

Colección Razón y Sociedad  
Dirigida por Jacobo Muñoz

Ma CARMEN LÓPEZ SÁENZ  
JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ (Eds.)

**RACIONALIDAD  
Y RELATIVISMO**  
En el laberinto de la diversidad

BIBLIOTECA NUEVA

- MERLEAU-PONTY, M., *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949-1952*, Grenoble, Gynara, 1988.
- *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-5*, Paris, Belin, 2003.
- PACI, E., (1965), «El sentido de las estructuras en Lévi-Strauss», en Sazbón, J. (dir.) *Estructuralismo y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, págs. 47-92, 1971.
- PEÑALVER, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de P. Ricoeur*, Universidad de Sevilla, Servicio de publicaciones, 1978.
- RAWLS, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- SAN MARTÍN, J., *Para una superación del relativismo cultural*, Madrid, Tecnos, 2009.
- ZAMORA, J. A., *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004.

## Más allá del racionalismo y el relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*\*

Jesús M. Díaz Álvarez  
UNED, Madrid

Indem [Ortega] lehrte, Lebendigkeit mit Vernünftigkeit zu durchdringen und die Vernunft im Lebendigkeit selbst anzuerkennen, hat er die Zeichen des 20. Jahrhunderts richtig gelesen und in seinem kulturphilosophischen Werk zu Worte gebracht.

HANS-GEORG GADAMER

Ahí donde hay una verdad «dada» de una vez por todas, también hay, siempre, alguien que la conoce de manera más completa y rigurosa: el comité central, el Papa, los

\* Este ensayo tiene su origen en una amable invitación de Pepe Lasaga para que impartiera una conferencia sobre Ortega en un curso de la UIMP de Santander. Le agradezco profundamente los comentarios que en su día me hizo. También quiero expresar mi gratitud a Gema R. Tigo, Jorge Brito, Javier Zamora, José Luis Villalán y Javier San Martín por los consejos, sugerencias o enmiendas surgidas en diferentes momentos de la reelaboración del texto. Por último, es preciso reseñar que el ensayo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2009-11707.

doctos, la autoridad de los viejos sabios, los filósofos de la república de Platón...

GIANNI VATTIMO

## 1. INTRODUCCIÓN

La problemática y compleja relación entre relatividad histórica y cultural y racionalidad ha sido y continúa siendo uno de los grandes temas de la reflexión filosófica. Es más, pensadores importantes de la pasada centuria, algunos de ellos de honda raigambre fenomenológica, han interpretado el famoso paso del *mito* al *logos*, es decir, el propio nacimiento de la filosofía, como el intento de reconducir la relatividad cultural, en suma, la desconcertante pluralidad que la vida humana nos ofrece, a la unidad, por precaria y revisable que sea, generada supuestamente por el discurso racional. Para estos filósofos, el genio griego residió en haberse hecho cargo por primera vez de modo explícito, y mediante un discurso articulado que tuvo continuidad en el tiempo, del problema que representaba la *pluralidad de concepciones del bien, la justicia o la verdad*. Pues bien, desde la época de los griegos, no pocas de las energías de los más ilustres pensadores de todos los tiempos han estado dedicadas a tratar de enfrentar este problema. Por eso no es de extrañar que podamos encontrar en el elenco que nos proporciona la historia de la filosofía tantas soluciones como filósofos. Me parece, sin embargo, que básicamente podríamos reducir las a tres: la solución relativista, que se decanta claramente del lado de la pluralidad e historicidad de la vida

<sup>1</sup> No es exagerado decir que el propio fundador de la fenomenología, el gran Edmund Husserl, participaba de esta idea. Cfr., por ejemplo, su famosa Conferencia de Viena, Husserl, 1954, págs. 314-348. Para una reciente recreación de esta perspectiva puede leerse, entre otros, el capítulo primero, «Miller. Wie entstand die Wissenschaft?», del excelente y delicioso libro de Klaus Held titulado *Treffpunkt Platon*. Cfr. Held, 1990, págs. 17-29.

y tiene por imposible cualquier atisbo de una cierta unidad razonable y razonada más allá de las irreducibles diferencias; la solución racionalista, que en sus versiones más puras y clásicas desmantela o niega en nombre de la Verdad o la Moral la diversidad histórica y cultural; y, por fin, la solución que podríamos llamar integradora, en la que se trata de conjugar la idea de unidad, de racionalidad que apunta o aspira de alguna manera a una cierta unidad, con el reconocimiento de la antedicha pluralidad. Teniendo presente esta tríada, la tesis global que Ortega va a defender en *El tema de nuestro tiempo*, y en el grueso de su obra, creo que cabría incluirla, en líneas generales, dentro de este último grupo, aunque en ocasiones podrían detectarse ciertas ambigüedades que para algunos intérpretes más proclives al racionalismo serían susceptibles de ser escoradas hacia una de las posturas que denuncia: el relativismo. En este sentido, y más allá de esta objeción, a la que trataré de dar respuesta en su momento, entiendo que la posición del filósofo madrileño habría que acercarla, a pesar de sus muchas críticas a la Modernidad, dentro de lo que todavía ha de considerarse como el paradigma ilustrado, aunque eso sí, sometido a una amplia cura de adelgazamiento hecha a base de contingencia, finitud e historia.

