praxis*. Pero antes de entrar en cuestiones ontológicas, debemos detenernos en los vínculos del texto con la filosofía de la historia.

2.1. El pliegue de la vida como el tema de nuestro tiempo

Ortega se mueve en el campo de minas de la filosofía de la historia con todas las prevenciones de no quedar atrapado por ella, pues no habría nada más contrario a la afirmación del imperativo de la vida que plegarse al trabajo del concepto que se despliega en la historia, que es, además, movimiento del

² Aquella prisión, no obstante, parece que fue más fecunda de lo que el propio Ortega fue consciente; incluso podemos decir que siguió visitando sus celdas durante mucho tiempo. Véase Dorota LESZCZYŃSKA, “Interpretación de Ortega y Gasset de la filosofía de Kant: del idealismo marburgués a la ontología crítica”, *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 4, n.º 1 (2017), pp. 25-48. Para José Luis VILLACAÑAS, sin embargo, *El tema de nuestro tiempo* sí marca una salida ya definitiva de la prisión neokantiana; véase en su *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar, 2023, p. 454, nota 6.

³ En el ensayo citado de Villacañas, se afirma: “Así que cuando Ortega hablaba de que la razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, lo que realmente quería decir es que la trama de la estructura trascendental de la razón debía ser *ocupada* por la función trascendental de la vida. Y que las funciones lógicas de los juicios de la razón debían dejar paso a las funciones estimativas de la vida” (*ibid.*, p. 475, subrayado mío). Nos interesa discutir el uso del verbo *ocupar* que hemos destacado porque vendría a problematizar nuestra imagen del pliegue y, al mismo tiempo, la sugerencia anterior de comprender la obra de Ortega como una bisagra o como un manifiesto, en el sentido de Danto. Quizá Ortega aspira a lo que Villacañas afirma, pero el modo en el que aborda esta aspiración, al menos ateniéndonos a lo que se dice en el texto, es plegando la razón a la vida, por lo que es necesario seguir la propia sugerencia del texto y ver hasta dónde nos puede llevar. La idea de sustitución podría describir el resultado de la operación orteguiana pero la imagen de pliegue nos permite sorprender a Ortega en el momento mismo de la operación.

espíritu. Es decir, Ortega quiere evitar a toda costa cualquier atisbo de racionalismo pues, precisamente, el racionalismo como imperativo ha sido deletéreo para la vida. La asunción, por otro lado, de que Europa se halla en una situación de decadencia y España, en una situación política y social insostenible (por la resistencia de las masas a la regeneración y la incuria negligente de las élites respecto de su vertebración)⁴, la identifica Ortega, precisamente, con el dominio del racionalismo y sus prerrogativas.

Pero Ortega no puede negar que el hombre piensa, gracias a que la propia marcha de la vida ha dado de sí, sin ningún motivo aparente, un animal que trata con la vida y que, de hecho, vive desde la razón, por lo que la vida y la razón han de guardar una relación más productiva y menos conflictiva. Tampoco se trata, simplemente, de liberar la vida, como se podría deducir de una lectura apresurada de Nietzsche⁵, o de encauzarla a través de los diques adecuados de la represión y la sublimación en el psicoanálisis. No, la razón es el modo como la vida vive en el *Sapiens*, y la vida del *Sapiens* no puede no ser vida racional.

Ahora bien, tal relación puede ser pensada como equilibrio, algo que no podemos atribuir al lenguaje de Ortega en *El tema de nuestro tiempo* y que devolvería su pensamiento a un momento platónico y aristotélico: la virtud es la armonía, el término medio, la prudencia. Ni siquiera a una relación entre una sustancia y sus accidentes, pues ni la vida ni la razón son formas sustanciales ni accidentes la una respecto de la otra. No se trata de esto; la vida puja y manda, es imperativa, por lo que no está en el mismo plano que la razón, pues esta tiene que plegarse a la vida. Ahora bien, tal pliegue no deja a la vida indiferente pues, de algún modo, la transforma.

Si pensamos la relación de la razón con la vida como pliegue evitamos, como hemos visto, la recaída en el equilibrismo académico-peripatético, pero también se logra circunvalar la dialéctica que vendría a decir que en el encuentro entre la vida y la razón daríamos con una síntesis superadora (e integradora) de ambos. Que Ortega use el término “razón vital” nos parece una muestra de esta conciencia que resiste la dialéctica, pues la dialéctica, en realidad, es la forma más elaborada de todo racionalismo. Pero proponemos que se entienda el concepto de “razón vital” como un heurístico que permite explorar la estancia que al cerrar atisbamos por el rabillo del ojo y que ante la incertidumbre de lo que aparece, nos aferramos a un nombre que nos permite explorarlo. “Razón vital” es un proyecto de concepto no realizado todavía en *El tema de nuestro*

⁴ *España invertebrada* (1922) y *El tema de nuestro tiempo* (1923) han de ser leídos como obras complementarias, pues, de algún modo, *El tema de nuestro tiempo* contiene la noción de razón vital y un esbozo de su método que vendría a posibilitar que España se conformara como una forma de vida vertebrada.

