



## INFLUENCIA

La obra de Ortega tuvo mucha influencia en el pensamiento español contemporáneo. De hecho, la denominada Escuela de Madrid, formada en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, está compuesta en casi su totalidad por discípulos de Ortega (hasta el punto de que algunos historiadores han propuesto cambiar la denominación “escuela de Madrid” por “orteguismo”). Entre estos se encuentran Xavier Zubiri, Manuel García Morente, José Gaos o María Zambrano. La Escuela de Madrid tuvo, como tal escuela, una duración muy corta. Aunque la influencia de Ortega sobre estos pensadores es anterior, solo puede afirmarse que existen como escuela a partir del año 1933, momento en que el gobierno concede a la Facultad de Filosofía y Letras la plena autonomía administrativa y académica, en el marco de la reforma universitaria llevada a cabo por la II República. La Escuela de Madrid desaparecería tres años después, en 1936, al comenzar la Guerra Civil española y dispersarse sus miembros en el exilio. Sin embargo, esto no impedirá que la influencia de Ortega siga vigente, y además contribuirá a su exportación a los países latinoamericanos, donde ejercieron la docencia universitaria muchos discípulos de Ortega en el exilio.

También tuvo Ortega una considerable influencia sobre los pensadores que permanecieron en España tras el final de la guerra. A partir de ese momento la filosofía académica quedó reducida a la corriente oficial defendida por el nuevo régimen franquista, esto es, a la neoescolástica interpretada desde el punto de vista nacional-catolicista que caracterizaba al régimen. Juan Zaragüeta, que era catedrático de psicología en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid ya antes de la guerra (compañero, por tanto, de Ortega) fue el encargado de organizar los programas de filosofía neoescolástica en todas las universidades españolas. Esto supuso, al tiempo, que se prohibiera la docencia universitaria a todos aquellos que no compartieran dicha línea (entre ellos, Ortega y Zubiri). Este pensamiento neoescolástico era totalmente contrario al liberalismo y agnosticismo que representaba el pensamiento de Ortega, pero existía otra línea de pensamiento católico, conocida como “espiritualismo cristiano”, que sí reclamaba la influencia de Ortega. Esta corriente provenía del sector más revolucionario de Falange, encabezado por Dionisio Ridruejo, que consideraba que la dictadura franquista no respondía al ideario falangista sino al conservadurismo de la derecha tradicional (es el planteamiento falangista de la “revolución pendiente”). A este movimiento pertenecían algunos de los más destacados intelectuales que decían tener alguna influencia de Ortega: José Luis López Aranguren (1909-1996), Pedro Laín Entralgo (1908-2001) y sobre todo

Julián Marías (1914-2005), que fue colaborador directo de Ortega y fundó con este el Instituto de Humanidades en 1948. A pesar de su ideología conservadora y católica, Marías no fue admitido en la docencia universitaria por su posición antifranquista, y probablemente también por su íntima asociación con Ortega.

A partir de 1956 comenzaron a producirse protestas estudiantiles que reclamaban la libertad de asociación en la universidad (entonces sólo existía un sindicato de estudiantes, el SEU, al que todos los estudiantes tenían que pertenecer obligatoriamente, y que estaba integrado en la Falange oficial, es decir, la profranquista). Estas protestas fueron apoyadas, entre otros grupos, por los “espiritualistas cristianos”, y acabarían derivando años después, en 1965, en una manifestación que le costó la expulsión a varios catedráticos, entre ellos López Aranguren. Varios autores tomarán la fecha de 1956, en la que se inició la protesta universitaria, como referente para hablar de una “generación del 56”, que entre otras novedades introdujo en España otras corrientes de pensamiento, fundamentalmente tres: la filosofía analítica, desarrollado en los países anglosajones desde 1910, pero que no tuvo repercusión alguna en España hasta los años 60 (sus principales representantes son Jesús Mosterín y Manuel Garrido); el pensamiento dialéctico, esto es, el pensamiento de origen marxista no oficial (siguiendo no la línea ortodoxa de la URSS, sino los desarrollos posteriores basados sobre todo en la Escuela de Frankfurt, y representada por Gustavo Bueno); y la corriente neonietzscheana, que retomaba la influencia vitalista de Nietzsche pero en un sentido postmoderno y en parte anarquizante muy diferente del vitalismo de Ortega (representado sobre todo por Fernando Savater, Eugenio Trias y Agustín García Calvo). Desde ese momento, la influencia de Ortega decayó en la filosofía española, llegando a ser considerado como un pensador anticuado y conservador asociado a las formas intelectuales del régimen franquista. La celebración del centenario del nacimiento de Ortega, en 1983, supuso un intento de recuperación de su pensamiento, y en la actualidad vuelven a publicarse muchos estudios sobre su obra, tanto en España como en el extranjero, aunque esto no ha devuelto a Ortega la posición preeminente, casi exclusiva, que tuvo en la filosofía española hasta la década de los 60.