Para desarrollar el tema de este ensayo, dividiré el texto en tres apartados más un epílogo final. En el primero, plantearé las consideraciones críticas que Ortega hace sobre el relativismo y el racionalismo en tanto que posturas insuficientes y trasnochadas a la hora de entender la relación entre vida (historia) y razón, contingencia y verdad, unidad y pluralidad. En el segundo apartado expondré su propuesta de solución integradora: su teoría de la perspectiva. En el tercero, me referiré a la contemporaneidad de su planteamiento, que le hace estar en sintonía con la mejor filosofía del presente. Por fin, y ya para terminar, abordaré a modo de epílogo la respuesta que podría darse a un «honesto racionalista» que entienda, como afirmé hace un momento, que el planteamiento orteguiano es susceptible de descabarse por el lado del relativismo.

## 2. NI RELATIVISMO NI RACIONALISMO

*El tema de nuestro tiempo*, como otros muchos ensayos de la época de los años 20, nos revela a un Ortega cada vez más preocupado por mostrarle al lector que el momento que le está tocando vivir es un período de cambios, de emergencia de una nueva sensibilidad. Frente al paradigma dominante hasta la fecha, el racionalismo, que en un momento dado pensó que podría reducir todas las diferencias humanas a un patrón universalmente válido, Ortega detecta que desde por lo menos mediados del siglo XIX la pluralidad de la vida ha roto de nuevo las costuras del traje con el que se la había querido vestir. Y es que en el fondo el racionalismo no hizo otra cosa que suplantarse la vida por las ideas, invirtiendo el orden preciso de los términos. Para salvaguardar la idea de verdad o de bien, niega la vida y su intrínseca pluralidad e historicidad, no asumiendo, además, que cualquier teoría y cualquier verdad son un producto de la propia vida y están a su servicio, es decir, están insertas en un paisaje, en una circunstancia dentro de la cual cobran significado y operatividad. Si eliminamos ese suelo sobre el que crecían y los problemas a los que tratan de dar respuesta, nos privamos de la posibilidad de comprenderlas en el sentido estricto de la palabra. Tenemos, pues, que la solución racionalista se salda con la afirmación de una idea de Verdad o de Bien supuestamente válida para todo tiempo y lugar, pero que en opinión de Ortega no es más que un espectro, una pura caricatura. Y la mejor prueba de que ello es así es que después de más de 2.000 años de discusión y de varias centurias de racionalismo, todavía no sabemos exactamente qué es la verdad ni hemos podido encontrar aún, en consonancia con ello, un universo cierto de Verdades o una serie de patrones universales y deslocalizados sobre el Bien o la Justicia en los que todos estemos de acuerdo. Cito a este respecto un texto que creo muy significativo. Dice Ortega:

Pero no se comprende por qué la razón no ha descubier-  
to... el universo de las verdades. ¿Cómo es que tarda tanto?

¿Cómo permite que la humanidad se entretenga milenariamente en sestrar abrazada a los más varios errores? ¿Cómo explicar la muchedumbre de opiniones y de gustos que, según las edades, las razas, los individuos, han dominado la historia? (Ortega, 2005, pág. 573)?

Ahora bien, que la verdad racionalista no exista, que sea un espectro inservible y falso porque ha negado la vida de la que procede y el locus histórico que le es propio, ¿significa darle la razón al relativismo? Si el racionalismo negaba la historicidad de la vida humana para salvar la idea de Verdad, el relativismo va a tratar de hacerse cargo de la pluralidad intrínseca de dicha vida negando la posibilidad de que existe algo así como la verdad. Desde esta posición solo puede asumirse la vida en toda su riqueza si admitimos que lo único que hay son las múltiples convicciones que las diversas culturas y, dentro de ellas, los diferentes individuos tienen sobre lo que es la verdad. La verdad o el bien son, pues, exclusivamente verdad o bien para un sujeto determinado en una época y comunidad también determinadas, y no hay manera alguna de trascender ese marco ni de afirmar que unas son superiores a otras<sup>3</sup>.

Igual que lo hizo frente al racionalismo, Ortega se mostrará claramente contrario al planteamiento precedente, el relativista. En el capítulo tercero del libro, *Relativismo y racionalismo*, va a aducir dos importantes razones en su contra. Después de alabar su enorme capacidad de «respetar la admirable vitalidad propia de todo lo vital» (Ortega, 2005, pág. 573), considera que el relativismo está condenado al fracaso porque,

<sup>2</sup> Esta dispersión y anarquía de las opiniones y, dentro de ellas, la que afecta a los propios sistemas filosóficos, parece haber tenido un gran peso en el «giro historicista» que el gran discípulo de Ortega, José Gaos, imprimió a su Filosofía de la Filosofía. Sobre este particular, cfr., Gaos, 1982, págs. 60 y sigs.

<sup>3</sup> Sobre el relativismo hay una bibliografía ingente. En esta nota recojo tres posiciones diferentes de otros tantos autores españoles que tienen en común el rechazo al mismo: López Sáenz, 2011; San Martín, 2009; Valdecanos, 1999.

en primer lugar —y aquí Ortega se hace cargo de una impugnación clásica—, si es cierto, no puede tomarse en serio a sí mismo. Dicho de otra manera, afirmar la verdad del relativismo significa impugnarlo de raíz, ya que supondría dar carta de naturaleza a la verdad de una doctrina que sostiene que *la verdad no existe*. Y es que el relativismo es para Ortega, igual que para muchos otros pensadores, una variante del escepticismo, y el escepticismo es una teoría suicida, autocontradictoria. La segunda razón que manifiesta en contra del relativismo creo que es de excepcional importancia y apunta a una tesis metafísica de gran calado. Afirma el filósofo madrileño: «La fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo» (Ortega, 2005, pág. 573). Parece, pues, que según Ortega decir humano y decir verdad son algo que van al unísono. Expresado de otro modo, una vida humana sin la idea de verdad no sería propiamente tal.

