ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Ortega y la ética de la perspectiva [1]

Jaime de Salas
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Resumen
Uno de los aspectos menos atendidos del pensamiento de Ortega y Gasset es su aplicabilidad a la ética. La tesis central del artículo es que es posible a partir de su lectura enunciar una teoría ética. Teniendo en cuenta el uso de los conceptos de vida, perspectiva, vocación e implícitamente el de relevancia, es posible construir una teoría ética fundada en una metafísica que puede satisfacer algunos de los requisitos más importantes de una teoría ética.

Palabras clave
Ortega y Gasset, ética, perspectiva, vida, vocación y creencia

Abstract
One of the most neglected aspects of Ortega philosophy is it's relevance to ethical and moral discussions. Taking into account his theory of life, perspective, and vocation, as well as his implicit use of the idea of relevance, it is possible to identify an ethical theory based on metaphysics which can satisfy many of the requirements of an up to date ethical theory.

Keywords
Ortega y Gasset, ethic, perspective, life vocation, belife

Ortega en sus escritos desarrolla una ética de la perspectiva. Su obra entera responde a un intento de saber a qué atenerse en un mundo determinado, y circunscrito en el lugar y el tiempo. Ese afán no solo le conduce a la descripción concreta de este mundo, y de la historia del que deriva, sino a reflexionar sobre su propio proceder y buscar darle una fundamentación teórica. Por ello no es aquí cuestión sólo de preguntarse por lo que Ortega explícitamente pensó sobre la perspectiva sino también por la postura, el punto de vista sobre la realidad que adoptó a lo largo de su carrera cuando trató los problemas políticos de su país así como su propia trayectoria como intelectual. Esta relación entre obra y reflexión filosófica es característica del pensamiento orteguiano al generarse en un doble movimiento de reflexión sobre el propio entorno y afán por aclarar los propios presupuestos, es decir un pensamiento en el que la atención al entorno se compatibiliza con la volunta de

[1] En lo sucesivo citaremos la obra de Ortega por la edición de *Obras Completas* (Madrid: Alianza Editorial, 1983).

Cómo citar este artículo:
De Salas, J. (2003). Ortega y la ética de la perspectiva. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 89-100.
https://doi.org/10.63487/reo.730

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

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

lograr la propia explicitud. Su obra en conjunto es el primer ejemplo de una ética de la perspectiva en el sentido más desarrollado[2], pero al tiempo, desarrolla conceptos como la misma perspectiva, creencia, vocación, experiencia de la vida, altura de los tiempos, que reciben un tratamiento filosófico y que permiten pensar no sólo en los avatares de su trayectoria particular.

Por ello, cabe plantearse desde él la posibilidad de que la relación entre ética y perspectiva se preste a una reflexión filosófica más detenida que permita reconocer una verdadera opción no sólo en el caso de un individuo que sobre todo fue intelectual sino para el hombre en general.

1.- ¿Qué entendemos por una ética de la perspectiva? La perspectiva es el conjunto de experiencias directamente vividas o compartidas con otros, principios, creencias y valoraciones concretas, y las resultantes actitudes y disposiciones que caracterizan a un individuo. Este conjunto tiene una relativa unidad propia en la medida en que unos elementos de la perspectiva remiten a otros formando un conjunto[3]. La perspectiva permite reconocer la identidad de un individuo frente a otros no sólo porque las experiencias de cada individuo son distintas, sino porque una misma cultura se modula de formas diferentes en cada persona de acuerdo con avatares del proceso de aprendizaje, y las diferencias temperamentales.

Podemos dar a nuestra pregunta –¿Qué entendemos por una ética de la perspectiva?– dos respuestas según la dimensión del término perspectiva que estemos utilizando.

a) Hay una ética de la perspectiva en la medida en que el individuo decide su comportamiento remitiéndose a una vocación, es decir a un conjunto de deseos y valoraciones que se dan en él de una forma particular en virtud de su experiencia pasada. No es que nos remitimos en nuestro comportamiento moral directamente a una cultura sino por la mediación del mismo individuo que se constituye con su propia historia particular en el punto de referencia inmediato de cada experiencia y de cada acto.

b) En segundo lugar, se puede entender la ética de la perspectiva como una forma de posibilismo. Se debe actuar dentro de las posibilidades del momento que son las de una situación en el lugar y en el tiempo dados. En ese sentido, la ética de la perspectiva es posibilista.

---

[2] Se podría encontrar un antecedente claro en el caso de Niestzsche, pero este tiende a relativizar la perspectiva vinculándola exclusivamente a una forma de ser que debía de afirmarse rotundamente y no a una situación histórica en el lugar y el tiempo.

[3] Se trata de una unidad relativa. En la perspectiva consolidada, es decir elaborada consciente e inconscientemente por parte del sujeto de la unidad no se llega a una plena sistematicidad. Pero es efectiva en la medida en que la vida se puede resumir en una narración, o en la medida en que las distintas actitudes o valoraciones se respaldan mutuamente. Así dicha unidad puede concretarse bien en una visión del mundo o en un relato biográfico que por otra parte se complementan mutuamente.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

De estas dos acepciones, sin duda alguna la más importante es la primera si bien se puede mantener que las dos están interconectadas[4]. El comportamiento ético sería lo que un individuo se debe a un sí mismo de acuerdo con unas exigencias y expectativas que refleja se derivan de la experiencia de una vida. Por ello, aunque las inclinaciones de los hombres sean compartidas con otros de una forma genérica, estos difieren en lo que respecta a su modo de producirse en virtud justamente de la perspectiva.

Se puede añadir otra acepción más que también remite a la primera. El perspectivismo implica reconocer que el individuo es principio de sí mismo, no sólo porque comparte con otros miembros de la especie el uso de razón sino porque la ejerce dentro de ese contexto determinado privativo a él –la perspectiva– donde encuentra su propia identidad. La bondad de los actos en parte consiste en lograr dicha identidad justamente porque estos implican la culminación del proceso de socialización. El individuo se erige en su propio contexto que refleja a su manera el contexto más amplio de la vida social en la que se encuentra inmerso. Su aprendizaje social es la constitución de su propia perspectiva. Por ello, se puede hablar de un tercer sentido de la ética de la perspectiva, por el que la constitución de la misma es un bien para el hombre y no meramente un medio para la satisfacción de los propios deseos.

Pero por otro lado, se trata del propio mundo en la medida en que él se encuentra sumido en él de forma que pueda darse ocasiones en que uno se "sacrifique" por los demás. Cuando Ortega afirma "Yo soy yo y mi circunstancia y si no salvo a ella, no me salvo yo"[5] hablaba desde el punto de vista de la reabsorción que el intelectual debe hacer de su propia circunstancia. Expresa la necesidad que él sentía de que su actividad no resultara una evasión de la realidad limitándose a ser la pura creación de formas sino por el contrario se ajustara a las necesidades y posibilidades de la sociedad española de su tiempo. Más cabe proyectar esta afirmación de forma que aluda no sólo de la contraposición entre la vocación intelectual de Ortega y su mundo. De hecho, la reabsorción de la circunstancia pertenece al proceso de socialización de todos los individuos que pertenecen a una comunidad. Cada uno de ellos tiene su versión del mundo Se puede mantener que en edades individualistas como la nuestra el individuo se encuentra dividido entre la persecución de sus propios proyectos individuales y el reconocimiento que debe a una sociedad dentro del cual dichos proyectos tienen sentido.

---

[4] La valoración de la actividad del hombre hace que ésta no sólo deba expresar en lo más profundo sus deseos, a lo que se alude con el término vocación, sino que la satisfacción de estos tiene que ajustarse a las posibilidades del marco. No se tratará de reaccionar ante un estímulo o hacer por hacer sino lograr aquello que se puede lograr en una determinada coyuntura.

[5] I, 322.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

En cualquier caso, una ética de la perspectiva no desemboca en la afirmación de un egoísmo rampante sino por el contrario puede ser solidario con la dedicación al bien común. El propio Ortega lo entendió así como hemos de ver más adelante.

2.- Esta exposición de una ética de la perspectiva tiene su contexto, el de la sociedad de principio del siglo XXI, profundamente individualista en lo que respecta a todas las facetas de la vida individual, económica, política y social pero al mismo tiempo consciente de la erosión y el esfuerzo que la construcción de identidades individuales comporta. No sólo resulta problemático la reivindicación del yo desde muchas de las corrientes del siglo XX. Además nuestra sociedad de hecho abunda mucho en la subjetividad, exige tanta atención y esfuerzo al individuo en su proceso de autoafirmación y le permite tan poca holgura en su vida normal. Ello le lleva a generar necesariamente la voluntad de lo otro. A lo largo de más de dos siglos de nuestra cultura, la atención al trabajo y la afirmación de la propia identidad en una sociedad móvil se ha compensado con la fuga y la voluntaria desrealización de la propia personalidad en la experiencia artística, o estética, en la vacación y en la evasión. Como lector de Ortega encuentro en su obra no sólo el intento de asumir esta situación sino también la convicción, por ejemplo implícita en la *Rebelión de las masas*, de que la justificación de la vida ha de y se puede encontrar dentro de la vida misma. Quien se interese por la antropología ha de encontrar con la fórmula *yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo* el esfuerzo por justificar la propia vida en el mundo en el que le ha tocado a uno vivir y de acuerdo con la persona que se es.