## ACTUALIZACIÓN

### **¿Relativismo u objetivismo?: postmodernos y analíticos**

Uno de los temas centrales en la obra de Ortega es la definición del conocimiento como situado (esto es, histórico y parcial) y al mismo tiempo como objetivo, pretendiendo así superar la dicotomía entre el pensamiento racionalista y el pensamiento vitalista. El problema al que se enfrentó Ortega sigue siendo plenamente actual, puesto que la citada dicotomía sigue en el momento presente dividiendo a las corrientes filosóficas. En la actualidad podemos decir que existen dos posturas básicas respecto a este asunto, la de los postmodernos, que representan la herencia del vitalismo y que se han decantado por un relativismo más extremo aun que el existente en tiempos de Ortega, y la de los analíticos, que curiosamente, aunque siguen defendiendo un modelo racional de conocimiento, han derivado hacia posturas pragmatistas y por tanto más situacionistas y relativistas.

El término “postmodernidad” fue originalmente utilizado en el ámbito de las artes plásticas para designar a las tendencias artísticas que pretendían que la fase “moderna” del arte (entendiendo por tal las vanguardias históricas del siglo XX) había concluido para dar lugar a un nuevo período, el cual podemos decir que se caracterizaría por un gran eclecticismo y ante todo por la renuncia a lo “novedoso” como categoría artística que se supone vinculada a la modernidad. Posteriormente, el término fue usado en filosofía para referirse igualmente a un período de la historia del pensamiento posterior al moderno (en este caso tomando como “moderno” las edades moderna y contemporánea en su conjunto) y que habitualmente se hace coincidir con el surgimiento de la sociedad postindustrial, es decir, la sociedad de la tercera revolución industrial o revolución informática, y que por tanto arrancaría a partir de 1950. En ambos casos, el término tiene una connotación eminentemente negativa, designando una época no tanto por lo que es, sino por lo que ha dejado de ser. Esta negatividad no se limita a la denominación, ya que el pensamiento postmoderno suele definirse a sí mismo en contraste con la modernidad mostrando aquellos aspectos de esta que se supone ya no son válidos, pero sin que quede claramente especificada cual es la propuesta positiva de la postmodernidad, la cual queda en cualquier caso presentada de un modo voluntariamente difuso, ya que precisamente el “pensamiento fuerte” es uno de los principales objetos de la ira de los postmodernos.