Ahora bien, si el relativismo, a pesar de sus buenas intenciones para con la historicidad de la vida, no es una postura viable porque, entre otras cosas, es inconsistente, y si el racionalismo, que precisamente había pretendido captar ese momento esencial de no relatividad propio de la verdad, tampoco es válido porque simplifica tanto la vida que queda reducida a una caricatura, a un odre vacío en el que ninguno de nosotros puede reconocerse, si eso es así, repito, ¿qué solución nos quedará? ¿Es posible respetar la vida, su inaprensible pluralidad e historicidad, y mantener, a la vez, que existe algo así como la verdad en tanto que descripción adecuada de lo que las cosas son? En definitiva, la pregunta es: ¿cómo avecinar la verdad, con su carácter no relativo, a la vida humana, por esencia mudable? ¿Cómo compaginar razón e historia, sentido y contingencia, subjetividad y objetividad? En *El tema de nuestro tiempo* Ortega tratará de articular una respuesta a esta decisiva pregunta en el último capítulo del libro, el que lleva por título *La doctrina del punto de vista*. Seguidamente paso a analizar con cierto detalle la propuesta orteguiana.

### 3. MÁS ALLÁ DEL RACIONALISMO Y EL RELATIVISMO. LA TEORÍA DE LA PERSPECTIVA

Inicia Ortega la exposición de su tesis recordándonos de nuevo las inconsistencias del relativismo y el racionalismo con respecto a la posibilidad de aunar vida (historia) y verdad. Pero ahora va a tomar como punto de partida el concepto de sujeto.

De modo similar a como ya lo había hecho, entre otros lugares, en su famoso artículo *Verdad y perspectiva* (Cf. Ortega, 2004, págs. 159-164), sostiene el filósofo que la subjetividad, entendida como individualidad, ha sido vista a lo largo de la tradición filosófica como un estorbo a la hora de comprender el proceso del conocimiento. En efecto, el racionalismo necesita postular un sujeto trascendental, transparente, idéntico e invariable, en suma, un yo puro situado fuera de todo tiempo y lugar, para poder hacer efectivo un proceso de conocimiento que realmente haga posible la captación de eso que también para Ortega es propio de la idea de verdad: su transubjetividad, su «trascendencia». Sólo desterrando el carácter empírico e histórico de la subjetividad, es decir, aquello que nos individualiza y constituye propiamente como seres de carne y hueso, cree el racionalismo que es posible llegar a aprehender lo verdadero. Pero eso, como ya habíamos visto en la crítica efectuada en el apartado anterior, produce una amputación de la vida y su historicidad, un falseamiento de la misma que conduce a su aniquilación.

En cuanto al relativismo, Ortega señala muy agudamente que para esta corriente filosófica el sujeto del conocimiento, entendido como individualidad, es, en no menor medida que para el racionalismo, un estorbo a la hora de conocer. Y ello es así porque la subjetividad que postula el relativismo está tan escorada hacia la particularidad, está tan modelada por su contexto histórico, que al entrar en contacto con la realidad, al pretender conocer las cosas, las deforma de tal modo que es imposible hablar de verdad más allá de entender por tal las íntimas convicciones culturales

que dominan un tiempo y lugar determinado, eliminando el mínimo de trascendencia exigido para que algo pueda calificarse como verdad en sentido estricto. Dice Ortega muy significativamente: para el relativismo «el conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deforma, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad» (Ortega, 2005, pág. 612). Una vez más, tenemos aquí la salvaguarda de la vida, aunque a costa de la anulación de la razón, del *logos*, de la verdad.

Pero ¿es realmente el sujeto empírico, la subjetividad tal y como la conocemos, en definitiva, los individuos que siempre somos y seremos, un estorbo para el conocimiento, un impedimento para captar la realidad? Lejos de afirmar esto, la muy actual y sugerente propuesta de Ortega intentará mostrar, en la línea de la mejor hermenéutica gadameriana o el mejor pragmatismo, que sólo gracias a que somos individuos, a que nuestra perspectiva sobre la realidad es individual/cultural, a que estamos inmersos en la historia, sólo gracias a ello, insisto, nos es dado descubrir la verdad «trascendente». Una verdad que nunca es absoluta en el sentido de que jamás captura la totalidad de lo real, pero que en cuanto tal verdad es transubjetiva y se sitúa por encima de la relatividad<sup>4</sup>. Veámoslo.