Independientemente de las limitaciones de los esfuerzos de Aristóteles, Kant, Husserl, el primer Heidegger, el primer Sartre, no parece que se pueda prescindir de al menos el reconocimiento de la existencia de la perspectiva individual. Parece insoslayable una teoría de la individualidad no tanto porque no se puedan descartar completamente los esfuerzos antedichos sino porque vivimos en una sociedad que cree en el individuo y toda creencia vigente se comprueba a sí misma a lo largo de la convivencia social. Por ejemplo, es difícil para cualquier intelectual no verse a sí mismo con una trayectoria que confirma esta tesis. Incluso para cualquier individuo negar que cuando experimenta cualquier lance de la vida social, está presente no sólo como espectador y testigo sino como interprete y juez que aporta –bien que de forma selectiva– toda su experiencia pasada y la personalidad que se ha formado a raíz de ésta. Los acontecimientos expresan una vida pasada y la perspectiva que se ha constituido a lo largo de ésta, tanto como anticipan una serie de efectos.

Las reflexiones que siguen sobre el tema de la perspectiva tienen lugar dentro de este contexto. Intentar describir facetas de una perspectiva es mucho

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

menos que afirmar un sujeto trascendental, pero el pensamiento orteguiano constituye un esfuerzo por ajustarse a la realidad tal y como la vivimos hoy.

3.- Así además de afirmar taxativamente la pertinencia de la perspectiva para el comportamiento ético, Ortega y alguno de sus interpretes aportan a una ética de la perspectiva varias tesis que permiten desarrollos más amplios: La concepción de la vida como quehacer (5), la noción de vocación que entiendo que hay que interpretar teniendo en cuenta otra distinción fundamental de Ortega que es la de ideas y creencias (6), y finalmente la noción de relevancia que un comentarista –Jorge García Gómez– ha acertado a relacionar directamente con el pensamiento orteguiano (7). Pero antes de entrar en tratar estas cuestiones con algún pormenor, creo que es importante tener en cuenta algunas de las implicaciones de la visión perspectivista de la moral que se puede encontrar más en la práctica intelectual que supone la obra de Ortega incluso que en el enunciado explícito de sus escritos (4).

4.- Me parece importante recordar cómo él escribió en realidad. Es una advertencia importante. Por lo general nos encontramos que la vida moral se presenta como la contraposición entre el deber que dentro de una determinada tradición se considera indudable y la realidad del agente. Para el sujeto se daría la necesidad de acatar dicho deber. Las ejemplificaciones que acompañan la reflexión moral y sobre las que se conducen una parte importante de los argumentos reflejan esta misma posición. Pero si nos trasladamos a la vida moral que de hecho tenemos, nos encontramos con que una reflexión únicamente basada en esos ejemplos no hace justicia a la vida ética del individuo en al menos tres aspectos importantes:

a) No tiene en cuenta una obligación básica y permanente que es la de estar haciendo nuestra propia vida y decidiendo lo que vamos a hacer y lo que vamos a ser[6]. En ese sentido, la moral se encuentra recorriendo toda nuestra vida y no reducida a actos discretos y concretos –que por supuesto se dan– como una visión deontológica tiende a pensar.

b) No se ajustan a la complejidad de la vida moral en la medida en que en cada momento no sólo hago o dejo hacer un acto, sino oriento mi atención en una dirección y cuento con unos valores en lugar de otros. En todo momento soy yo con todo mi pasado quien toma sus decisiones. Incluso mis decisiones morales están anticipadas muchas veces antes de que llegue el momento puntual de la decisión. Los ejemplos rara vez hacen justicia a la complejidad de la vida.

c) Presentan la vida moral como un dilema entre ser y el deber ser, cuando en nuestra edad el problema es por el contrario establecer en realidad para uno –*dentro de nuestra perspectiva*– qué es lo que debe ser, es decir que es lo que justi-

[6] VII, 418.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

fica mi propia vida. Más importante que la debilidad de los hombres ante las exigencias de la ética, es su desorientación en la práctica de lo que uno debe hacer.

Quizá la dificultad más importante que estas carencias de lo que ya es un planteamiento ético convencional suponen, cuando se estudia la realidad ética, es la última. Uno de los logros del filósofo español es presentar a sus lectores una visión unitaria de su realidad social con sus carencias y con sus posibilidades. No se puede decir que es una experiencia puntual como la que es el correlato de una experiencia moral deontológica sino algo mucho más extenso que remite al afán genérico de un intelectual de saber a qué atenerse y situarse entre las cosas. Es más. Parte del valor de su obra se encuentra en ese diagnóstico del momento que contrasta con la artificial simplicidad de los casos a los que remiten muchas de las discusiones éticas contemporáneas. Este diagnóstico es parte del trabajo intelectual del propio Ortega que no puede separarse de las explicaciones positivas a las que su filosofía desemboca.

En ese sentido, la realidad no está ahí sin más sino que estamos llegando a ella según nos relata nuestro autor[7] en un diálogo interior al que se incorpora el lector, como espectador mudo. A la vez por mucho que queramos ilustrar nuestro pensamiento con ejemplos como hacen los filósofos éticos, lo más importante es esa visión global de la realidad, esa perspectiva a la que llegamos penosamente y con la ayuda de autores que tienen la envergadura de Ortega. Es más importante encontrar el punto de vista propio, y los valores que deben definir positivamente la acción, que mantenerse en un nivel de generalidad que permite acudir a ejemplos pero no lograr una visión positiva de la realidad. En reflexiones éticas como las realizadas por quienes practican una ética deontológica contrasta la lucidez, la sofisticación y pericia de los análisis con la ingenua aceptación implícita de unas reglas de juego. Están ya dados lo que es el saber, y la forma de discusión, así como los puntos de referencia del pasado que caracterizan a una comunidad académica. Justamente fuera de la seguridad de una tradición académica ya muy consagrada, estos mismos principios se vuelven problemáticos dentro de la general crisis o deficiencia de la razón a la que se enfrentó Ortega. En él se puede encontrar también esas ejemplificaciones sacadas de la experiencia común, pero lo básico es el esfuerzo por lograr definir una perspectiva propia a la que el mismo lector ha de contestar con la suya.

5.- Volvamos ahora a los puntos en los que Ortega aporta a una teoría de la perspectiva. La experiencia de la vida como quehacer es uno de los puntos a los que Ortega vuelve con más frecuencia en su obra madura. En cada mo-

[7] "[V]ivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en peso nuestra vida por entre las esquinas del mundo. Y con esto no prejuzgamos si es triste o jovial nuestra existencia: sea lo uno o lo otro, está constituida por una incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma" (VII, 418).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

mento tenemos que estar decidiendo lo que vamos a hacer e incluso lo que vamos a ser. Sin embargo el lector puede entenderlo sólo como ejemplo que ilustra su tesis de que la vida es la realidad radical. Sin embargo, tiene un alcance propio en la medida en que se contraponga "hacer" con "estar " lo cual no quiere decir inactividad sino una actividad que no está fijada o por lo menos mediada por el sujeto sino que responde a unos patrones sociales ya establecidos. Uno piensa que en la sociedad tradicional con unas identidades sociales preestablecidas en la práctica, la cuestión era justamente estar, mientras que en nuestra sociedad industrial el problema es encontrar la propia identidad desde la que uno ha de actuar. Es ante la necesidad de actuar, ante el carácter insoslayable de la coyuntura donde el individuo tiene que definirse y realizar lo que de suyo es una deliberación interminable, aquella por la que buscamos la autodefinición. Es más. En la exigencia de actuar podemos descubrir una voluntad que se nos escapa cuando deliberamos en abstracto sobre lo que podríamos ser.

El símil de la vida como naufragio que por otra parte no es original de Ortega sino que probablemente remonta a sus lecturas juveniles de Nietzsche también tiene su aplicación aquí[8]. Es verdad que en todo momento el hombre cuenta con su perspectiva, pero al mismo tiempo es cierto que esta cambia de acuerdo con sus propios actos y los demás acontecimientos que inciden en ella. El primer problema ético desde este punto de vista no es tanto como el individuo va a reaccionar ante una coyuntura que se presenta en abstracto sino la posibilidad de llegar y mantener una determinada perspectiva. En ese sentido la perspectiva no sólo es punto de partida sino también fin. El individuo la constituye como el nadador, se esfuerza no sólo por mantenerse sino por abrirse camino hasta llegar a tierra firme. La deliberación moral puede llevarle a uno a vislumbrar un sujeto paralizado ante el dilema de lo que ha de hacer, pero la misma posibilidad de retrasar el momento de decisión es relativa. La vida se da en movimiento. En todo momento está aconteciendo la vida y nuestra respuesta a ella está sometida a las urgencias de la coyuntura. La diferencia entre los hombres empieza con su capacidad de sostener esa presión e incluso de ver más allá de las urgencias del momento sin por ello dejar de atender a lo inmediato. El tiempo no se detiene pero el hombre puede trascender el plano de lo inmediato para configurar para sí una acción que tenga sentido. En este sentido, la construcción de una perspectiva es una tarea interminable.

En este punto, es importante el testimonio del propio Ortega, sobre todo en sus escritos autobiográficos, donde en lugar de reivindicar la perspectiva en abstracto, expone su propia perspectiva gobernada por una vocación intelec-

[8] VII, 417.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

tual pues es con ese telón de fondo, se puede uno representar el carácter ejecutivo de la propia vida[9].

6.- La noción de vocación es importante. Es un principio que adquiere gran importancia en la obra tardía de Ortega pero que está anticipada desde sus primeros escritos, sobre todo en la correspondencia desde Alemania con su futura mujer y con su padre. El texto en el que la vocación aparece de una forma central es en el primero de los escritos sobre Goethe en los que Ortega desarrolla a partir de ella una moral de la autenticidad[10]. Pero es quizá en el *Prologo a 20 años de caza mayor del Conde de Yebes*[11] donde aparece la noción de vocación elaborada de forma más explícita. Se puede apreciar que con el proceso de modernización la humanidad ha progresado de vocaciones genéricas –la caza, la danza, la tertulia y la carrera– a vocaciones cada vez más estrictamente personales.