⁵ Para Jesús Conill, las bases hermenéuticas de la razón vital orteguiana están en la vinculación del pensador español con Nietzsche: Jesús CONILL, “Nietzsche y Ortega”, *Estudios Nietzsche*, 1 (2001), p. 49-60.

tiempo y por eso es, también, un pliegue que ha modificado la superficie misma desde la que se ha formado.

Que la razón se pliegue a la vida, en realidad, no es más que el resultado al que la razón llega cuando se sincera consigo misma, deshace un mundo dividido en dos y siente que es un órgano: en ese momento, colapsa cualquier intento de equilibrio o dialéctica, pues sabe a ciencia cierta que, en tanto que órgano, no puede nada sin la vida. Pero, al mismo tiempo que esto comparece, la vida es pensada, lo que da lugar al pliegue vida-razón como un nuevo eón. Y en este sentido nos parece claro que Ortega arriba a una (curiosa) filosofía de la historia que consistiría, precisamente, en pensar este eón, en pensar el pliegue. Pero ¿cómo se piensa un pliegue? O, en realidad, ¿se trata de pensar en o desde el pliegue?

Si, por un lado, este pliegue nos ha llevado hacia una filosofía de la historia, prendida, eso sí, de una cierta ontología de la vida y la razón, por otro nos va a llevar a la idea de que pensar el pliegue, pensar el presente consiste en algo muy parecido a lo que hacen –o quieren hacer– las ciencias sociales, con la historia y la sociología a la cabeza. Sin embargo, todavía el pensamiento de Ortega no se ha desarrollado lo suficiente en *El tema de nuestro tiempo* como para tematizar la relación entre la razón vital y las disciplinas que acabamos de citar.

Podemos aventurar la hipótesis de que pensar el pliegue sea pensar el *Sapiens*, por lo que la razón vital se desplegaría, también, como una descripción de la génesis del hombre y de su proyección en la vida; es decir, una antropología. Consideramos que Ortega mantendrá una actitud ambivalente con la vía abierta con la antropología, pues advierte la tendencia esencialista⁶ que tiende a apoderarse de toda descripción filosófico-antropológica. Para Ortega, además, lo que caracteriza al ser humano es, por el lado ontológico, el ser perspectiva, y por tanto un campo de posibilidades de lo real, y, por el lado práctico, el ser *suadens*⁷, es decir, un animal de valores que afronta lo real desde la valoración de lo que está (o no) al servicio de la vida. Si unimos estas dos características nos daremos cuenta de que ser *Sapiens* para Ortega consiste en ser futuro, por lo que el pliegue, es decir, el eón del presente revela a un ente cuyo modo

⁶ Sabemos que hemos abierto un asunto polémico pues si hay algún consenso entre intérpretes muy diversos de la obra de Ortega –desde San Martín a Villacañas– es que esta contiene una antropología filosófica. No tenemos espacio para detenernos en defender que, precisamente, si en *El tema de nuestro tiempo* se cierra una era mientras se abre otra, tendremos que encontrar los nuevos conceptos para hablar de lo humano; para decir lo humano después del fin de lo humano, también. Considero que también la obra de Ortega nos puede habilitar para explorar qué significa la antropología filosófica después del fin de la filosofía.

⁷ Para el desarrollo del concepto de *homo suadens*, véase el trabajo de Laureano CASTRO NOGUEIRA, Luis CASTRO NOGUEIRA y Miguel Ángel CASTRO NOGUEIRA, *¿Quién teme a la naturaleza humana? Homo suadens y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 2016. Un trabajo notabilísimo de antropología transdisciplinar en el que la huella orteguiana es evidente en la propia categorización del ser humano como el animal que valora.

preeminente de aparecer es futurizando. ¿Quiere decir esto que al pensar el presente lo que hacemos, en realidad, es abrir futuros?

En cualquier caso, lo que nos interesaba destacar es que, si el *Sapiens* es, ante todo, un animal por ser, la antropología queda suspendida como saber⁸, pues no puede anticipar, en realidad, lo que somos. Ante esto, conviene girar la mirada y buscar en otra parte el método para que, partiendo de este animal que está por ser, encuentre los modos de plegarse a la vida, es decir, de vivir. Aparecen, entonces, la sociología y la historia, muy libremente interpretadas por Ortega, como aquellas disciplinas que están en condiciones de realizar este pliegue. Podríamos añadir que la sociología o la historia que espera Ortega no son meramente descriptivas, antes bien tendrán que ser estimativas, por lo que estas disciplinas serán concebidas como intervenciones en la vida. Pensar el presente es intervenir el presente, lo que significa llenar de posibilidades la vida que está siendo y, así, ligar el destino del presente a sus futuros posibles. Serán los futuros posibles, entonces, los que revelen las figuras del presente, los tipos ideales⁹.