<sup>4</sup> Creo que no hace falta forzar los textos de Ortega para establecer interesantes conexiones entre su filosofía y la de autores como Gadamer. Jesús Conill ha señalado en diferentes trabajos la vecindad de la filosofía orteguiana con la hermenéutica. Cfr. Conill, 2006, págs. 90; 282; 284; y Conill, 2003, págs. 95-117. Por lo demás, el propio Gadamer dedicó un elogioso ensayo al filósofo madrileno en el que resaltaba la contemporaneidad de su pensamiento. Cfr. Gadamer, 1987, págs. 436-447. En cuanto al pragmatismo, cercano en tantas cosas a la hermenéutica, me parece que puede inspirar grandemente al lector de Ortega. En resumen, creo que puede y debe hacerse una cierta lectura pragmático-hermenéutica de nuestro filósofo. Escritos de Richard Bernstein como *Beyond Objectivism and Relativism* (Bernstein, 1983), que cuenta, por otra parte, con una carta-apéndice de Gadamer y que ha inspirado en parte el título y el espíritu del presente artículo, o el muy reciente y más radical de Rorty (*Envidia de la filosofía*), con el propio Ortega de protagonista (Rorty, 2006), pueden ayudarnos a darle un

Me parece que uno de los elementos más contemporáneos e interesantes de la filosofía de Ortega, y que lo ligan tanto con los mejores filósofos de su generación como con algunos de los más importantes de hoy día, es su asunción de la quiebra del trascendentalismo<sup>5</sup>. Para el filósofo madrileno, no es posible seguir sosteniendo por más tiempo la existencia de un sujeto trascendental, en el sentido fuerte y clásico de la palabra, que sirva de fundamento a nuestra filosofía teórica o práctica. Ortega es muy explícito al respecto en numerosas ocasiones. El sujeto, nos dice, no «es un medio transparente, un “yo puro” idéntico e invariable» (Ortega, 2005, pág. 612); somos siempre, por el contrario, individuos radicados históricamente. Sin embargo, eso no significa, como pretende el relativismo, que cuando captamos la realidad y afirmamos verdades sobre ella su recepción quede completamente deformada, perdiendo así la propia trascendencia como realidad, es decir, su capacidad de verdad. Y Ortega pone un símil muy gráfico. Nosotros, en cuanto individuos siempre inmersos en una circunstancia, actuamos en el proceso de conocimiento de lo real como un cedazo en una corriente de agua. En función del grosor de la malla de que esté compuesto, podremos coger de esa corriente unas cosas u otras. Es decir, si utilizamos una red más fina, quedarán en el cedazo una serie de cosas que se escaparían si la tal red fuera más gruesa. El cedazo selecciona, en efecto, lo que recoge

nuevo aire a la filosofía del viejo maestro, enseñándonos a mirar su legado de modo diferente. Un modo al que, por otra parte, no fueron ajenos los desarrollos que de la razón histórica hizo su discípulo José Gaos.

<sup>5</sup> La quiebra del trascendentalismo, al menos en su sentido clásico, es un lugar común entre la mayoría de los grandes pensadores contemporáneos. De Popper a Hannah Arendt, pasando por Berlin, Habermas, Heidegger, Gadamer, Taylor, Rorty, Putnam, Derrida, Yartimo o Rawls, por citar sólo un exiguo y muy variado florilegio de destacados miembros de la disciplina filosófica, se compare la renuncia explícita a esa vieja y crucial idea del racionalismo. Entre nosotros, y por citar sólo un caso señero, Javier Muguerza ha insistido continuamente, a pesar de su gran aprecio por Kant, en la necesaria desrationalización de la ética, cfr. Muguerza, 1990. Para una referencia explícita a este asunto en la filosofía moral de Ortega, puede verse Díaz Álvarez, 2005.

de la corriente, pero esa selección no significa que aquello que captura no sea real o que esté deformado en su realidad. En palabras del propio Ortega:

Ésta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más por ella, como acontecería al imaginario entre racional creado por los racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinidad de elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera o ignoradas, no percibidas (Ortega, 2005, pág. 612).

Pero ¿cómo se fija, siguiendo con la metáfora del cedazo, la anchura de la malla según la cual los individuos seleccionan unas cosas u otras en el torrente que constituye la realidad? La respuesta de Ortega es que cada pueblo y cada época configura en los diversos sujetos un alma típica, una sensibilidad determinada que les hace captar con verdad unos elementos de lo real, pero que los deja ciegos para otros. Cada pueblo en un momento determinado de la historia asiste, porque está preparado para ello, a una revelación; genera una retícula, un conjunto, también podríamos decir, de «categorías» que le permite conectarse con una parte de la realidad, una parte, insisto, que acoge con verdad, sin deformación<sup>6</sup>. Por este motivo, Ortega podrá decir que sólo porque estamos inmersos en el río de la historia, porque los sujetos que somos estamos atravesados por ella, podemos en última instancia aprehender la verdad de lo real que se manifiesta a una comunidad en un periodo determinado. En definitiva, nuestra historicidad, el que nos configuremos como humanos siempre desde un punto de vista, es la condición misma de posibilidad del co-

<sup>6</sup> Sobre este crucial aspecto de la teoría de la perspectiva sigue siendo indispensable el ensayo *Las Atlántidas*. Cfr. Ortega, 2005, págs. 745-774.