El peso de la vocación dentro de la perspectiva individual se aprecia sobre todo si se tiene en cuenta la distinción entre ideas y creencias. Entre las creencias se pueden distinguir algunas que no se limitan a ser presupuestos cognoscitivos de nuestros comportamientos sino que su adscripción lleva al sujeto a realizar unos actos y que por tanto tienen plenamente un alcance ético. En este sentido determinan que el sujeto responda a un determinado ambiente no sólo con representaciones y creencias de cómo es, sino instado a obrar de determinada forma para satisfacer sus deseos.

La vocación por oposición a los proyectos no es consciente. Somos conscientes de nuestros proyectos que son esquemas de acciones futuras, pero no de nuestra vocación, en la medida en que pesa como una creencia. La vocación en cambio, decide los proyectos que un individuo adopta. Al seguirla nos identificamos con nosotros mismos, es decir nos damos y nos expresamos en nuestros actos de una forma más plena y completa que cuando nos limitamos a repetir lo que se espera de nosotros, por ejemplo en el saludo[12]. Nos podemos reconocer como llevando la vida que queremos vivir pero no se da propiamente una intuición de la vocación sino una especie de autorreconocimiento ante un proyecto ante el que uno se encuentra implicado[13].

La vocación influye poderosamente en esta época sobre la perspectiva. Uno se encuentra obligado a decidirse en múltiples aspectos que antes estaban es-

---

[9] Cfr. sobre todo el "Prólogo a una edición de sus obras" (VI, 349).

[10] IV, 401.

[11] IV, 424.

[12] VII, 201.

[13] Esta condición creencial de la vocación plantea grandes dificultades de una ética de la vocación. En *Pidiendo un Goethe desde dentro*, mantiene como posible criterio de la autenticidad de la vida el buen o mal humor (IV, 409).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

tablecidos por la sociedad y por ello la ética de la perspectiva remite de forma importante a una ética de la vocación. En este punto, cabe buscar más precisiones. Parece que la vocación consiste en la adscripción a valores que se encuentran consagrados en la cultura, pero el hecho de que la perspectiva determina la jerarquía y el modo en que dichos valores se encuentran presentes. Todos estaremos de acuerdo en la idea de que la caridad es una virtud, pero cada uno tiene su propia versión de este valor concediéndola mayor o menor peso dentro de su perspectiva y desarrollándola en determinados contextos de nuestra actividad vital. Una cosa es que pensemos que hay que tratar a los otros como a nosotros mismos o que es importante mostrar compasión. Pero no sólo se dan situaciones distintas, sino que hay que contar con individuos –perspectivas– igualmente diferentes.

Por lo general, la vocación consiste en la adscripción de un conjunto de valores donde cada uno de ellos tiene su propio peso y contexto de aplicación dentro de nuestra vida. Los valores en la medida en que forman parte de la perspectiva iluminan la realidad circundante como si fueran ideas platónicas mostrando los distintos objetos como permitiendo acción valiosa por parte del sujeto. La perspectiva ya no es un conjunto de valores abstractos sino una disposición que se ha formado a lo largo de los años donde la cultura resulta interpretada en el contexto de una vida y de un carácter individual. En ese sentido la perspectiva es el producto de la interacción de cultura, carácter y experiencia personal e implica una mediación personal entre instancias abstractas y el acto concreto de decisión personal.

Cuando los actos se conformen a esos valores tal y como se encuentran reflejados en la perspectiva, el sujeto podrá identificarse con su comportamiento. La función de los valores es iluminar las opciones y abrir paso al deseo y a la voluntad pero la perspectiva determina la forma en que un individuo se vuelve consciente de esos valores abstractos.

7.- Donde se logra percibir con mayor claridad la importancia de la perspectiva es en la noción de relevancia[14]. Efectivamente para un individuo su entorno se organiza de acuerdo con el mayor o menor interés que los distintos elementos tienen para él hasta el punto de que a efectos de su atención podemos distinguir entre lo relevante y lo irrelevante. De las muchas acciones posibles que puedo realizar en un momento dado, hay muchas que siendo perfectamente posibles no se hacen porque son irrelevantes, es decir no satis-

[14] Cfr. sobre todo Jorge García Gómez, "Señales de orientación en el mundo de la vida: Ortega y Schutz", *Revista de Occidente*, Mayo 1987, pp. 63 ss. Asimismo del mismo autor, "Nexus, Unity, Ground: Reflections on the Foundation of Schut´s Theory of Relevance", *Man and World*, 15 (1982), pp. 227 ss.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

facen ninguno de los valores[15] que vertebran la perspectiva. Por el contrario la adscripción de valores ya seguidos en la conducta pasada, significa que en algunos casos nuestras comportamientos tienen validez y representan una línea de actuación y los consiguientes hábitos y disposiciones que se resumen en la idea de trayectoria.

El valor de una trayectoria se encuentra justamente en que en lugar del acierto o desacierto de un acto individual, hay un trabajo por constituir una perspectiva que permite que los actos sean solidarios, reflejen los mismos valores e incluso la misma perspectiva, requieran la formación de los mismos hábitos, y tengan una proyección acumulada ante los otros que todo ello avale el logro de una vida. Desde dentro de una trayectoria, la unidad de la perspectiva se hace diáfana.

8.- Hay un argumento más importante para nuestra reivindicación de la perspectiva frente a quienes entienden que la ética es cuestión de actos movidos por el deber. Si la ética ha de permitir la coincidencia con uno mismo hay que precisar qué es ese uno mismo con quien uno en su comportamiento pretende coincidir. Se trata de un programa de aspiraciones, deseos y gustos definitorios de cada individuo, y que da pie a una estructura de proyectos descriptible y recognoscible. Aun cuando haya elementos comunes entre distintas perspectivas, se debe afirmar lo que es privativo de cada persona, la forma de definición que el individuo busca de sí mismo, que dependerá no sólo de su cultura sino de su carácter y de los avatares de su vida y proceso de socialización. Esta es la perspectiva y su defensa nos coloca en oposición a otras posiciones éticas.

Frente a quienes siguen una posición kantiana, no se trata de negar que hay una experiencia del deber como la que describen e incluso que tal experiencia puede ocupar un lugar importante en la vida ética del individuo. Efectivamente en muchas ocasiones la posibilidad de mantener la unidad de la circunstancia depende de que los hombres sigan la razón tal y como Kant entendió que deben hacerlo. En ese sentido en esta época democrática la viabilidad de los grupos humanos reside en una forma de simetría por la que se reconocen la igualdad de los individuos. Pero en ese caso, se trata no tanto de partir del principio del valor de la humanidad sino de la condición por la que un grupo se puede mantener unido y se pueda mantener la circunstancia en la que el individuo se encuentra. Tiene que coexistir esta consideración con otras que recalquen la diferencia entre individuos.

Por otra parte, la fidelidad a uno mismo, es decir a su propia vocación no puede relegarse a un yo empírico independiente del yo racional. Tampoco se puede entender que es indiferente éticamente hablando la materia de un acto.

[15] Aquí se puede distinguir valores instrumentales y valores propiamente morales que justificarían a éstas.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Sólo en el espacio abierto para la realización del programa vital y la trama de la relación dialógica entre las personas, cabe pensar en el acatamiento del imperativo categórico. Incluso ahí hay que añadir que cada cual debe atenerse a su propia perspectiva y encontrar en ella su realización.

Se puede argumentar de una forma paralela contra quienes han mantenido una posición consecuencialista. No se trata de negar la noción de bien, sino de mantener que la involucración ética del hombre con la realidad no es homogénea. El consecuencialista lo admitiría al entender que el área de responsabilidad del individuo es restringido y su actividad se extiende sólo a una parte de la realidad, pero en principio sería adverso a admitir que los bienes que se deben derivar de la acción tienen distinto alcance de acuerdo no sólo a su propia magnitud sino a la posición que encuentran en la perspectiva. Y sin embargo es así. Hay actos buenos que son decisivos para mantener y prolongar una perspectiva en general y la vocación que se encuentra detrás de ella y en cambio hay otros que son igualmente buenos y que sin embargo repercuten poco desde este punto de vista[16].

Lo que es bueno desde el punto de vista de la perspectiva es lo que culmina o mantiene una determinada concepción de la realidad. Ciertamente hay actos buenos que son indiferentes con respecto a la perspectiva y que sin embargo merecen nuestra aprobación. Pero es indudable que el sentido de la vida del hombre le lleva a éste a hacer el bien dentro de una perspectiva, dando a cada cual lo suyo y buscando adquirir una figura que sea reconocida por otros.