Pensar el presente será, entonces, la acción que vuelva a dotar de sentido a la filosofía, que será, entonces, el modo de habitar (en) el pliegue.

2.2. La filosofía habita el pliegue

Todo el texto de *El tema de nuestro tiempo* está preparando su último capítulo, “La doctrina del punto de vista”, donde se condensa lo que, a la altura de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega considera que es tanto el tema de nuestro tiempo como las nociones que ordenan un posible método para su identificación y desarrollo. Veamos con cierta precisión cómo se desarrolla el argumento para que, a partir de esta reconstrucción, podamos establecer algunas de las cuestiones críticas que nos ocupan en este artículo.

Ortega comienza su exposición asentando tres presupuestos. El primer presupuesto afirma que el racionalismo y el relativismo son las dos posiciones en conflicto a principios del siglo XX. De hecho, los capítulos anteriores han estado dedicados a describir estas posiciones y sus problemas. En el caso de Ortega, el racionalismo sale peor parado que el relativismo, pues “niega todo

⁸ No estamos afirmando la imposibilidad de hacer discursos razonables sobre lo humano, pero sí que tales discursos constituyan un saber descriptivo completo más allá de las aproximaciones parciales que puedan hacer las distintas disciplinas. La fragmentación de los saberes que afectan a la comprensión de lo que sea el ser humano dificulta, por el momento, y nos tememos que por largo tiempo, la pretensión de un saber que defina al ser humano en términos de “animal *x*” (despejen la *x* según su gusto: animal *fantástico*, *enigmático*, *vulnerable*, *de realidad*, etc.).

⁹ Nos parece que el concepto de “generación” en Ortega es un modo de integrar esta idea de los futuros posibles en el presente de la dinámica social.

sentido a la vida”¹⁰ y pretende que de este modo salva la cultura. El relativismo ha tenido el beneficio de haber socavado los principios racionalistas. Sin embargo, el relativismo tampoco basta, pues “desvanece el valor objetivo de la cultura”¹¹ y, de este modo, salva la vida.

El segundo presupuesto del análisis del madrileño establece que nuestro tiempo no acepta que el conflicto se resuelva tomando partido por una de las dos posiciones. Arrancaba este artículo con la constatación de la ambigüedad consciente en el uso de la referencia “nuestro tiempo”: ¿la sociedad, la política, la filosofía, la cultura? Aceptemos, por el momento, que esta referencia no es más que un ardid retórico de Ortega para ocultar que, en realidad, quien no lo acepta es él mismo.

El tercer y último presupuesto es que es posible preparar una síntesis de ambas posiciones: “al fundirse, desaparecen”¹². Ya hemos advertido del jugueteo que Ortega se trae con la filosofía de la historia y, en especial, con la dialéctica hegeliana, aunque no termina, en ningún momento, de asumir este marco. En palabras de Antolín Sánchez Cuervo:

Ortega no es, sin embargo, un anti-hegeliano sin más –a pesar de sus con-comitancias con la fenomenología existencial–, o –menos aún– materialista. Por eso su reducción del idealismo hegeliano no adopta en ningún momento –ni lo pretende– el cariz radicalizado de una hermenéutica de la sospecha o de una teoría crítica –aun a pesar de haber leído a un crítico de Hegel tan penetrante como inadvertido en España, como Franz Rosenzweig–, reconduciéndolo más bien hacia el terreno de sus propias preocupaciones e incluso adaptándolo a la horma de ellas. La crítica convivirá así, en algunos momentos, con la complicidad¹³.

Una vez asentados estos presupuestos, Ortega expone una serie de nociones que preparan esta síntesis entre ambas posiciones. El punto de partida es el análisis del conocimiento. Ortega considera que el conocimiento es la adquisición de verdades pues “en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad”¹⁴. Ortega considera, además, que las verdades son eternas, únicas e invariables, aunque, de nuevo, tales adjetivos suenan a retóricos, sobre todo cuando al final del capítulo se vinculan estas verdades a la perspectiva y el tiempo. Frente a esta definición de conocimiento, tanto el racionalismo como el relativismo dan una respuesta insuficiente a la cuestión de cómo es posible el conocimiento, esto es, que las verdades sean conocidas

¹⁰ III, 611.

¹¹ *Iðem.*

¹² *Iðem.*

¹³ Antolín SÁNCHEZ CUERVO, “Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 67 (2016), p. 60.

¹⁴ III, 612.

un sujeto. Primero, porque el racionalismo pide algo imposible: que el sujeto sea transparente e idéntico a sí mismo. Se advierte que aquí se habla de sujeto trascendental, es decir, a priori, independiente de la experiencia. Por ello, el racionalismo, en este texto, está más relacionado con el idealismo que con las posiciones cartesianas. Pero frente a esta idea de sujeto no se puede negar que el sujeto está vivo y que la vida es peculiaridad, cambio y desarrollo, como la historia, por lo que se podría decir, al pensar de Ortega, que la vida es historia. En definitiva, si el sujeto es vida, el racionalismo es imposible.