nocimiento y no su impugnación, como creía el relativismo. Por ello el autor de *El tema de nuestro tiempo* podrá afirmar que la realidad cósmica es tal que sólo puede ser vista y conocida bajo una perspectiva determinada. «*La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*. Lejos de ser su deformación, es su organización» (Ortega, 2005, pág. 613). Ahora bien, si tal cosa es cierta, es preciso admitir también, como ya he insinuado hace un momento, que la perspectiva, por su propia definición, nunca puede revelar la totalidad de lo real. A ningún pueblo o conjunto de individuos se les manifiesta nunca la «verdad entera», dice Ortega. La única perspectiva que no existe es aquella que quiere asumir el punto de vista de Dios, a saber, la perspectiva racionalista que «en un golpe de visión» pretendería captar para siempre y de una vez por todas la totalidad de lo real. *Eso es estructuralmente imposible*. El racionalismo trascendentalista es un experimento fallido incapaz de hacerse cargo de la realidad porque la propia realidad nunca se manifiesta absolutamente, sino que se derrama en infinitas perspectivas que exigen, a su vez, para ser aprehendidas, infinitas comunidades de humanos con sensibilidades distintas. En resumen, y volviendo nuevamente a las palabras de Ortega:

*Cada vida es un punto de vista sobre el universo*. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. *He aquí como ésta*, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital*. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnimoda verdad, quedaría ignorada (Ortega, 2005, pág. 614).

Tenemos, pues, que verdad e historia, racionalidad y vida se exigen mutuamente. La vida humana para ser tal, decía Ortega contra el relativismo, necesita ser una vida en pos de la verdad, una verdad que debe ofrecer lo que las cosas son, es decir, que debe superar la relatividad. Pues bien, ahora sabemos que la

verdad de las cosas sólo se descubre desde dentro de la propia dimensión histórica de los individuos. La razón pura ha de dar paso a la razón histórica. Una razón histórica que ha de reconstruir la, valga la redundancia, historia del sentido, la historia de la verdad, *componiendo* las diferentes perspectivas que las diversas comunidades de humanos han generado hasta la fecha en el transcurso del tiempo. Se trata, en efecto, de ir apoderándose de la «realidad universal», de la «verdad integral», afirma el propio pensador, sabiendo que a ésta sólo puede aspirarse en un viaje infinito articulando la parte de la realidad que cada individuo, cada generación, cada época desvela con su peculiar mirada.

Y llegados a este punto, permítaseme insistir nuevamente, en la parte final de esta sección, en esa idea de la *composibilidad* de las perspectivas, pues creo que es de la mayor relevancia para el tema que nos ocupa. Que las perspectivas son *composibles* significa que en lo que tienen de verdad no pueden entrar en radical contradicción. En tanto que descripciones de una parte precisa del todo que forma lo real, la verdad que manifiestan ha de poder conectarse, articularse con aquellas otras de las que el decurso histórico nos ha ido dando noticia. Si no fuera así, si en última instancia las perspectivas pudieran colapsarse entre ellas, siendo cada una, a la vez, radical verdad, entonces habría que admitir que esa realidad que pretenden describir no es la misma y por lo tanto que cada individuo o grupo de individuos conectarían con diversos mundos paralelos incompatibles entre sí. Es decir, estaríamos de lleno nuevamente en la tesis relativista. Precisamente, una de las funciones de la razón histórica, en tanto que *razón*, es, como sostiene líneas atrás, reconstruir el proceso a través del cual vemos como unas perspectivas se van componiendo con otras; como las diversas miradas sobre lo real se van integrando; como, en suma, unos puntos de vista van englobando, y matizando a la vez, a otros en un proceso que se asemejaría a la construcción infinita de un puzzle, un puzzle del que cada vez vamos teniendo más piezas, pero que nunca podremos completar en su totalidad, de ahí su carácter matizadamente

te *abierto y progresivo*. Progresivo porque cada vez poseemos más piezas, más «verdades» encajadas en el dibujo de la realidad; abierto porque esas verdades son siempre fragmentos de la mencionada realidad, de la totalidad de la verdad y, por tanto, están constantemente reajustándose unas a otras en un proceso continuo, lo que nunca nos permite decir que hemos llegado a la meta, que hemos agotado completamente el supuesto dibujo de lo real, que hemos fijado, de una vez por todas, *sub specie aeternitatis*, aquello que la verdad es sin ulteriores matices. Esa sutil y difícil articulación de racionalidad e historia, de inmutabilidad y cambio es la que hace a la propuesta orteguiana tan atractiva y actual, pues permitiría arrumbar el dogmatismo racionalista, o de cualquier otro tipo, con sus indudables derivas totalitarias —estamos ya en la verdad hasta el final de los tiempos—<sup>7</sup>, y el relativismo —sólo hay cambio continuo, no hay verdad— que tras su apariencia de tolerancia parece dejarnos en la más absoluta indefensión teórica y práctica. Pero profundicemos un poco más, aunque de modo breve, en la contemporaneidad de la tesis de Ortega.