9.- El pensamiento de Ortega presenta un problema de interpretación. En unos textos predomina lo que Cerezo ha llamado la voluntad de aventura, es decir la afirmación del sujeto que se pone a sí mismo sin depender de ningún punto de vista previo. "Más vale el camino que la posada" como se podría afirmar siguiendo no sólo a Cervantes sino al propio Nietzsche. Pero al mismo tiempo, también se puede apreciar en Ortega una voluntad de superar los excesos románticos buscando un equilibrio entre lo que el hombre quiere ser y lo que es. La noción de vocación y creencia sustituyen la razón kantiana o la naturaleza aristotélica para cumplir esta función. Igualmente el hecho de que la perspectiva implica un mundo y otras personas puede atenuar el carácter de

[16] Es interesante recordar la posición de Julián Marías expuesta en *Tratado de lo Mejor* (Madrid: Alianza, 1994), pues creo que ha sido el primero en desarrollar una posición de este género. Por mi parte, al defender la importancia de la perspectiva vengo a coincidir con él en lo que respecta a su reivindicación de la estructura empírica de la vida humana. Analiza la instalación del hombre en su circunstancia subrayando el carácter biográfico de la misma. Creo que efectivamente existe tal dimensión, aunque al hablar de perspectiva me ha interesado subrayar el carácter sincrónico por oposición al diacrónico. Hay también un forma de sistematismo en la forma en que un hombre ve la realidad por la que ésta tiene una dimensión estructurizada.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

afirmación subjetiva que a primera vista puede tener el perspectivismo. Es en ese sentido reconciliable con las exigencias de una razón comunicativa o con la distinción entre lo público y lo privado: La expresión "Yo soy yo y mi circunstancia" adquiere al final sentido fuera de su contexto inicial de las *Meditaciones del Quijote* donde la cuestión era la salvación intelectual de la circunstancia y admite una lectura en el que el individuo reconoce la condición de necesidad para él de aquellas personas e instituciones que forman parte de su vida. Será una necesidad que pudiéramos denominar contingente: Podríamos haber nacido en otro lugar y tener otra familia, haber ido a otra escuela o colegio, haber encontrado otras personas durante la adolescencia, etc. Pero una vez pasado eso y aun sabiendo que el hombre tiene siempre una capacidad de interpretar e incluso de enmendar su pasado, también es cierto que los términos del relato personal están fijados y parte de la obligación ética consiste en reconocerlo. Lo que caracteriza a Ortega es que ese reconocimiento le llevó sobre todo a amar la España posible frente a la España real pero en su pensamiento está claro que esa España posible se deriva de la España real[17]. ●

[17] I, 311.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX

Juan Ramón Álvarez

Resumen

Se introduce, en este estudio sobre Ortega, como coprotagonista, al historiador norteamericano de la ciencia Thomas S. Kuhn, a pesar de que no puedan acreditarse influencias entre ellos, ni entre sus seguidores. La razón de ello, que el texto que sigue ha de justificar, reside en sus filosofías o teorías de la historia cuyas semejanzas son más que formales y cuya comparación puede servir también para esclarecer algunos equívocos y vaguedades acerca de la noción de modernidad.

Palabras clave

Ciencia, filosofía, historia, Kuhn, modernidad, Ortega y Gasset

Abstract

This paper, in dealing with Ortega introduces as a coactor, Thomas S. Kuhn, the well known historian of science, although no mutual influences between them can be detected. The aim of the following text is to show that both of them have formulated theories or philosophies of history whose similarities go beyond the mere formal aspects and that the comparison thereof may throw some light on some equivocal and vague notions of modernity.

Keywords

History, Kuhn, modernity, Ortega y Gasset, philosophy, science

Una crisis histórica es un cambio de mundo que se diferencia del cambio normal en lo siguiente: Lo normal es que a la figura de mundo vigente para una generación suceda una figura de mundo un poco distinta. Al sistema de convicciones sucede otro hoy –con continuidad, sin salto; lo cual supone que la armazón del mundo permanece vigente al través de ese cambio o sólo ligeramente modificada.

Eso es lo normal. Pues bien: hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber que hacer, porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe [...], es un cambio que comienza por ser negativo –crítico [...], no se tienen aún nuevas creencias positivas con que sustituir las tradicionales [...]. Ahora que esas convicciones, esas creencias pueden ser negativas. Uno de los hombres más con-

Cómo citar este artículo:
Álvarez, J. R. (2003). Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 101-118.
https://doi.org/10.63487/reo.XX

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

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

> vencidos que ha pisado la tierra es Sócrates, y Sócrates sólo estaba convencido de que no sabía nada. Pues bien: la vida, como crisis, es estar el hombre en convicciones negativas.
>
> (José Ortega y Gasset)

> Kuhn distinguía dos clases de ciencia –la ciencia normal y la ciencia de crisis (o revolucionaria). La ciencia normal es la ciencia desarrollada por una comunidad de científicos que comparten un paradigma. La ciencia revolucionaria no. Un paradigma es un consenso en una comunidad de científicos en activo acerca de ciertas soluciones concretas –llamadas "ejemplares"– a problemas centrales de su campo. Su consenso se basa en un compromiso con el paradigma. El compromiso se deriva de su entrenamiento y sus valores, no es el resultado de una contrastación crítica del paradigma. La ciencia normal está intelectualmente aislada de influencias "externas", incluidos los paradigmas de otros campos científicos y de valores y acontecimientos no científicos. Su compromiso con el paradigma le proporciona una poderosa normalidad, que permite a los científicos descartar como "anomalías" los fenómenos que parecen contradecirlo.
>
> (Ronald C. Tobey)

Introducción: dos fechas y una justificación

En 1933, con cincuenta años y cerca del ecuador de la II República española, José Ortega y Gasset impartió, en la Cátedra Valdecilla de la Universidad Central, un curso de doce lecciones cuyo enunciado temático se expresaba con estas palabras: "En torno a Galileo".[1] Han pasado desde entonces casi setenta años, aproximadamente la vida media de un habitante de los países desarrollados. Ortega murió veintidós años más tarde, alejado de la Universidad, entonces ya "sanamente desorteguizada" (según se atribuye en los sesenta al verbo desinhibido de una de las más conspicuas figuras de la

[1] El texto de las lecciones aparece en el tomo V de las *Obras Completas* (O.C.), citadas en la bibliografía. (Las citas de los textos de Ortega se harán con las iniciales asignadas en esta nota al título del trabajo citado, el número romano de volumen de O.C. y el número de página correspondiente). El núcleo textual de este trabajo se completa con "Ideas y creencias" (IC), también en el tomo V, e "Historia como sistema" (HS), que aparece en el tomo VI. Aunque las fechas de estos dos últimos textos en las O.C. son, respectivamente, 1940 y 1941, en realidad la primera parte de "Ideas y creencias" apareció en alemán en la *Europäische Revue* en 1936 y la primera edición de "Historia como sistema" se publicó en inglés en 1935, en el volumen *Philosophy and History*, dirigido por R. Klibansky. Son tres escritos, por tanto, casi simultáneos, que revelan el pensamiento de Ortega en la primera mitad de los años treinta, años en los que ya se define su, como diremos más adelante, peculiar "postmodernidad". En el mismo año de 1933 fue inaugurada la Universidad de Verano de Santander, donde Ortega ofreció un curso que posteriormente se publicó con el título de "Meditación de la técnica" (MT) en *La Nación* de Buenos Aires y

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

triunfante por postbélica filosofía académica española). La historia, a diferencia de los coches y los corazones de Jardiel Poncela, no tiene marcha atrás. Para satisfacción de los "políticamente correctos" de entonces, y sin entrar en los detalles de una historia nada edificante que no debe olvidarse ni repetirse, la filosofía orteguiana jamás recobró el lugar institucional que su creador logró alcanzar durante la primera mitad del siglo XX.

Unos treinta años más tarde, en 1962, se publicó *La estructura de las revoluciones científicas*[2], (R.C.), obra de Thomas Samuel Kuhn, físico de origen e historiador de vocación, que contaba cuarenta años. Este libro, como muchos clásicos, ha sido citado hasta la saciedad, aunque leído seguramente menos, como el punto en que la filosofía de la ciencia del siglo (todavía poco) pasado tuvo que enfrentarse a la primera alternativa metacientífica –la histórica– que puso en entredicho la artificialidad y la unilateralidad de las concepciones tradicionales de la ciencia –la objetivista, la metodológica y la lingüística[3]– exigiendo la introducción en el estudio de la ciencia, por parafrasear el título de un conocido libro sobre el tema[4], tanto de las razones como de los intereses que caracterizan a las comunidades de científicos que "hacen" la ciencia. El libro de Kuhn fue sin duda "revolucionario", no en el sentido trivial de que tratase de las revoluciones científicas, sino porque le dio la vuelta a la situación relativa de la filosofía frente a los demás estudios de la ciencia, poniendo a aquélla, por así decirlo, a la defensiva, situación en la que aún hoy se encuentra, al menos en parte. Pero aunque algunos de los llamados postmodernos sostienen que la ideas de Kuhn han sido asumidas en sus planteamientos, algunas publicaciones del cambio de siglo han revisado el carácter presuntamente "revolucionario" de su concepción, llegando hasta identificarla con una visión conservadora lindante con la reacción propia de una ideología de la época de la guerra fría[5].

---

que aparece, precedido de "Ensimismamiento y alteración", en el Tomo V de O.C. Allí encontramos una teoría de la técnica como "transformación" de la circunstancia y la idea de que en los procesos históricos pueden darse involuciones: ambas importantes para nuestro tema. La técnica y la ciencia modernas son inseparables y la figura de Galileo ejemplifica bien esta unión: "la maravilla máxima de la mente humana, la ciencia física, nace en la técnica [...]. El nuevo tecnicismo, en efecto, procede exactamente como va a proceder la *nuova scienza*" (MT, V, 372).

FERRATER MORA (1958) señala tres períodos en la filosofía de Ortega, que llama sucesivamente, *objetivismo* (1902-1914), *perspectivismo* (1914-1923) y *raciovitalismo* (1924-1955). Los textos orteguianos que sirven de base a este trabajo pertenecen a la fase central del tercer período.

[2] Cito el libro de KUHN por la traducción española de A. Contín (1971), hecha sobre la 2ª. edición americana de 1970.

[3] Cfr. ÁLVAREZ (1988).

[4] Cfr. SOLÍS (1994).