Pero, en segundo lugar, el relativismo confunde perspectiva con imposibilidad de la verdad. No nos ofrece Ortega un argumento claro sobre esta confusión, sino que continúa su argumento señalando que la psicología, la biología y la teoría del conocimiento coinciden en una nueva manera de plantear la cuestión, al mostrar que el sujeto tiene una función 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 percibidas¹⁵.

Es decir, el sujeto es un cedazo, por lo que la estructura psíquica de cada individuo permite la comprensión de determinadas realidades y condena a la ceguera a otras. Es decir, la verdad es posible, aunque es inseparable de los sujetos que la viven. Ortega, además, extiende la “estructura psíquica de cada individuo”¹⁶ a “cada pueblo y cada época”¹⁷, mostrando, de nuevo, que a la hora de pensar el presente, pensar la vida, es imprescindible contar con la sociología (“cada pueblo”) y con la historia (“cada época”). En definitiva, la conclusión hasta el momento es clara: cada individuo (bio-psicología), cada pueblo (sociología), cada época (historia) tienen una porción de verdad, por lo que la verdad es un punto de vista.

Llega así Ortega a la noción del punto de vista, que le permitirá avanzar posiciones hacia la identificación del tema de nuestro tiempo. Como en *Meditaciones del Quijote*, Ortega vuelve a recurrir al ejemplo de las diferencias en la visión de un paisaje por parte de dos hombres: aunque el paisaje es el mismo, los dos hombres no ven lo mismo, aunque no pueden afirmar que la visión del otro sea falsa. Por lo que los dos paisajes vistos son reales. Estamos, aquí, ante un problema grave en el texto: una cosa es la percepción adecuada, referida al carácter real de lo que aparece para un sujeto y otra cosa es la percepción inadecuada, es decir, que el sujeto siempre ve un escorzo de la realidad y no la

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibid.*, 613.

¹⁷ *Idem*.

realidad de modo pleno. Ahora bien, a los actos de percepción no le pertenecen, propiamente, los predicados de verdad y falsedad; en todo caso será a los actos de juicio por los cuales se da sentido a una determinada percepción. En cualquier caso, Ortega llega a una nueva conclusión: “La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*”¹⁸. Es decir, tenemos ya una de las dos nociones clave de este texto: la perspectiva, que, como vemos, solo es posible si asumimos un supuesto que Ortega no revela: que la realidad y el conocimiento de ella se co-pertenecen mutuamente. Lo que es una de las aportaciones claves de la ontología fenomenológica: la caída de la distinción entre realidad y apariencia. En definitiva, todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado, lo cual “lleva a una reforma radical de la filosofía”¹⁹.

La síntesis que Ortega pretendía entre la razón y la vida se puede alcanzar gracias a esta reforma radical de la filosofía. Pero, ¿en qué consiste esta reforma radical de la filosofía? En el reconocimiento de las diversas perspectivas sobre lo mismo como reales, en la ruptura de la dialéctica basada en la contradicción y en la apertura a una visión no dialéctica del conocimiento. Si cada vida es un punto de vista sobre el universo, por un lado, lo que cada vida ve no puede ser visto por otra y, por otro, cada vida es parte insustituible de la verdad. De este modo la verdad forma parte de la vida, es histórica y lo falso es la verdad sin vida, sin historia. Tenemos ya los mimbres de la razón vital.

Hasta su presente, según Ortega, la filosofía ha sido utópica, ha buscado algo que no tiene lugar, pero desde ahora (i.e. el perspectivismo): “*La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*”²⁰. Desde ahora las filosofías del pasado pueden ser interpretadas a partir de la noción de “horizonte”, siendo este horizonte la referencia del mundo al sujeto viviente: “*Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta”²¹. Llegado a este punto, Ortega se deja llevar por el entusiasmo filosófico; identifica esta yuxtaposición de todos los puntos de vista con Dios, pues Dios goza de todos los puntos de vista. Las vidas son “los órganos visuales de la divinidad”²². Aquí no sabemos a qué atenernos: ¿leibnizianismo orteguiano? ¿Pragmatismo orteguiano a lo Peirce, esto es, Dios como la “opinión destinada”? ¿Qué significa “yuxtaposición”? ¿Quién, cómo, dónde, para qué se hace esta yuxtaposición? El caso es que aquí se cierra el libro afirmando que el tema de nuestro tiempo es la razón vital.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, 615.

²¹ *Ibid.*, 616.

²² *Ibid.*

El análisis nos revela que hay dos nociones centrales en el *El tema de nuestro tiempo*: la vida y la perspectiva, que han surgido como formaciones nuevas a partir del pliegue de la razón vital. Pero, ¿la vida y la perspectiva son dos modos de decir lo mismo o son realidades diferentes que guardan entre sí una íntima relación de codependencia?