#### 4. LA ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA DE ORTEGA

A nadie se le escapa hoy en día que a gran parte de la filosofía, la mejor filosofía diría yo, de mediados y finales del xx y de comienzos del xxi, se le ha vuelto prácticamente imposible hablar de la Verdad o la Moral con mayúsculas. No es para menos. Aparte de la persistente y creciente constatación de la pluralidad humana, investigaciones recientes y no tan recién-

<sup>7</sup> Dos de los más grandes autores liberales del pasado siglo, Karl Popper e Isaiah Berlin, han defendido en innumerables páginas tesis parecidas. Cfr. Popper, 2003; Berlin, 2002. Entre nosotros, y dentro de la «escuela orteguiana», su gran discípulo José Gaos ha insistido con vehemencia en la vinculación entre metafísica, soberbia y afán de dominio. Cfr. Gaos, 1982, págs. 117 y sigs.; y Gaos, 2008, págs. 200-224.

res han ido mostrando con claridad la vinculación de las ansias de totalidad de la filosofía con los movimientos totalitarios que asolaron con millones de muertos la historia del siglo XX<sup>8</sup>. La exigencia de Verdad, la creencia en una Racionalidad que podía establecer un fundamento último, un suelo rocoso capaz de domoñar las turbulencias y azares de la historia, terminaron por «inspirar» o legitimar una buena parte del ingente daño padecido en la pasada centuria. No hace falta forzar los textos de Ortega para ver que nuestro pensador transcribía intelectualmente por esos mismos derroteros. En *El tema de nuestro tiempo*, pero también de modo explícito en la *Rebelión de las masas*, *El caso de las revoluciones* o *Historia como sistema*, por citar sólo algunos libros o ensayos famosos, se alude expresamente a la violencia que late en la metafísica tradicional. Y es que una buena traducción de todo lo que el pensador madrileño viene diciendo sobre el racionalismo podría sintetizarse afirmando que tal opción filosófica no es en realidad otra cosa que el ejercicio sistemático de la violencia a la plural realidad en todos sus órdenes, también en el moral y político. Hay que superar, por lo tanto, el racionalismo en su versión ortodoxa. Esto lo asumen hoy hasta aquellos que se reclaman herederos de tales planteamientos.

Ahora bien, superar el racionalismo tradicional no significa para una parte sustancial de la filosofía contemporánea

<sup>8</sup> Aparte de los libros citados en la nota anterior, que en modo alguno son una muestra representativa de la vinculación entre las ansias de totalidad de la filosofía y los sistemas totalitarios, me parece interesante mencionar en este contexto, aunque sólo sea de pasada, el esfuerzo de años del filósofo italiano Gianni Vattimo por mostrar la estrecha relación que hay entre metafísica, verdad y violencia. Quería traerlo a colación porque también creo que los estudios orteguianos están esperando un amplio trabajo sobre las similitudes y diferencias entre Ortega y el padre del pensamiento débil. Me parece que el entrecruzamiento de ambas perspectivas sería del mayor interés y podría traernos debates muy fructíferos sobre la enorme actualidad de nuestro filósofo. Para una excelente muestra de los estrechos lazos que vincularían metafísica y violencia en el pensamiento de Vattimo, puede verse su magnífico y reciente ensayo *Adiós a la verdad*. Cfr. Vattimo, 2010.

abrazar el relativismo. Igual que Ortega, muchos son los que piensan en la hora presente que las filosofías que sostienen de un modo más o menos explícito esta posición tienen un carácter contradictorio, suicida desde el punto de vista teórico y práctico. No es sólo que sea autocontradictorio, que se colapse a sí mismo, sino que bajo la aparente defensa de la pluralidad termina por aniquilarla al esencializar las culturas y sus diferencias. Dicho de un modo provocativo, el relativismo acaba haciendo monistas y no pluralistas a todas las culturas. Es algo así como un monismo multiplicado por el número de diferencias esencializadas que encontramos en las diversas comunidades. No hay pluralidad propiamente dicha, sino monoculturalismo que se encierra en islotes que terminan por no tener prácticamente nada en común y se incapacitan, por lo tanto, para establecer un diálogo en el sentido propio y noble de la palabra. Por eso, no es extraño que el relativismo termine dando cancha en pie de igualdad a cualquier sistema de creencias. Y si no hay ninguna tesis teórica o práctica que pueda justificarse más que otra, es una falacia pretender que de semejante hecho tengamos que sacar la consecuencia que se ha de defender y respetar la diversidad. El relativismo resulta un mal consejero en materia de tolerancia.

Se trata, pues, en gran parte de la filosofía contemporánea, ya sea analítica, tardofrankfurtiana, fenomenológica, pragmática o hermenéutica, de superar los dos cuernos del dilema racionalismo/relativismo, justamente lo que Ortega pretendía en este pequeño escrito de los años 20, y, creo, en el conjunto de su filosofía de la razón histórica. Por eso no es de extrañar que sus páginas nos suenen ahora, cuando las leemos de nuevo, tan actuales. Y por eso mismo merece la pena revisar esta obra y el grueso de la producción filosófica de su autor. Sólo un cierto complejo de inferioridad de la filosofía hecha en español, por suerte cada vez más superado, ha impedido hasta la fecha que la propuesta orteguiana no haya sido tomada en consideración con la seriedad que merece y en pie de igualdad con respecto a otras que tanto se le parecen.

5. EPILOGO. RESPUESTA A LA HONESTA PERPLEJIDAD DE UN «RACIONALISTA»

Hasta aquí mi consideración sobre la actualidad de la filosofía de Ortega, sobre esa «tercera vía» integradora entre la *escilla* del racionalismo y la *caribdis* del relativismo que su pensamiento quiere encarnar. Permítase ahora terminar este ensayo con la respuesta a una hipótesis perplejidad formulada por el honesto racionalista que casi todos llevamos o hemos llevado dentro alguna vez. Tal perplejidad tiene que ver con la imposibilidad de las perspectivas, la supuesta necesidad de una idea absoluta de realidad si se quiere evitar el relativismo y el posible descarrilamiento de Ortega hacia tal posición en ciertas enunciaciiones de su teoría del punto de vista.