[5] La postura más radical es la de FULLER (2000), pero también debe leerse en nuestra lengua el libro de PARDO (2001).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

¿Por qué rara intención introducir, en un trabajo sobre Ortega, un coprotagonista tan extraño como este historiador norteamericano de la ciencia que nada ha tenido que ver con el filósofo español, como tampoco parecen guardar ninguna relación entre sí los orteguianos y los kuhnianos españoles? ¿Acaso por la mera semejanza terminológica de las citas de Ortega y Tobey que encabezan el texto de este artículo? La respuesta tiene que ser más consistente y tiene que ver con la teoría o filosofía de la historia. Los desarrollos que siguen pretenden justificar esta extraña pareja del título.

La teoría del proceso histórico (diacronía)

Los textos citados como entrada apuntan de forma clara a una forma semejante de concebir el proceso histórico, aunque en escalas diferentes: general –la de la historia sin más en Ortega– y particular –la de la historia de la(s) ciencia(s) en Kuhn. En ambos casos el proceso histórico se caracteriza por la alternancia de períodos estables o "normales", como ambos autores suelen adjetivarlos, y períodos de crisis y/o revolución (sin que una noción se identifique con la otra, más bien solapándose, lo que incluye tanto coincidencia como oposición). La tradición en la filosofía de la historia ha opuesto muchas veces las representaciones continuistas a las rupturistas o discontinuistas; una oposición no siempre clara, porque las llamadas discontinuistas son continuistas en los períodos estables donde se producen progresos y/o acumulaciones en determinadas direcciones que se quiebran en los períodos de inestabilidad.

Pero dicho esto, se da entrada a una segunda oposición en la cual la idea de progreso es el término en torno al cual se establece una polaridad que no lo elimina, sino que lo descompone en dos tipos opuestos, según que la consideración del proceso se oriente a su procedencia o a su tendencia, a saber, según se entienda como un progreso *desde* o como un progreso *hacia*. La primera forma suele estar ligada a una perspectiva empírica (no necesariamente sólo descriptiva), mientras que la segunda suele (aunque no sea forzoso) contener un elemento teleológico de carácter proyectivo.

De la combinación de ambas oposiciones resulta una tipología cuatripartita, que se refleja en la tabla siguiente:

	PROGRESIVA DESDE	PROGRESIVA HACIA
CONTINUISTA	Necesitarismo	Positivismo
DISCONTINUISTA	Evolución abierta	Astucia de la razón[6]

[6] En el sentido analógico a la tesis de Hegel, según la cual la razón hace actuar en lugar suyo a las pasiones, los acontecimientos aparentemente regresivos son medios para un progreso hacia una meta presupuesta.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Ortega y Kuhn proporcionan un modelo semejante de proceso, a saber, el tipo denominado *discontinuista/progresiva desde*[7]. El cambio histórico en Ortega se caracteriza precisamente por la alternancia de períodos de normalidad que desembocan en períodos de crisis. En forma expresa lo afirma en EG, (V, 69-70, cursivas añadidas):

> [...] Una *crisis* histórica es un *cambio de mundo* que se diferencia del cambio normal en lo siguiente: Lo *normal* es que a la figura de mundo vigente para una generación suceda una figura de mundo un poco distinta. Al sistema de convicciones sucede otro hoy –con *continuidad*, sin salto; lo cual supone que la armazón del mundo permanece vigente al través de ese cambio o sólo ligeramente modificada.
> Eso es lo normal. Pues bien: hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo.

Kuhn ha hecho famosa la oposición entre ciencia normal y revoluciones científicas por medio de la noción de cambio de paradigma, es decir, un conjunto de convicciones que comparte una comunidad científica, respecto de los procedimientos, los contenidos y los fines, etc. en una ciencia o especialidad científica determinada. Entiéndase aquí así el concepto kuhniano de paradigma, de forma semejante a como fue utilizado en RC[8], para que destaque más nítidamente el paralelo con Ortega: en ambos casos los períodos de normalidad se caracterizan por la permanencia de los sistemas de convicciones, mientras que las crisis orteguianas y las revoluciones kuhnianas, aunque semejantes negativamente como rupturas de la continuidad, difieren a veces en su contenido. Las crisis orteguianas pueden ser puramente negativas como las convicciones en que se apoyan: "la vida, como crisis, es estar el hombre en convicciones negativas" (EG, V, 70). Las revoluciones kuhnianas, en cambio, incluyen al menos dos paradigmas, el que abandona y el que se acepta[9] –nadie abandona un

---

[7] En HS, VI, 42, Ortega opone el progresismo *a priori* del *a posteriori:* "El error del viejo progresismo estribaba en afirmar *a priori* que progresa hacia lo mejor. Esto sólo podrá decirlo *a posteriori* la razón histórica concreta".

[8] De la forma más genérica, como "modos [...] de ver el mundo y de practicar en él las ciencias" (RC, 25). Es bien conocido su posterior desglose en matrices disciplinares y ejemplares, pero su influencia mayor se dio como sistema de convicciones que suministran una visión del mundo. Para el desarrollo posterior del concepto de paradigma, cfr. HOYNINGEN-HUENE (1993, pp. 140 y ss.).

[9] "[...] las revoluciones científicas se consideran aquí como aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible" (RC, 149).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

paradigma a cambio de nada. Como ha titulado con razón su artículo Javaid (1999), "los paradigmas se resisten a morir".

La teoría de las estructuras históricas: sistemas y agentes (sincronía)

Ortega fue el destacado portavoz de la razón vital y de la razón histórica. No es este el lugar de desarrollar estos conceptos. Baste con indicar que, para Ortega, la razón filosófica está arraigada, como no podía ser de otro modo, en la vida como realidad radical, desde y en la cual toda otra presunta realidad ha de ser atendida y entendida. La razón histórica se desarrolla en dos formas complementarías: la filosófica y la científica. Ortega abogaba, en los años de los escritos que sirven de base a esta exposición, por una filosofía de la historia y una ciencia de la historia que cohabitasen sin confundirse, la primera como teoría de la estructura de la vida, la segunda como la investigación y exposición de los cambios de esa estructura[10].

Ateniéndonos aquí a la ciencia de la historia como estudio del cambio de las formas de vida, es necesario precisar de antemano que, para Ortega, la actividad científica es, en toda ciencia, *construcción*. Los historiadores han de hacer,

> [...] frente a los hechos históricos, lo mismo que Galileo inició frente a los físicos. Se convencerán de que la ciencia [...] es tanto obra de imaginación como de observación, que esta última no es posible sin aquella –en suma, que la ciencia es construcción (EG, V, 17).

La Historia habrá de construir modelos de la estructura de la vida humana, puesto que aquélla no es posible si "la fauna variadísima [de las vidas humanas] no oculta una estructura esencial idéntica" (EG, V, 19). La lección II de EG está dedicada a la presentación de esa estructura.

La vida está constituida por dos dimensiones.

> [...] En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella. [...] [L]o que tenemos al vivir es puro problema. En la segunda dimensión tenemos un esfuerzo o intento de resolver el problema. Pensamos sobre la circunstancia [...]. A esta *arquitectura* que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, *interpretándolo*, llamamos *mundo* o universo. Este [...] no nos es dado, [...] sino que es *fabricado* por nuestras convicciones (EG, V, 24, cursivas añadidas).

[10] "La pregunta radical de la historia se precisa, pues, así : ¿qué cambios de la estructura vital ha habido? ¿Cómo, cuándo y por qué cambia la vida?" (EG, V, 27).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Más adelante en EG y en MT, Ortega introduce la otra forma de "fabricar" el mundo actuando sobre la circunstancia, a saber, la transformación de la circunstancia por medio de la técnica. El hombre en

> [...] momentos de ensimismamiento o de retracción en sí, inventa ese segundo repertorio de actos [no forzados por la necesidad natural] [...], todos estos actos presuponen o llevan sí la invención de un procedimiento que nos permite, dentro de ciertos límites, obtener con seguridad, a nuestro antojo y conveniencia, lo que no hay en la naturaleza, pero que necesitamos. [...] De donde resulta que estos actos modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay [...]. Pues bien: éstos son los actos técnicos del hombre. El conjunto de ellos es la técnica que podemos, desde luego definir como la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades [...], imposiciones de la naturaleza al hombre [que] responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza Es, pues, la técnica la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquella, una sobrenaturalaza (MT, V, 324).

El *mundo* es, pues, la *interpretación* y la *transformación* de la circunstancia. Como cada cual tiene su vida, cada cual tiene su mundo, que resulta de dos "funciones permanentes [...] de toda vida humana, que además, se influyen mutuamente: *ideología y técnica*" (EG, V, 26, cursivas añadidas).

La construcción del mundo es doble –ideológica y técnica–, pero de la primera existen dos modalidades, ligadas a la distinción fundamental de Ortega entre ideas y creencias. El trabajo de ese título forma parte también del núcleo textual que estamos considerando.

Lo que podría llamarse en la filosofía orteguiana "ideología" es un universo dual en el cual existen dos tipos de elementos cuya función en nuestra vida es diferente. En las ideas propiamente dichas "pensamos", mientras que "contamos con" las creencias en el sentido de que estamos en ellas o vivimos de ellas. Nuestra circunstancia, por tanto, está atravesada por nuestras ideas (ocurrencias y creencias)[11] y nuestra actividad técnica: no es nunca una pura naturaleza dada y ajena a nuestro pensamiento y acción.