La postmodernidad se caracteriza por tener como tema central la crisis de la razón ilustrada y del proyecto social y ético que comporta la misma, y por pretender que la modernidad es un proyecto agotado y que por tanto la razón no debe ser refundamentada, sino directamente abandonada a favor de una concepción atomista y relativista de la filosofía. En cuanto a los contenidos comunes a las diferentes propuestas postmodernistas con que se pretende dar salida a esta crisis de la modernidad, podemos resumirlos así: i) la razón moderna ha conducido a consecuencias catastróficas, y el proyecto de emancipación que la acompaña es la causa del totalitarismo, la degradación del ambiente, etc. La salida no se encuentra en un nuevo proyecto emancipatorio universal, sino en la negación de los presupuestos de dicha razón; ii) ello supone en primer lugar la aceptación de que la razón carece de fundamento, y por tanto la imposibilidad de elegir racionalmente entre diversas teorías. La elección no viene determinada por la razón sino por la retórica, y por tanto todas las opciones posibles aparecen únicamente como relatos en pie de igualdad en cuanto a su validez y justificación, lo que conduce a un absoluto relativismo; iii) la noción de progreso, así como la historia universal que la acompaña, no son sino ficciones creadas por dicha razón. Ambas serán repudiadas, lo cual supone la pérdida de valor de lo “nuevo” y la fragmentación de cualquier pretensión de historia universal en una multitud de historias particulares cuyo conjunto carece de sentido; iv) si no existe proyecto de progreso, la satisfacción debe ser obtenida inmediatamente, por lo cual la postmodernidad adopta una línea hedonista en conformidad con la sociedad consumista; v) por todo lo anterior, es preciso renunciar a toda pretensión de certeza, lo que implica una filosofía que atienda a la diferencia en lugar de atender a la identidad como ha venido haciendo tradicionalmente, y que se base en un “pensamiento débil” que renuncie a cualquier pretensión universalista, y por tanto a la verdad tal y como ha sido tradicionalmente entendida. Como puede verse, los pensadores postmodernos coinciden en sus planteamientos con la postura crítica de Nietzsche (a quien reclaman como antecedente), y representan un relativismo radical. Como principales representantes de esta corriente podemos mencionar a Gilles Deleuze (1925- 1995), Michael Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004), Jean François Lyotard (1924-1998) y Gianni Vattimo (1936- ).

La filosofía analítica es una corriente surgida en Gran Bretaña en 1910, que en su momento se englobaba dentro del neopositivismo (en el que se incluyen también corrientes como el Círculo de Viena o el Círculo de Berlín) y que constituye la tendencia filosófica dominante en los países anglosajones. En su primera etapa, entre 1910 y 1950, la filosofía analítica pretendía encontrar un lenguaje lógicamente perfecto que permitiese una demarcación clara entre lo que es científico y lo que no lo es, considerando a los enunciados de este último tipo “sinsentidos” (o sea, pseudoproblemas), y rechazando como tales todas las proposiciones de la metafísica, la ética o la estética. Sin embargo, uno de los principales representantes de esta corriente, Ludwig Wittgenstein (1889-1951), empezó a dudar de la posibilidad de lograr dicho lenguaje lógicamente perfecto, abandonando esta empresa y dedicándose a analizar el lenguaje ordinario, esto es, el lenguaje real en su contexto, dando por tanto un giro desde una filosofía del lenguaje centrada en la sintaxis (característica de la primera etapa) para dedicarse a un estudio del lenguaje centrado en la pragmática de este. Aunque el objetivo de esta segunda forma de filosofía analítica seguía siendo la denuncia de los pseudoproblemas de la filosofía como malentendidos causados por la imprecisión del lenguaje, el nuevo punto de vista pragmático obligaba a entender todo uso del lenguaje como situado en un contexto histórico y cultural. De este modo, la filosofía analítica, que era el principal representante del objetivismo en filosofía, pasaba a compartir el punto de vista situacionista e historicista propio del vitalismo (y hacia el que también estaba derivando, como veremos en otro apartado, la filosofía de la ciencia heredera de la otra rama del neopositivismo, el Círculo de Viena). A partir de este giro pragmático, la filosofía analítica ha pasado a ocuparse de una serie de asuntos que habían sido rechazados por la filosofía analítica anterior a 1950, tales como la ética, la política o incluso la filosofía de la religión, en todos los casos acometiendo estos temas como un análisis del lenguaje empleado en esos discursos. Aparte de Wittgenstein, considerado el iniciador de esta corriente, los principales autores vinculados a la misma son Gilbert Ryle (1900-1976), John L. Austin (1911-1960), Donald Davidson (1917-2003) y John Searle (1932- ).