Cuando hacia final del apartado segundo (*Más allá del racionalismo y el relativismo. La teoría de la perspectiva*) trataba de desentrañar qué era eso de la *imposibilidad* de las perspectivas y de la reconstrucción que de ellas hacía la razón histórica, afirmaba que semejante planteamiento implicaba una imagen de la realidad en la que ésta era dibujada en su verdad de modo progresivo. La razón histórica nos iba relatando, mejor dicho, reconstruyendo, la historia del sentido, aunando las diversas verdades parciales que sobre la realidad iban descubriendo las distintas generaciones y comunidades. Pero a la vez, semejante dibujo, aparte de ser progresivo, permanecía siempre abierto porque el conjunto de las verdades que iban encajando en él siempre eran verdades parciales que se reajustaban continuamente con la aparición de otras nuevas. Este reajuste continuo era precisamente una parte sustancial de la garantía de que nuestra comprensión de la realidad no se cerrara nunca, ya que siempre vendrían nuevas miradas que podrían resituar las verdades conseguidas hasta la fecha. Dicho de otra manera, como las verdades son siempre verdades parciales y además son inagotables, la totalidad nunca puede ser dibujada de modo completo, nunca puede ser aprehendida de una vez por todas. Si pudiéramos hacerlo, clausuraríamos nuestro conocimiento de la realidad. En definitiva, la salvaguarda de

que el sistema de verdades no se dogmatice y permanezca abierto a la pluralidad inagotable de lo real es que nunca tengamos una idea fija en acto, en una sola perspectiva o golpe de vista, como quería el racionalismo, de qué sea la realidad en su forma total. La historia y las comunidades fácticas de humanos, a saber, lo empírico, no la razón a priori, deben de hacer su trabajo —la razón histórica es siempre a posteriori—. Ahora bien, teniendo esto presente, la pregunta del honesto racionalista es la siguiente: ¿es realmente posible prescindir de modo completo de una cierta idea absoluta, por difusa, matizada y tentativa que sea, de aquello que es la Realidad o el Bien en algunos de sus contornos esenciales? O expresado de otra manera, ¿hasta dónde llega la apertura de la realidad y las diversas perspectivas que la componen?, ¿hasta dónde puede la introducción de nuevos puntos de vista *ciertos* modificar el dibujo de lo real o de los ideales morales conseguidos hasta la fecha? Y es que si la apertura del sistema no tuviera límites, si las nuevas consideraciones que se nos ofrecieran en el decurso de la historia futura pudieran alterar completamente el dibujo que tenemos de la moralidad o la realidad, habría que admitir que sería teóricamente posible que una futura nueva torsión de la mirada pudiera modificar radicalmente ideales tan asentados como, por ejemplo, los derechos humanos, los cuales serían susceptibles de aparecer en un momento dado, incluso, como un *dissolutor no fáctico sino normativo*. En este sentido, prosigue el honesto racionalista, quizá convenga repensar desde la teoría orteguiana si la propia reconstrucción evolutiva del sentido y de la moral que realiza la razón histórica no cierra o estrecha el margen de lo que pueda ser la verdad o lo moralmente correcto más de lo que el propio Ortega estaría dispuesto a admitir en algunos de sus textos, apuntando así, todo lo cauteloso y matizadamente que se quiera, hacia una idea absoluta de realidad que, en efecto, no puede ni debe dibujarse en sus contornos precisos, pero que señalaría a tientas y, ciertamente con múltiples dudas, ciertos perfiles, ciertas líneas rojas que parecerían tener el aliento de la «eternidad».

La perplejidad del racionalista honesto que ha asumido amplias dosis de historicidad y contingencia, pero cree, no obstan-

te, que se necesita una idea de absoluto, por precaria que sea, para evitar el posible descarrío relativista de la teoría orteguiana, es de hondo calado. Aunque en *El tema de nuestro tiempo* no se aborda explícitamente y aunque la teoría del punto de vista se modula en variada forma a lo largo de su obra, me parece que una posible manera de afrontar este asunto crucial podría rezar del siguiente modo. No hay, desde luego, ningún inconveniente en asumir con el racionalista honesto y perplejo que existe un progreso en la «serie dialéctica» que conforma la historia de las diversas perspectivas humanas habidas hasta la fecha<sup>9</sup>. Es más, en ensayos de mediados de los años 30 en adelante, de corte más marcadamente historicista —me estoy refiriendo, por ejemplo, a *Historia como sistema, Ideas para una historia de la filosofía* o *Apuntes sobre el pensamiento*—, Ortega hace de ese progreso una historia de las verdades y los errores habidos hasta el presente. Narrar tal proceso es justamente el cometido de la razón histórica. Pero para ello, ésta es su importantísima tesis, no necesitamos un punto de vista absoluto sobre la realidad, por difuso y aproximativo que sea —punto de vista que, por otra parte, es estructuralmente imposible—. Son suficientes las razones contingentes que brotan de la imaginación, el ajuste con el medio, el azar o el simple intercambio sensorio de pareceres. Que tales razones no sean definitivas, que estén ligadas a unos consensos básicos que el tiempo, como ha ocurrido en tantas ocasiones, puede dejar atrás, no significa en ningún caso que carezcan de peso, que sean arbitrarias o estén atravesadas por la irracionalidad. Expresado de otro modo, la razón histórica es una forma de *logos* que asume su finitud, su inmersión en el tiempo, su falibilidad, pero no por ello es menos *razón*. Se trata de una especie de «hegelianismo sin espíritu absoluto», como el propio Ortega insinuó a veces<sup>10</sup>. Porque

<sup>9</sup> Sobre la «serie dialéctica» que muestra y reconstruye la razón histórica, cfr., por ejemplo, Ortega, 2006, págs. 72 y sigs.; y Ortega, 1981, págs. 45-49.