Siendo coherentes con lo dicho, no estamos nunca ante una "pura circunstancia", ante una circunstancia nuda o en grado cero: toda circunstancia está siempre interpretada o transformada en algún grado. La pura circunstancia es una idea ontológica que implica un regreso hasta el límite; no es una represen-

[11] Brevemente lo resume el propio Ortega de esta manera. "Hay, pues, ideas *con* que nos encontramos –por eso las llamo ocurrencias– e ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar" (IC, V, 385).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

tación histórica. La Historia trata de las formas de la vida en las que existe un mundo determinado, un mundo "heredado" por cada uno e interpretable y transformable por todos[12].

La vida es la de cada cual, pero esa vida está trabada con otras –también cada una de cada cual– en el presente, aunque esa conexión presente no agota las conexiones vitales que proceden del pasado y continúan en el futuro.

> [T]oda actualidad histórica, todo «hoy» envuelve en rigor tres tiempos distintos [...] se ve el equívoco oculto en la aparente claridad de una fecha [...] esa cifra se triplica [...] es la unidad en un tiempo histórico de tres edades distintas [...]. Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico, conviven tres tiempos vitales distintos [...]. Merced a ese desequilibrio interior, se mueve, rueda, fluye [la historia] (EG, V, 37-38).

Los sujetos de las tres edades coexistentes son contemporáneos, pero no todos los contemporáneos son coetáneos. Ortega define una generación como el conjunto de los coetáneos (comunidad de fecha) que pertenecen al mismo espacio o círculo de convivencia. "Comunidad de fecha y comunidad espacial son [...] los atributos primarios de una generación. Juntos significan la comunidad de destino esencial" (EG V, 39). Tiempo y espacio acotan la comunidad generacional, bien entendido que la comunidad de fecha o misma edad es una "zona de fechas" (EG, V, 41). La lección IV de EG se titula "El método de las generaciones en Historia". Marías (1949) ha publicado sobre el tema un libro entero y discípulos de Ortega han contado este "método" entre sus grandes logros teóricos. Es una cuestión más bien discutible su naturaleza –un concepto científico o una idea regulativa–, sobre la que no abriré polémica[13]. Sólo deseo señalar que, para Ortega –y a la espera de un paralelo con Kuhn– la comunidad histórica es la generación que, en sí misma, contiene la conexión del proceso, puesto que, como él mismo señala:

> [...] lo decisivo en la vida de las generaciones no es que se suceden, sino que se solapan o empalman. Siempre hay dos generaciones actuando al mismo tiempo, con plenitud de actuación, sobre los mismos temas y en torno a las mismas cosas –pero con distinto índice de edad y, por ello, con distinto sentido (EG, V, 49).

---

[12] "Si seccionamos por cualquier fecha el pasado humano hallamos siempre al hombre instalado en un mundo" (EG, V, 33). La idea de mundo, no obstante, es una idea histórica de primer orden. La idea de *cultura*, que está ligada también a la idea de interpretación, es una idea reflexiva o de segundo orden. La cultura –o, mejor dicho, una cultura– es la interpretación de una forma de vida, que presupone ya un mundo.

[13] Tampoco sobre su cuantificación en quince años, ni tampoco sobre el modo de identifica ción de una generación por determinados individuos "indicadores".

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Las generaciones, contiguas, como comunidades (comunidad como conexión, como influencia mutua; cuando falta la influencia recíproca, desaparece la comunidad) coexisten en un mismo mundo en el que se producen cambios de generación en generación:

> [l]o *normal* es que a la figura de un mundo vigente para una generación suceda otra *figura de mundo un poco distinta* [...], hay *crisis* histórica cuando el *cambio de mundo* que se produce consiste en que al mundo sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, *sin mundo* (EG, V, 59-70, cursivas añadidas).

La normalidad se caracteriza por cambios en un mismo mundo, la crisis por un cambio del mundo como tal. Aunque el estado puede ser negativo, "la existencia humana tiene horror al vacío [...]. Es más: para que el hombre deje de creer en unas cosas es preciso que germine ya en él la fe confusa en otras" (EG, V, 71).

Las comunidades científicas y su mundo en Kuhn

Esta última consideración expresa una idea semejante, aunque no equivalente[14] a la de Kuhn, según la cual el abandono de un paradigma implica la aceptación de otro y, ya que el paradigma en sentido amplio es una concepción del mundo, "el historiador de la ciencia puede sentirse tentado a proclamar que cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos" (RC, 176). Paradigma, mundo y comunidad científica son conceptos solidarios.

Si las generaciones de Ortega constituían comunidades, las comunidades de Kuhn se articulan en generaciones. La educación proporciona el cauce por donde discurre la dialéctica entre las generaciones de investigadores jóvenes y autoridades maduras. Para describir la situación, no sería una mala fórmula –cuantificaciones aparte– la empleada por Ortega respecto de las edades (niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez): "El trozo verdaderamente histórico es el de las dos edades maduras: la de iniciación y la de predominio [...], una generación histórica vive quince años de gestación y quince de gestión" (EG, V, 50).

La "tensión esencial" entre tradición e innovación tiene lugar en las comunidades científicas entre los jóvenes científicos en gestación y los científicos maduros dominantes. Ya antes de la aparición de RC, Kuhn había publicado en 1959 un trabajo titulado precisamente "La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica"[15], donde se anticipan los planteamientos

[14] Cfr. supra y EG, V, 33.

[15] Cfr. KUHN (1983), pp. 248-262

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

posteriores de RC. Los cambios de paradigma ocurren en comunidades científicas, donde opera el llamado "efecto de Planck", a saber, "la idea de que la diferencia entre científicos abiertos y cerrados a un nuevo paradigma depende de su edad y, por tanto, del esfuerzo que han invertido en el desarrollo del antiguo paradigma"[16].

El cambio de paradigma se fomenta por la dinámica social dentro las comunidades, pero no se presenta si no se cumplen condiciones epistémicas que no dependen de esas dinámicas. La ciencia normal se caracteriza por la resolución de enigmas (*puzzles*), a saber, "aquella categoría especial de problemas que puede servir para poner a prueba el ingenio o la habilidad para resolverlos " (RC, 70). Como tal actividad, la ciencia normal responde al ideal positivista de una acumulación progresiva de conocimientos cada vez más precisos (progreso cuantitativo y cualitativo). Pero en el propio desarrollo de la ciencia normal se producen resultados "anormales" –*anomalías*– que violan las expectativas instrumentales y teóricas contempladas por el paradigma que le sirve de guía.

La estrategia habitual ante la aparición de anomalías es ajustar el marco teórico.

> [...] se produce una exploración más o menos prolongada de la zona de la anomalía. Y sólo concluye cuando la teoría del paradigma ha sido ajustada de tal modo que lo anormal se haya convertido en lo esperado (RC, 93).

Cuando ese ajuste no es posible y la situación se prolonga y penetra profundamente, "el surgimiento de nuevas teorías es precedido generalmente por un período de inseguridad profesional profunda [...] un estado de crisis creciente" (RC, 114). La crisis puede manifestarse por la multiplicación de las versiones de la teoría, sin que pueda asimilarse la anomalía. No se rechaza la teoría original en sus diferentes versiones hasta que asoma un nuevo paradigma y se produce una lucha para su aceptación. Puesto que el paradigma en sentido amplio tiene que ver tanto con los objetos, como con los procedimientos e, incluso, con la filosofía[17] de los científicos:

> [...] el historiador de la ciencia puede sentirse tentado a proclamar que cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos (RC, 176).

---

[16] Cfr. FULLER, 2000, p. 20. El caso límite es el que se ha popularizado con la expresión de que un paradigma se extingue cuando mueren sus defensores. Este punto de vista de la extinción puede ser, sin duda, exagerado, pero apunta al modo en que se producen los cambios en la historia de la ciencia, cuyos agentes son las comunidades científicas.

[17] "Creo que es, sobre todo, en los períodos de crisis reconocida, cuando los científicos se vuelven hacia el análisis filosófico como instrumento para resolver los enigmas de su campo" (RC, 143).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Hacking (1993) ha propuesto una solución al cambio de mundo que acarrea un cambio de paradigma, recurriendo a la compatibilidad entre *vivir en el mismo* mundo y *trabajar en un mundo diferente del anterior*. "El verbo principal es o bien «vivir» o bien «trabajar». Llamo a esto el problema del nuevo mundo" (Hacking, 1993, 276)[18]. Hacking propone resolver el problema del cambio de mundo en la línea del nominalismo de Quine y Goodman, precisando que el mundo que no cambia es un mundo de individuos, idénticos a pesar del cambio de paradigma, mientras que el mundo en el que trabajamos es un mundo de clases de cosas, que no son clases naturales, sino "clases científicas", "porque nos ocupamos tanto con clases de instrumentos, de equipamientos y de fenómenos artificiales como de las clases que se encuentran en la naturaleza" (Hacking, 1993, 278).

El cambio de mundo es el resultado de la interpretación o recomposición que la comunidad hace de su "circunstancia" científica para salir de la crisis en la que, como en Ortega, se puede estar, incluso largo tiempo, pero no se suele permanecer demasiado.

Ortega y el fin de "su modernidad": de la razón pura (la fe en la ciencia físico-natural) a la razón vital (la apuesta por la Historia como ciencia)

Muchos "intelectuales"[19] se han dedicado a desmontar, deconstruir o, simplemente, a renegar de algo a lo que llaman equívocamente modernidad. La bibliografía sobre modernidad y postmodernidad puede llenar una nave industrial, y aún las imprecisiones sobre el tema continúan. Por ello, me limito en esta sección a reflejar lo que Ortega identificó como (su) modernidad en relación con la razón filosófica y científica. Un conocedor tan indiscutible de Ortega como Marías, se ha pronunciado en una entrevista, como sigue:

> Oigo hablar de postmodernidad y me abstengo: no entiendo nada y me parece una confusión tremenda. Yo recuerdo: hay un ensayo de Ortega de 1916 que se titula "Nada moderno y muy siglo XX". Eso sí tiene sentido. Ortega pensaba que la época moderna, la modernidad termina hacia 1900[20]. Y el siglo

[18] "Cuando menos, como resultado de su descubrimiento del oxígeno, Lavoisier vio la naturaleza de manera diferente. Y a falta de algún recurso a esa naturaleza fija e hipotética que «veía diferentemente», el principio de economía nos exigiría decir que, después de descubrir el oxígeno, Lavoisier trabajó en un mundo diferente" (RC, 187).