Como puede verse, el programa de Ortega, que pretendía compaginar el objetivismo del conocimiento racional con la atención a la situación en que se desarrolla dicho conocimiento racional, evitando así la pretensión racionalista de obtener un conocimiento absoluto, se encuentra más cercano a la forma de hacer filosofía de los analíticos actuales que a la de los postmodernos. Resulta curioso, ya que Ortega no tiene prácticamente ningún vínculo con la filosofía analítica, a la que no prestó la más mínima atención, y que en la época en que él vivió pretendía justamente lo contrario (esto es, encontrar un lenguaje lógicamente perfecto, y por tanto absoluto e independiente de las circunstancias históricas, o sea, la vieja aspiración del racionalismo). Sin embargo, Ortega comparte con los postmodernos todas sus fuentes (Nietzsche, el vitalismo, la hermenéutica, Heidegger), y sin embargo su intención es diametralmente opuesta, ya que Ortega pretendía precisamente evitar caer en el relativismo que defienden los postmodernos.

## La crisis de la concepción heredada

En el campo de la filosofía de la ciencia se produjo un fenómeno semejante al ocurrido en la filosofía analítica, por medio del cual a partir de un planteamiento claramente objetivista y racionalista se ha derivado hacia una postura más relativista que entiende la ciencia como un

fenómeno social y cultural determinado por su entorno, mucho más en la línea de lo que planteaba la doctrina de Ortega. Este cambio en la filosofía de la ciencia, iniciado a partir de los años 60, se conoce como “crisis de la concepción heredada”. La “concepción heredada” es básicamente el planteamiento desarrollado por el Círculo de Viena a partir de 1929, que tenía la intención de recuperar el proyecto de una ciencia unificada y enfrentarse frontalmente a la metafísica. Esta concepción definía las leyes científicas como representaciones verdaderas de la realidad obtenidas inductivamente y establecía una distinción tajante entre términos teóricos y términos observacionales, estando los últimos libres de teoría y sirviendo para construir enunciados inmutables con los que verificar los enunciados teóricos y mixtos. La concepción heredada, por tanto, representa la aspiración a un conocimiento definitivo y exento de subjetivismo que Ortega vinculaba con el racionalismo. Sin embargo, algunas de las afirmaciones de la concepción heredada fueron modificándose desde dentro del mismo Círculo de Viena, como es el caso del confirmacionismo de Carnap, que admite la imposibilidad de la verificación definitiva aunque mantiene la verificación parcial por inducción, o la eliminación de la dicotomía rígida entre términos observacionales y teóricos por parte del coherentismo de Hempel y Neurath.

Sin embargo, la verdadera alternativa a la concepción heredada llegó en 1962 con el estudio sobre el cambio científico realizado por Thomas Khun (1922-1996). Khun introduce en su estudio la noción de paradigma, que básicamente puede ser entendida como una generalización simbólica compartida por grupos de teorías, y que comprendería tanto principios metafísicos como valores (que determinan qué se considera una buena teoría), modelos heurísticos para la construcción de teorías y una caracterización de qué tipos de problemas se consideran interesantes. El desarrollo científico puede entonces dividirse en dos grupos: la “ciencia normal”, que es aquella en la cual las anomalías de las teorías se resuelven sin producir un cambio en el paradigma, de manera que en ella los cambios pueden considerarse acumulativos, y la “revolución científica”, que es el momento en que un paradigma entra en crisis ante la imposibilidad de resolver sus anomalías, produciéndose entonces una proliferación de teorías, a partir de las cuales se formará un nuevo paradigma. El cambio de paradigma no puede ser explicado en términos acumulativos, y por tanto en él no funcionan los criterios racionalistas de explicación del cambio científico propios de la concepción heredada, por lo pronto porque los paradigmas en lucha son inconmesurables, no son traducibles el uno al otro, y por tanto no se los puede comparar en términos racionales ni acudir a la experiencia como árbitro neutral (dado que la experiencia también está determinada por el paradigma). Los cambios de paradigma sólo pueden explicarse por tanto en función de la persuasión practicada por cada alternativa, y por tanto a partir de factores sociales, externos al contexto de justificación. Muy relacionada con esta postura encontramos la actual proliferación de estudios acerca de la ciencia que ponen el acento en los aspectos sociológicos de la misma. La teoría más conocida en este ámbito es la denominada Programa Fuerte (de sociología) propuesta por la Escuela de Edimburgo (Bloor, Barnes y Mackenzie), que considera el conocimiento como un fenómeno social, y explicable por tanto sólo en términos sociales, tanto en su producción como en la elección de teorías. El Programa Fuerte aboga por un relativismo epistemológico, que niega la posibilidad de encontrar un criterio puramente lógico o racional para evaluar la ciencia, ya que la actividad científica es una actividad social, y como tal está sujeta a los mismos determinantes de toda actividad social.