<sup>10</sup> Para una defensa de ese hegelianismo sin espíritu absoluto que tiene interesantes puntos de conexión con la de Ortega, cfr. Vartimio, 2010, págs. 142-151; Rorty, 1991, págs. 197-202.

toda evolución pensada en vista de un término absoluto y dado es naturalismo: es embriología, botánica, zoología. Porque se sabe de antemano lo que es el organismo en su pleno desarrollo, se pueden ordenar todas sus formas antecedentes como estadios que llevan a esa plenitud.

Pero nuestra óptica es muy diferente a la de Hegel y Comte (Ortega, 2006, pág. 170).

Y es diferente porque nos hemos llegado a convencer, tras sucesivos fracasos reóricos y prácticos, que el concepto de absoluto, de Verdad definitiva, termina por convertir la «historia humana» en un imposible, en «historia natural»<sup>11</sup>. Teniendo esto presente, la clave no relativista de la nueva posición filosófica en la que se mueve Ortega reside, pues, en mostrar que hay vida racional y no sólo arbitrariedad más allá del declive de la idea de absoluto. Que no necesitamos mirar a través del ojo de dios para hacer cabales nuestras acciones. Esa es la carga y la bendición de la condición humana.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN, I., (Henry Hardy, ed.), «Two Concepts of Liberty», en *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, págs. 166-217, 2002
- BERNSTEIN, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.
- CONILL, J., *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006.
- «Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasser», *Revista de Estudios Ortegaianos*, núm. 7, págs. 95-117, 2003.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M., «El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasser», en San Martín, J. y Lasaga, J. (eds.), *Ortega en circunstancia*, Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 143-170, 2005.

<sup>11</sup> Para una lectura igualmente «naturalista» de lo absoluto en Hegel, cfr. Gurwitsch, 1942 (inédito).

- GADAMER, H.-G., «Dilthey und Ortega. Philosophie des Lebens», en *Gesammelte Werke 4* (Neuere Philosophie II), Tübingen, Mohr Siebeck, págs. 436-447, 1987.
- GAOS, J., *Obras Completas* (Tomo XVII), México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- *Filosofía de la filosofía*, México, D. F., FCE, 2008.
- GURKTTSCH, A., «Some Philosophical Roots of Nazism», [www.gurwitsch.net/philosophical-roots-of-nazism.pdf](http://www.gurwitsch.net/philosophical-roots-of-nazism.pdf), 1942.
- HEID, K., *Treffpunkt Platon*, Stuttgart, Reclam, 1990.
- HUSSEERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954.
- LÓPEZ SAENZ, M<sup>a</sup>. C., «Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)», en López SAENZ, M<sup>a</sup>. C., Díaz Álvarez, J. M., y SAN MARTÍN, J., *En el laberinto de la diversidad. Racionalidad y Relativismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, págs. 19-108.
- MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- *Obras Completas* (Tomo II), Madrid, Taurus, 2004.
- *Obras Completas* (Tomo III), Madrid, Taurus, 2005.
- *Obras Completas* (Tomo VI), Madrid, Taurus, 2006.
- POPPER, K., *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge Classics, 2003.
- RORTY, R., *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Volume 1*, New York, Cambridge University Press, 1991.
- «Envidia de la filosofía», *Claves de Razón Práctica*, núm. 167, págs. 65-68, 2006.
- SAN MARTÍN, J., *Para una superación del relativismo cultural*, Madrid, Tecnos, 2009.
- VALDECANTOS, A., *Contra el relativismo*, Barcelona, La Balsa de la Medusa, 1999.
- VARTIMO, G., *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010.

## *Inter pares.* Esbozos sobre la *Indiferencia positiva*

CÉSAR MORENO  
*Universidad de Sevilla*

... porque, por mucho que un hombre valga, nunca tendrá  
valor más alto que el de ser hombre<sup>1</sup>

A. MACHADO

### 1. [EN LA APERTURA]

No es necesario entretenerse demasiado en comenzar recordando el prestigio, o al menos mala prensa, de nociones como «Indiferencia» o «Cualquiera». Más bien parece que lo común sería, en una cultura tan individualista y *psi* como la nuestra<sup>2</sup>, pretender ser «alguien», ser reconocido y saludado, valorado, respetado no importa si como padre (pero no como «cualquier padre» o «un-padre-entre-otros»;<sup>3</sup> sino como *este* padre que soy para *estos* mis hijos) o como empresario, profesor, policía, ganster o juez, expresando cada cual su idiosincrasia,

<sup>1</sup> Machado, 1986, pág. 90.

<sup>2</sup> A más de veinticinco años vista, muchos de los análisis de Lipovetsky, 1986, no han perdido vigencia.