[19] Gustavo Bueno ha señalado, aunque no dispongo del lugar textual para citarlo, que los intelectuales son un tercer género distinto de los filósofos y los científicos. Pienso que muchos de los llamados pensadores "postmodernos" efectivamente pertenecen a ese tercer género.

[20] En términos de generaciones, apoya esta afirmación el texto siguiente: "La generación que

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

> XX es otra manera de ser, él publicó una colección de libros que se llamaba "Ideas del siglo XX" y decía que hay un cuerpo de ideas que están germinando que ya existen y que son ideas del siglo XX. Ahora bien, llamar a eso postmodernidad no aclara las cosas" (Marías, 1998, accesible en http://www.hottopos.com/notand1/entrejm2.htm).

En 1933, Ortega da por entrada en crisis la Edad Moderna, el "sistema de ideas, valoraciones e impulsos que ha dominado y nutrido el suelo histórico que se extiende precisamente desde Galileo hasta nuestros pies" (EG, V, 14). Precisamente, Ortega considera interesante (en 1933) a ese Galileo fundador de la "nueva ciencia", porque con él se marca el comienzo de la modernidad como período caracterizado por la fe en la razón científico natural que Ortega identifica, alternativamente, con la razón pura o razón naturalista[21].

> En la Edad Moderna [...] el hombre hace que la ciencia, la razón pura, sirva de base al sistema de sus convicciones. Se vive de la ciencia Frente a la revelación se alzó la razón pura, la ciencia; frente a la razón pura se incorpora hoy, reclamando el imperio, la vida misma –es decir, la razón vital [...] (EG, V, 66-67)

En ese momento, en que Ortega da ya por terminadas –en su forma de crisis negativa[22]– las creencias propias de esa (su) modernidad, apunta su salida a través de la razón vital como alternativa (postmoderna). Una alternativa que, como se indicó anteriormente, incluye una filosofía de la vida y una ciencia de la historia. Y a ésta última es a la que ha de ceder su imperio la ciencia natural, "[p]orque en la vida humana va inclusa toda otra realidad [...]. He aquí por qué la historia –aunque no lo hayan creído las últimas generaciones– es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental –ella y no la física" (EG, V, 95). O si se prefiere con la reunión de la física y la biología[23].

---

florecía hacía 1900 ha sido la última de un amplísimo ciclo, iniciado a fines del siglo XVI y que se caracterizó porque sus hombres vivieron de la fe en la razón" (HS, VI, 15).

[21] Cfr. HS, VI, 20.

[22] "¿No es obvio que sospechar que la crisis actual procede de que la nueva «postura» adoptada en 1600 –la postura «moderna»– ha agotado todas sus posibilidades, ha llegado a sus postreros confines [...] (EG V, 56). Esa conciencia de "crisis" en los años treinta tiene otra buena muestra en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (conferencia pronunciada por Husserl en Viena en 1936). No es éste el lugar de comparaciones y mucho menos el de analizar el "naturalismo" con relación a Ortega y Husserl.

[23] "[...] [L]a razón a que puso su fe social el hombre moderno es [...] sólo la ciencia físico-matemática, y apoyada inmediatamente en ella, más débil, pero beneficiando de su prestigio, la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la *ciencia o razón naturalista.*" (HS, VI, 20, cursivas añadidas).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Claro está, que aplicando a Ortega su propia receta, según la cual cada cual es él mismo y su circunstancia, no se puede pasar por alto la circunstancia científica en la que filosofa o, mejor dicho, en qué interpretación (mundo) de la misma lo hace. Puesto que Ortega no opone la razón naturalista a la culturalista, sino a la razón vital e histórica (filosofía de la vida y ciencia de la historia), la alternativa que propone no es una filosofía de la cultura. Una de las frases más conocidas y citadas de Ortega es que "*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene… historia*" (HS, VI, 41, cursivas originales). No se cita sin embargo, la oración que sigue a continuación: "O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*– al hombre" (*Ibid.*). En otro lugar me he referido a la precaución con que ha de tomarse la afirmación orteguiana[24]; aquí me limito a señalar que es la vida la que tiene historia, y que "la historia es un sistema –el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única" (HS, VI, 43).

El mundo científico que Ortega configura interpretando filosóficamente su circunstancia depende del estado de las ciencias físicas del momento, destacando especialmente para él la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, y unas ciencias biológicas en las que el marco teórico evolucionista carece todavía del apoyo que posteriormente proporcionaría la genética molecular de los años 50. Para los escritos de los años que sirven de base a este trabajo, las ciencias biológicas de entonces no favorecían una reconsideración del concepto de naturaleza humana compatible con la historia como ciencia del cambio de las formas de vida.

Pero siendo cual fuera esa circunstancia, basta para mi propósito señalar que el *corpus* de la historia de la ciencia kuhniana es básicamente el que sirvió de referencia a la modernidad orteguiana. Ortega no diseña, por otra parte, un conjunto de ciencias humanas frente a las ciencias naturales, ni apunta la posibilidad de otras clases de ciencias. Pero ello, evidentemente, es una cuestión "circunstancial" en el sentido ontológico en que la filosofía orteguiana exige entenderla. Se limita a señalar la emergencia de la ciencia de la historia a la que, por otra parte, le atribuye superioridad sobre las demás[25].

---

[24] Hay que evitar, a toda costa, una especie de la falacia segregacionista del «todo menos que» una interpretación desenfrenada de la frase orteguiana. Cfr. ÁLVAREZ (1998).

[25] En el siglo anterior Marx y Engels se habían excedido más aún, al hablar de una única ciencia, la ciencia de la historia, pero ese exceso estaba en cierto modo neutralizado porque las condiciones biológicas de la historia estaban integradas en las cuatro premisas de la historia humana. Cfr. MARX, K y ENGELS, F. (1972, 19 y ss.).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Kuhn y la eclosión de los estudios alternativos a la filosofía neopositivista de la ciencia

En el año 2002 se cumplieron cuarenta años de la publicación de RC. Su carácter de contribución decisiva a la historia y la filosofía de la ciencia no ofrece duda. La Historia de la Ciencia posterior acusó recibo de la teoría kuhniana de la historia de la ciencia de diferentes maneras que la bibliografía de estudios posteriores ha valorado de formas muy diferentes. Destaco, para los interesados, especialmente Solís (1994) y Fuller (2000).

En este trabajo, sin embargo, donde la referencia es Ortega, me limitaré poner de relieve la forma en que las RC de Kuhn marcó para muchos (*pace* Fuller) el punto de inflexión respecto de una historia de la ciencia orientada por la visión teoricista enunciativista de una tradición heredada (*received view*) de la teoría neopositivista de la ciencia (cfr. Suppe, 1979). Existe una opinión bastante generalizada de que la introducción de las comunidades científicas como "sujetos" de la historia de la ciencia dio alas a las posteriores iniciativas sociológicas fuertes, desde el *Programa fuerte* hasta los *estudios culturales*. Kuhn se preocupó mucho en sus últimos años en declinar la paternidad de estas iniciativas, pero lo cierto es que muchos consideraron abonado el terreno por su teoría de la Historia de la Ciencia. Pero basta con respetar al propio Kuhn, no sólo en esos intentos de llamar a la prudencia a los caballos desbocados de las guerras científicas del cambio de siglo, sino en una declaración expresa y claramente comprensible de RC. Caracterizando lo que hace efectivamente en esa obra dice:

> Con demasiada frecuencia, decimos que la historia es una disciplina puramente descriptiva. Sin embargo, las tesis que hemos sugerido son a menudo interpretativas y, a veces, normativas (RC, 31).

Esto es lisa y llanamente afirmar que RC es una filosofía de la Historia de la Ciencia. Es verdad que RC se escribió en unos años en que la palabra "teoría" servía de eufemismo para sustituir el término "filosofía", en un registro que iba desde el neopositivismo hasta el marxismo –no digamos en España donde el acomplejamiento era todavía mayor, pensando en el dominio que todavía ejercía una (poco neo)escolástica en los circuitos más influyentes del mundo filosófico oficial. Pero, dejando aparte algo que ha ido declinando, aunque sin desaparecer del todo, basten las anteriores palabras de Kuhn para cerrar la cuestión del comienzo, a saber, que Ortega y Kuhn nos ofrecen modelos de filosofía de la historia, cada uno en su ámbito correspondiente.

Pero esto sería ocioso en este punto, puesto que ya estaba justificado anteriormente. Aquí simplemente lo recojo para pasar a otra consideración en pa-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ralelo: que la modernidad de Ortega coincide con el espacio temporal en que se desarrolló la ciencia que sirvió a Kuhn tanto para su trabajo como historiador en sentido estricto, como para preformar su filosofía de la historia de la ciencia. Los extremos de ese espacio están marcados principalmente por su obra sobre la revolución copernicana (Kuhn, 1996, original en inglés de 1957) y su trabajo, unos veinte años posterior, acerca de los comienzos de la teoría cuántica (Kuhn, 1980, original en inglés de 1978). La revolución con que se inicia la modernidad científica y los preámbulos de uno de los elementos (junto a la teoría de la relatividad) que precipitarían su final acotan el mundo científico sobre el que Kuhn investigó y reflexionó para producir su teoría de la historia de la ciencia. Puede decirse, por tanto, que la modernidad (científica en Kuhn y cientificista en Ortega) sería, insistiendo en la expresión orteguiana "nada siglo XX".