Hasta aquí hemos llegado gracias a las imágenes de la bisagra y el pliegue, pero la pregunta que ahora se nos da a investigar requiere de una tercera imagen, de carácter más abstracto: el quiasmo²³. “Quiasmo” se utiliza, sobre todo, para definir una figura retórica, aunque a nosotros nos interesa su significado literal, aquel que se refiere a la letra *chi* griega que forma un aspa (χ) y que, por tanto, habla del cruce entre dos líneas que trazan, al cortarse, espacios simétricos. La bisagra y el pliegue juntan la razón y la vida, la vida y la razón que, en definitiva, forman un quiasmo en el que ambas son, al mismo tiempo, lo mismo y lo diferente. Gracias a la imagen de quiasmo, podremos señalar algunas cuestiones críticas que ambas nociones tienen en el proyecto filosófico que empieza a desplegar Ortega en *El tema de nuestro tiempo*.

3. El quiasmo: la vida es perspectiva, la perspectiva es la vida

La noción de vida que ensayamos aquí, a partir de *El tema de nuestro tiempo*, no puede ser más que parcial y sujeta al texto. No pretendemos, con ello, agotar todos los sentidos posibles de un concepto central para el sistema del pensador español, aunque sí consideramos que en *El tema de nuestro tiempo* se establecen unas bases firmes para el desarrollo posterior de esta noción. Dicho esto, la vida aparece en *El tema de nuestro tiempo* como peculiaridad, cambio e historia. Cada una de estas nociones difieren entre sí, aunque relacionadas pueden dar sentido a la noción de vida. La vida se da siempre singularizada –peculiaridad–; la vida está en continua transformación –cambio– y la relación dinámica entre singularidad y transformación va trazando la narración de una vida, es decir, hace historia.

Para que se den estos tres caracteres de la vida es necesario asumir la realidad temporal de la *duración*, pues sin ella no habría posibilidad de un ser singular en el seno de la vida ni habría percepción de la transformación y, por tanto, sería imposible entender la vida como historia. Ahora bien, si buscamos en *El tema de nuestro tiempo* alguna descripción, por sumaria que sea, de la duración no la vamos a encontrar, por lo que tenemos que interpretar, de modo hipotético, cuáles serían las nociones de temporalidad, en general, y de duración, en particular, que maneja. Planteamos cuatro hipótesis que no deben ser entendidas de manera excluyente, pues bien pueden convivir y hacer de la comprensión orteguiana de la temporalidad algo complejo. Veamos cada una de ellas.

²³ Le debo la idea de quiasmo a José Lasaga.

La hipótesis (neo)kantiana tal y como se despliega, sobre todo, en la *Crítica de la razón pura*; en concreto, en la deducción trascendental de las categorías y su papel determinante en el “Yo”, que “*tiene que poder acompañar todas mis representaciones*”. Tal Yo, como sabemos, es la condición de posibilidad de la unidad de apercepción. El asunto que aquí nos importa es cómo el tiempo está visto como sucesión, cuya condición es la simultaneidad y, por tanto, cómo de algún modo el espacio es condición de la temporalidad: todo *ahora* remite a un *aquí* que permanece. El tiempo kantiano es el de los relojes y, por tanto, es una objetivación del tiempo por intersubjetivación de la experiencia. En definitiva, estamos ante una visión más bien sociológica –intersubjetiva– de la temporalidad. No hay espacio en este artículo para detenernos en la presencia, más bien constante, en Ortega de esta hipótesis con respecto a su concepto de duración, precisamente, en la interiorización creativa que realiza de la sociología de Georg Simmel²⁴. ¿Hasta qué punto la noción temporal de historia de Ortega no depende de esta recreación (neo)kantiana de la temporalidad?

La segunda hipótesis se refiere a la perspectiva de Nietzsche acerca de la temporalidad, que atraviesa toda su obra y que tuvo en la intempestiva *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*²⁵ quizá una de sus formulaciones más sistemáticas y relacionadas con el presente. El presente es posible gracias al pasado, es decir, gracias a la síntesis de experiencia, pero si no hay una administración adecuada de este pasado, la vida se puede ver comprometida en su vitalidad: el pasado puede ser, y es en realidad, la muerte del presente vivo. Por eso, el presente vivo es posible en la medida en la que se olvida el pasado, pues sin el olvido, la vida que es el presente se debilita y no puede proyectar una vida hacia el futuro. Para Nietzsche la memoria es la gran cuestión de la temporalidad y aquello que hay que reelaborar para liberar la vida.

La tercera hipótesis proviene de las investigaciones filosóficas de Bergson, en especial las que se contienen en *Materia y Memoria* y en *Los datos inmediatos de la conciencia*. La relación filosófica entre Bergson y Ortega está fuera de toda duda, aunque podamos discutir las influencias y las diferencias²⁶. La duración en Bergson tiene dos ingredientes esenciales: la duración describe la urdimbre de la conciencia; la conciencia está hecha de duración, es decir, de un presente que se

²⁴ Para las evidencias de esta influencia, véase Eduardo GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, “«Estado de la cuestión» de la influencia de Simmel en Ortega y Gasset”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n.º 3 (2022), pp. 607-618.

²⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

²⁶ Aunque tal relación no está exenta de polémicas hermenéuticas. Véase, como ejemplo de posiciones encontradas: José María ATENCIA, “Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 36 (2003), pp. 67-98 y Camille LACAU ST. GUILY, “El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 26 (2013), pp. 163-183.

dilata hacia ambos de sus lados: hacia el pasado, como memoria, y hacia el futuro, como expectativa. Porque el presente dura y porque la conciencia es toda ella duración, es por lo que el contenido de la conciencia, los datos, en terminología de Bergson, se dan de modo inmediato, sin una conciencia sustancial que interpretaría activamente lo que los datos son. El presente deja de ser, así, tanto un Yo que debe acompañar a cada representación como un instante fugaz sin solidez ontológica, para identificarse como una dilatación temporal. Debemos relacionar tal dilatación temporal del presente con la idea apuntada más arriba del pliegue razón-vida, pues que haya pliegue será posible si, también, hay dilatación.

La cuarta y última hipótesis nos lleva a la noción de conciencia interna del tiempo en Husserl²⁷ y, muy especialmente, a las descripciones fenomenológicas del presente como síntesis de los éxtasis del tiempo hacia atrás –retención– y hacia delante –anticipación. Una síntesis que, además, es pasiva; es decir, no está en dependencia de la actividad de un sujeto que estaría fuera de la temporalidad. Aun cuando las descripciones fenomenológicas guardan una relación directa con las descripciones de Bergson, la fenomenología precisa de modo mucho más específico los tres éxtasis del presente e identifica que la temporalidad no es, únicamente, una actividad de la conciencia que haría del tiempo vivido una materia maleable por el *Sapiens*. La conciencia interna del tiempo muestra la temporalidad como una corriente en la que estamos insertos y que no se detiene a merced de nuestra acción. Si alguna posibilidad tenemos de intervenir en la corriente temporal será la que nos ofrece la duración, tal como la describe Bergson: podemos recordar lo que pasó y anticipar lo que vendrá, pero solo desde el presente en el que estamos, pues no podemos salirnos del tiempo.

Nuestra propuesta hermenéutica se inclina por considerar que, en *El tema de nuestro tiempo*, las cuatro hipótesis serían viables para comprender la visión orteguiana de la temporalidad; incluso se podría considerar que la propia idea de Ortega puede que sea una síntesis creativa de todas ellas, que, en realidad, todavía está en ciernes y latente. No obstante, las evidencias textuales inclinan la balanza hermenéutica hacia la visión bergsoniana²⁸ como la más próxima y productiva para Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo* aunque, como ambos tienen a Nietzsche como referencia, tendríamos en el filósofo de Röcken el río por el que discurre la barca orteguiana de la temporalidad.

Por supuesto que aquí no se agotan todas las posibilidades de comprensión de la temporalidad por parte de Ortega, pues a lo largo de su obra posterior tal cuestión irá adquiriendo perfiles más precisos y atenciones más cuidadas,

²⁷ Edmund HUSSERL, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.

²⁸ Para Villacañas, sin embargo, el vitalismo bergsoniano solo funcionaría como pantalla retórica de Ortega para adaptar su discurso al público en general en su pretensión de que en España la filosofía ha de hacerse en la *plazuela*. Véase *op. cit.*, p. 454.

aunque no es fácil encontrar una aproximación posterior a la cuestión que sea descriptiva y sistemática. Merece especial atención comparar lo que llevamos aquí expuesto con lo que Ortega, veinte años después, trata de describir en *Epílogo de la filosofía*²⁹. En este texto, que viene a ser el colofón de la *Historia de la filosofía* de Julián Marías, Ortega se explaya, sobre todo, en una consideración de lo que sea el tiempo y, sobre todo, de lo que es el pasado. Uno de los primeros elementos que destaca de su exposición es el uso continuo de la noción de “síntesis” para hablar del tiempo –la historia parece ser un movimiento de síntesis– y aunque, durante todo el texto, Ortega explica que está realizando una operación diferente a la hegeliana, no queda claro que pueda independizarse del significado que Hegel otorgaba a la *synthesis*, por más que en Ortega no hay ningún *espíritu* que protagonice tal síntesis. Más bien la síntesis temporal, y aquí se darían cita Simmel, Bergson y Husserl junto con Ortega, depende de las condiciones del *Sapiens*: así es como vive y conoce el *Sapiens*, realizando series temporales basadas en síntesis en el presente del pasado y del futuro. Por tanto, no son síntesis necesarias ni revelan un plan, pero una vez puestas en marcha condicionan la serie. Ortega lo dice meridianamente: “El hombre es el único ente que está hecho de pasado, que *consiste en pasado*, si bien no sólo en pasado”³⁰. En esta afirmación podemos confirmar que nuestras cuatro hipótesis se conjuran como una síntesis creativa en Ortega y que no deberíamos pedirles a los textos que se decidan por una de ellas. El reproche filosófico que podemos hacer a la noción orteguiana de tiempo en este texto de 1943 es el uso impreciso y poco pulido de la noción de “síntesis”, que no logra, en primer lugar, eliminar todas las adherencias hegelianas de la necesidad y, en segundo lugar, condiciona una descripción ontológica como la que aparece en las últimas páginas: la cosa como una “suma o integral” de sus “aspectos o vistas” que se distribuyen en una serie de pasos. ¿Está hablando Ortega de la vaporosa idea de la variación eidética de la fenomenología? ¿Y la serie de pasos determina que la temporalidad solo se pueda imaginar como una línea hacia adelante? ¿No cabe, entonces, interrupción alguna en la historia; solo paradas, conti-güidades, conservaciones e integraciones? Atenderemos, en lo que sigue, a la noción de “perspectiva”, pues en ella quizá encontremos posibles caminos para responder a las graves preguntas que nos han salido al paso.