Como puede verse, la filosofía de la ciencia originalmente racionalista ha derivado, al menos en algunos casos, a posturas incluso más relativistas que las de Ortega, ya que mientras

que este considera que es posible sintetizar todas las perspectivas de que dispongamos, una teoría como la de Kuhn supone precisamente lo contrario, que los diferentes paradigmas son inconmensurables y que por tanto no pueden ser reunidos en una teoría más abarcante. A pesar de esto, el parecido con el planteamiento de Ortega es evidente. La teoría de las revoluciones científicas de Kuhn supone, como hacia el perspectivismo de Ortega, que en cada momento histórico hay una serie de problemas que constituyen la preocupación propia de la época (el “tema de nuestro tiempo”), que cada momento histórico tiene acceso a unos aspectos de la realidad (y esto le impide el acceso a otros aspectos diferentes), y que existe una sucesión de periodos de ciencia normal y revolucionaria que coincide con la explicación orteguiana del cambio histórico a través de épocas acumulativas y épocas revolucionarias.

## La hermenéutica

El elemento vitalista e historicista de la filosofía contemporánea se encuentra también en el origen de la corriente hermenéutica, que aunque comparte con el postmodernismo dichas fuentes, es menos radicalmente relativista que aquel. Esta corriente tiene su origen en la obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) que consideraba la hermenéutica como el método propio de las ciencias sociales (las “ciencias del espíritu”). Dilthey fue una de las influencias clave en el pensamiento de Ortega, que identificaba a este autor con la “razón histórica”, que constituía el paso previo a la “razón vital” que proponía Ortega.

El planteamiento hermenéutico de Dilthey fue desarrollado por Martín Heidegger, quien aplicó a esta su analítica de la existencia (muy semejante a las categorías vitales de Ortega), transformando la hermenéutica de una metodología de las humanidades en una interpretación del ser del Dasein (el “ser-ahí” que se correspondería con el “yo y mis circunstancias” de Ortega). Heidegger considera la “comprensión” hermenéutica como un existencial, esto es, como una estructura fundamental del Dasein, de modo que la hermenéutica que sirve de metodología a este comprender ya no es una parte del conocimiento, sino la base de todo conocimiento posible. De este modo, Heidegger pasa de considerar la hermenéutica como el método de las ciencias sociales a considerarla como el método general, implicado también en la comprensión de las ciencias naturales.

El nacimiento definitivo de la corriente hermenéutica tendrá lugar en 1960 con la publicación de *“Verdad y método”* de Hans Georg Gadamer (1900-2002). Para Gadamer la hermenéutica no consistirá en reconstruir el punto de vista y vivencias del autor, sino en interpretar desde el propio horizonte del espectador una obra que en sí es autónoma respecto a su autor (lo cual guarda una gran semejanza con la suma de perspectivas orteguiana). De este modo, tanto el autor como el espectador son sujetos descubridores de la obra, y es por ello posible que el espectador descifre hermenéuticamente los contenidos de un texto y alcance una comprensión del mismo de una manera más profunda que el mismo autor. Por tanto, la “verdad” del texto no se identifica con la intención del autor, que no pasa así de ser una interpretación posible entre otras. Uno de los rasgos más característicos de la hermenéutica gadameriana es su revalorización de los prejuicios y con ellos de la tradición: toda comprensión ha de partir de una comprensión previa, de una expectativa de sentido determinado, tal como ocurre cuando se traduce un texto de un idioma a otro (en este caso, se lee el texto completo y se capta su sentido general a pesar de que existan lagunas, y a partir de este sentido, es decir, esta precomprensión, se continúa la traducción contrastando