Frente a un Ortega que declaró extinguida la modernidad cientificista, Kuhn, que no declaró nada semejante, ha sido sin embargo, para muchos, el iniciador que abrió las puertas a las alternativas no cientificistas[26] de los actuales estudios socio-culturales de la ciencia. Éste no es un trabajo sobre Kuhn, excepto en oblicuo, y tiene en cuenta ahora la recepción de su obra, troquelada en una modernidad que sus sucesores dan por fenecida mucho más tarde que Ortega, declarando su defunción en relación con la(s) ciencia(s) al descartar la legitimidad de cualquier pretensión de autonomía epistemológica. Como uno de los más destacados representantes de los estudios culturales de la ciencia se ha preocupado en aclarar:

> [...] los estudios culturales no intentan sustituir las exposiciones internalistas del conocimiento apoyándose en un marco explicativo alternativo privilegiado (por ejemplo, los factores sociales), pero tampoco conceden autonomía epistémica a lo que suele aceptarse como trabajo científico (Rouse, 1996, 239).

Pero esto es justamente todo lo contrario de lo que en su estudio erudito sobre Kuhn desarrolla Fuller (2000), donde argumenta que Kuhn cumple el papel de teórico tradicional y apologeta de la "ciencia independiente" en el período de la guerra fría. Para el desarrollo de esta tesis recomiendo la lectura del libro de Fuller. Aquí me basta con señalar que los neo o post-modernos teóricos de la ciencia pueden tener visiones de Kuhn muy dispares. Cada cual dispondrá, sin duda, de elementos de juicio para defender sus posiciones.

La mayor falta de acuerdo, sin embargo, está en la relatividad del propio concepto de modernidad. Sobre ello se encuentran las opiniones más diversas, pe-

[26] Dicho sea esto con toda la ironía que produce que determinadas ciencias sociales o estudios culturales tengan pretensiones análogas para su análisis de la ciencia a la de los cientificistas que abogaban por una "naturalización" ¡sociológica!

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ro existe una tendencia a sustantivar como modernidad por cada post o neo-moderno la que considera su antecesora[27]. En términos orteguianos, en los cuales deberíamos expresarnos en este estudio, la modernidad, vista positivamente y en fase de ascenso, es el conjunto de las formas de vida vigentes que resuelven una crisis en que ha desembocado una edad o período anterior. Por el contrario, para él ya está en trance de salida para el post o neo-moderno, vista en estado de crisis y a la búsqueda un nuevo sistema de convicciones que no sean puramente negativas (en ese caso se mantendría la crisis). En el caso de nuestra exposición, la modernidad de que se trata es el período en que en un marco geográfico preciso el sistema de convicciones vigentes privilegió la razón científico-natural y la técnica aneja a ella como la forma de interpretar/transformar la circunstancia, es decir, de constituir el mundo. Pero ese mundo que el Ortega de los años treinta ve en quiebra, porque aún no se ha conseguido resolver la nueva crisis, agudiza esa crisis con una guerra mundial a la que sucede una época de polaridad a escala mundial en la que la ciencia es elemento fundamental para los poderes en conflicto. En esos años, Kuhn elabora su filosofía de la historia de la ciencia que, curiosamente, pasada la guerra fría, es objeto de juicios contrapuestos: o bien una teoría antidogmática que clausura las pretensiones irenistas y universalizadoras de una razón científica con vocación de autosuficiencia o bien una teoría apologética que disfraza de normalidad con revoluciones de reajuste a unas ciencias que sirven a los fines de la lucha del poder a escala mundial.

Mirando hacia atrás con afecto

Ortega y Kuhn han sido para los estudiosos de la filosofía españoles de la segunda mitad del siglo XX una añoranza y una influencia a distancia. Leyeron a un Ortega al que ya no pudieron encontrar en su universidad y estudiaron a un Kuhn que traía estímulos intelectuales para el conocimiento de una especialidad intelectual que empezaba a cultivarse en una universidad que, con esfuerzos, comenzaba a cambiar hacia una buscada "nueva modernidad"[28]. Ambos fueron importantes pensadores de un siglo que ya es pasado (aunque

[27] Etimologías aparte, Ortega caracteriza bien esta situación: "[...] en la generación de Galileo, Keplero y Bacon, la historia toma decidida una recta [...] y hacia 1650, cuando muere Descartes, puede decirse que ya está hecha la nueva casa, el edificio de cultura según el nuevo *modo*. Esta conciencia de ser de un nuevo *modo* frente a otro vetusto y tradicional es la que se expresó con la palabra «moderno»" (EG, V, 59, cursivas en el original).

[28] Es un lugar cotidiano oír a políticos de uno y otro signo identificar sus programas como formas de "modernizar" España. ¿Es que acaso, como dice un libro de LATOUR (1991), jamás hemos sido modernos?

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

las franjas borrosas de los siglos son por lo demás inestables). En ese siglo nos ofrecieron una concepción de la estructura y el cambio histórico y tuvieron especial atención por su modernidad –como diría Ortega, la de cada cual–. Pasado el siglo XX, Ortega y Kuhn ya son parte de nosotros mismos y, como tales, pervivirán mientras la forma extrema del efecto de Planck lo permita. ●

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ, J.R. (1988), *Ensayos metodológicos*. León: Universidad de León.

ÁLVAREZ, J.R. (1998), "La filosofía de la ciencia «entre» la epistemología y los estudios (socio)culturales", en MARTÍNEZ-FREIRE, P.F. (ed.), (1998), pp. 59-79.

BENAVIDES LUCAS, M. (1988), *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

BERRÍOS GUAJARDO, V. (2001), "Creencia y crisis en la perspectiva de Ortega y Gasset", accesible en http://www.umce.cl/facultades/filosofia/fpedagogica/revista_dialogoseducativos_creencia_crisis_1.pdf.

BURÓN GONZÁLEZ, M. (1992), *La historia y su naturaleza. Ensayo sobre Ortega*. Madrid: Akal Universitaria.

CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. (1998), "Bibliografía de Ortega y Gasset", accesible en http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/spain/ortega/biblio de.htm.

CORCOS, C.A. (2001): "Resources on José Ortega y Gasset, 1883-1955", accesible en http://faculty.law.lsu.edu/ccorcos/lawctr/ortegaind.htm.

FERRATER MORA, J. (1958), *La filosofía de Ortega y Gasset*, trad. de Mª. R. Bengolea. Buenos Aires: Sur.

FULLER, S. (2000), *Thomas Kuhn. A Philosophical History of Our Times*. Chicago: The University of Chicago Press.

HABERMAS, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.

HACKING, I. (1993), "Working in a New World. The Taxonomic Solution", en HORWICH, P. (ed.) (1993), pp. 275-310.

HORWICH, P. (ed.) (1993), *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.

HOYNINGEN-HUENE, P. (1993), *Reconstructing Scientific Revolutions*, trad. de A.T. Levine, prólogo de Thomas S. Kuhn. Chicago: The University of Chicago Press.

JAVAID, I. (1999), "Thomas Kuhn, Paradigms Die Hard", accesible en http://hcs.harvard.edu/~hsr/99_hsr_webpage/hsr/winter97/kuhn.html.

KUHN, T.S. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de A. Contín. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

KUHN, T.S. (1980), *La teoría del cuerpo negro y la discontinuidad cuántica, 1894-1912*, trad. de M. Paredes Larrucea. Madrid: Alianza Editorial.

KUHN, T.S. (1983), *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, trad. de R. Helier. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

KUHN, T.S. (1996), *La revolución copernicana: la astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, 2ª. ed., trad. de D. Bergadá, Barcelona: Ariel.

LATOUR, B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. París: La Découverte.

LYOTARD, J. (1989), *La condición postmoderna*, trad. de M. Antolín Rato. Madrid: Cátedra.

MARÍAS, J. (1949), *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.

MARÍAS, J. (1998), "Entrevista a Julián Marías. Perspectivas de la Filosofía, hoy", en *Notandum*, Revista Semestral Internacional de Estudios Académicos, año I, nº. 1, Enero-Junio 1998, accesible en http://www.hottopos.com/notand1/index.htm.

MARINELLI, M. (1996), "La struttura delle rivoluzioni scientifiche di T.S. Kuhn (Sintesi de M. Marinelli)", accesible en http://utenti.fastnet.it/utenti/marinelli/filosof/strivol.html.

MARTÍNEZ-FREIRE, P.F. (1998), *Filosofía actual de la ciencia*. Málaga: Universidad de Málaga.

MARX, K. y ENGELS, F. (1972), *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, 4ª. ed. Barcelona: Grijalbo.

NIRENBERG, R. (1996), "The Birth of Modern Science: Galileo and Descartes", accesible en http://www.albany.edu/projren/9697/teama/science2.html.

ORTEGA Y GASSET, J. (1983), *Obras completas*, 12 vols. Madrid: Alianza Editorial.

PARDO, C.G. (2001), *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico*. Pamplona: EUNSA.

ROUSE, J. (1996), *Engaging Science: How to Understand Its Practices Philosophically*. Ithaca: Cornell University Press.

SHIKAMA, R. (1991), *Ortega, filósofo de las crisis históricas*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

SUPPE, F. (comp.) (1979), *La estructura de las teorías científicas*., trad. de P. Castrillo. Madrid: Editora Nacional.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882