Si nos detenemos ahora en la cuestión de la perspectiva no hacen más que crecernos los problemas hermenéuticos. Parece claro que no podemos desligar la perspectiva de la “circunstancia”, consagrada en las *Meditaciones del Quijote*: aunque no son exactamente lo mismo, el parentesco entre ellas es directo. La *circunstancia* se me aparece como una noción más bien antropológica, nacida de la imposibilidad del yo de superarse a sí mismo en cada una de sus vivencias,

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Epílogo de la filosofía* (1943), IX, 583-620.

³⁰ IX, 594.

mientras que la *perspectiva* parece aspirar a ser una noción ontológica que arranca de una consideración meramente epistémica. Vayamos más despacio.

De entrada, la perspectiva se refiere a una suerte de estructura psíquica de cada individuo. Sé lo molesto de usar aquí “estructura psíquica” por las adherencias kantianas que puede suscitar. Entiendo que, en tanto que perspectiva, hablamos de una estructura dinámica y temporal, que se va haciendo y que no está ahí como un *a priori*. Ahora bien, tal dinamismo psíquico que tiende a singularizarse narrativamente, ¿de qué está hecho? ¿Cuál es su textura propia?

En primer lugar, la perspectiva delimita un “aquí y ahora”, pues cada perspectiva es una posición en el espacio y un punto del tiempo singular y presente. Dado que temporalmente somos duración, tal posición y tal punto son dilatación y pliegue y, por eso mismo, el presente puede tener contenido.

¿Cuál sería la forma elemental de este contenido del presente? Si atendemos a los análisis fenomenológicos sobre la temporalidad, el contenido formal sería la síntesis de pasado –retención– y de futuro –anticipación. Pero esto sería una estructura formal que, además, Ortega y Gasset solo admitiría en lo que tiene de proyectivo: la perspectiva, que contiene por supuesto el pasado, es sobre todo una proyección hacia el futuro. Casi toda la reflexión que Ortega desarrollará posteriormente sobre el *Sapiens* tendrá en este carácter proyectivo su concepto matriz, pero a esta altura solo podemos observar su productividad en un texto anterior como es *España invertebrada*. ¿Qué es una nación, para Ortega? Un “proyecto sugestivo de vida en común”, precisamente lo que ha dejado de ser España en el siglo XIX. ¿Qué sería el pasado en el presente? Sobre todo, latencias que se han quedado en el pliegue: como Castilla es una latencia débil en la España contemporánea.

Por otro lado, la perspectiva no se limita a describir un psiquismo, por más dinámico y proyectivo que sea. Al menos en *El tema de nuestro tiempo*, la perspectiva es un darse de lo real; dicho en jerga: es la *fenomenicidad* del fenómeno. Es decir, todo lo que sea se da como perspectiva: esto es una afirmación ontológica de muy largo alcance que merecerá un tratamiento sistemático por parte de Ortega y que, quizá, no haya quedado del todo aclarado a lo largo y ancho de su obra. No obstante, podemos adelantar algunas de las consecuencias que se seguirían de esta proyección ontológica de la noción de perspectiva.

Destaca, en primer lugar, que no hay perspectiva sin duración, ya lo hemos afirmado. Es decir, la perspectiva es un presente continuo que conjuga a los seres, y de modo radical, al *Sapiens*, en gerundio. Nada es propiamente, todo está siendo. Por eso mismo, la perspectiva es el aparecer mismo de lo que es y, por esto mismo, todo lo que está siendo, al aparecer, aparece como posibilidad de ser. Ahora bien, toda posibilidad de ser tiene un límite infranqueable: el tiempo, que sigue su marcha imparable.

En segundo lugar, la perspectiva diseña una realidad plural compuesta de singularidades dinámicas en transformación que conforman tanto las historias

como la Historia. Cuánto de leibiniciano hay en esta ontología es materia para otra investigación. La Historia no es la síntesis de singularidades, según parece, sino el desarrollo de las relaciones entre perspectivas. De nuevo, la Historia no se conjuga en infinitivo, se conjuga en gerundio y, por eso mismo, la sociología será una forma muy adecuada de hacer historia, de hacer la historia que Ortega y Gasset quiere hacer.