continuamente dicha precomprensión con el texto). Esto significa que la labor hermenéutica ha de partir necesariamente de un prejuicio, aunque dicho prejuicio no debe ser entendido como definitivo sino que debe contrastarse continuamente con la realidad que se examina en actitud abierta a su modificación. Entendido de esta manera, el prejuicio no es un error, sino tan sólo el paso previo al juicio, y sin el cual este no es posible. El prejuicio ha adquirido una connotación peyorativa y negativa a partir de la Ilustración que, siguiendo a Descartes, pretende no aceptar nada de lo que pueda dudarse, e identifica de este modo prejuicio con falso prejuicio, pretendiendo alcanzar una interpretación libre de prejuicios. Ahora bien, esta pretensión de superación del prejuicio es en sí misma un prejuicio, que supone que cualquier punto de vista transmitido por la tradición es erróneo, cuando en realidad es posible que la tradición también transmita prejuicios acertados. El intento de eliminar los prejuicios es, en consecuencia, un prejuicio que mantiene la razón acerca de todo aquello que no es estrictamente racional. Además, Gadamer argumenta que es totalmente imposible lograr un punto de vista carente de prejuicios. Por tanto, la función de la hermenéutica no es lograr un supuesto estado de *tabula rasa* carente de prejuicios desde el cual obtener la interpretación definitiva, sino explicitar la necesidad y justificación de los prejuicios para así poder diferenciar entre falsos y verdaderos prejuicios. De este modo, la precomprensión hunde sus raíces en la finitud histórica del ser humano y por tanto en la pertenencia a una tradición concreta, con lo cual la rehabilitación del prejuicio lo es también de la tradición que lo transmite, en tanto que elemento constituyente e imprescindible del ser humano. Simplemente, no es posible una comprensión del pasado sin una referencia al presente desde el que se comprende, y dicho presente está a su vez constituido por los presupuestos y prejuicios heredados del pasado que son la realidad histórica del intérprete. Finalmente, Gadamer afirma que toda comprensión interpretativa es siempre lingüística, y que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Sin embargo, frente a las filosofías analíticas del lenguaje, que considera insuficientes, Gadamer caracteriza al lenguaje no como un instrumento, sino como algo que nos abarca, que tiene significación ontológica, y que por tanto no se puede autonomizar como objeto científico, separado de las cosas. El lenguaje constituye la herencia de la tradición y nuestro horizonte, y se caracteriza por la circularidad hermenéutica de la comprensión, y no por la bipolaridad cientifista sujeto-objeto, la cual de hecho no es sino una posibilidad de la experiencia hermenéutica. En consecuencia, la hermenéutica filosófica gadameriana niega la posibilidad de un significado definitivo tal como el que pretende el objetivismo científico, y frente a él opone una comprensión siempre parcial y siempre en proceso.

Aunque no existe una vinculación directa entre Ortega y la corriente hermenéutica que parte de Gadamer, sino tan sólo un vínculo indirecto, a través de los antecedentes compartidos, resulta evidente el parecido con el perspectivismo de Ortega y su utilización de las categorías vitales como fundamentación de un conocimiento situado. Por tanto, aunque no derive de sus doctrinas, podemos considerar la corriente hermenéutica como una pervivencia actual de algunos de los puntos de vista de Ortega, en particular la convicción de que no es posible dar respuestas descontextualizadas a ningún problema filosófico, y por tanto el rechazo de la verdad absoluta, de la teoría sin presuposiciones, de la reducción de la razón a la razón positivista, y de la objetividad completamente neutral, todo esto al tiempo que se mantiene una actitud de rechazo ante el total relativismo (lo que diferencia la hermenéutica del postmodernismo), del que se pretende huir por uno u otro medio sin por ello caer en la creencia en verdades absolutas.