Llegamos, entonces, al final de nuestro recorrido en el que hemos obtenido como uno de los resultados netos que el presente, comprendido como duración, y esta como dilatación del tiempo, está en la base de *El tema de nuestro tiempo* para su delimitación: que el tema de nuestro tiempo sea el plegarse de la razón a la vida no significa otra cosa que este pliegue es, precisamente, el presente. Luego el *tema* de nuestro tiempo, en realidad, es el presente. Y el presente es la vida que se da como perspectiva y una perspectiva que es vida: quiasmo. Al mismo tiempo, y sin que podamos detenernos en ello con precisión, este presente se dilata, sobre todo, hacia el futuro: es proyecto, que bien puede proyectarse desde las latencias del pasado, pero que Ortega y Gasset no lo entiende, ni lo puede entender como repetición. Nos queda, entonces, valorar hacia dónde se dirige este plan orteguiano de pensar el presente, lo cual será el final conclusivo de nuestro artículo.

4. Desde la razón vital, ¿hacia dónde?

Bisagra, pliegue, quiasmo son los resultados de nuestra indagación en este artículo, que muestran, en cierta medida, los límites del discurso filosófico a la hora de decir aquello que se está manifestando. En el caso de *El tema de nuestro tiempo* lo manifiesto es el quiasmo *vida X razón*, aquí desarrollado como *vida X perspectiva* y que, años atrás, su forma era *Yo X circunstancia*. Ahora bien, esto solo es el principio, por lo que podemos preguntarnos, ya en el cierre de nuestro ensayo, por las direcciones que parecen señalarse una vez que en *El tema de nuestro tiempo* se ha llegado a la formulación de la razón vital.

Consideramos que se señalan dos direcciones hacia las que se dirige esta idea de hacer filosofía como pensar el presente en *El tema de nuestro tiempo*. La primera de ellas es el diseño de un nuevo horizonte para las llamadas humanidades y la segunda tiene que ver con el desarrollo sistemático de una ontología del presente. Lo primero responde al ánimo pedagógico-político siempre presente en un Ortega y Gasset que no puede separarse del todo del regeneracionismo, por más que en su proyecto adquiriera matices originalísimos, y lo segundo se vincula con el pensador sistemático que siempre quiso ser Ortega y Gasset.

Respecto a lo primero, Ortega y Gasset convierte la filosofía en lo que podríamos llamar una *metahistoria* que tiene como método, sobre todo, la sociología; como contenido, todo lo que ofrecen los saberes experimentales e históricos y como médula espinal, la filosofía, entendida, sobre todo, como un

ejercicio de valoración. Todo ello ha de renovar, si no modificar por completo, el plan de cualquier humanismo futuro, que no puede consistir en la repetición insistente de una esencia arbitraria de lo humano, sino en la captación del futuro latente que anida en cada presente. La metahistoria piensa el presente y pensar el presente consiste en abrir los futuros posibles, por lo que la metahistoria, al fin y al cabo, será siempre intervención en el presente: política y educación.

Respecto de la ontología del presente que tendría en la noción de perspectiva su punto de partida y, en gran medida, su eje, hemos visto que podemos comprender esta idea como (1) presente vivo, lo cual nos remite al punto que acabamos de establecer más arriba; (2) presente biográfico, cuya dilatación y pliegue presente adquiriría la textura del deseo, un deseo que hacia el pasado es psiquismo y cultura y hacia el futuro es economía y técnica y (3) presente continuo, el darse mismo de la vida siendo la perspectiva la fuente última de la historia. De todos ello, quizá sea la tercera el caballo de batalla del pensamiento de Ortega, que tratará de domar en su amplia obra posterior. ●

Fecha de recepción: 01/12/2023

Fecha de aceptación: 11/03/2024

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATENCIÓN, J. M. (2003): "Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 36, pp. 67-98.
- CASTRO NOGUEIRA, L.; CASTRO NOGUEIRA, L. y CASTRO NOGUEIRA, M. A. (2016): *¿Quién teme a la naturaleza humana? Homo suadens y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- CONILL, J. (2001): "Nietzsche y Ortega", *Estudios Nietzsche*, 1, pp. 49-60.
- DANTO, A. C. (2019): *Después del fin del arte*. Barcelona: Planeta.
- GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, E. (2022): "«Estado de la cuestión» de la influencia de Simmel en Ortega y Gasset", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (3), pp. 607-618.
- HUSSERL, E. (2002): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- LACAU ST. GUILY, C. (2013): "El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson", *Revista de Estudios Orteguianos*, 26, pp. 163-183.
- LESZCZYNA, D. (2017): "Interpretación de Ortega y Gasset de la filosofía de Kant: del idealismo marburgués a la ontología crítica", *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 4 (1), pp. 25-48.
- NIETZSCHE, F. (2003): *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- SÁNCHEZ CUERVO, A. (2016): "Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 67, pp. 57-72.
- VILLACAÑAS, J. L. (2023): *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar.