

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*

Cap. X. La doctrina del punto de vista

[Vida y cultura]

Contraoponer la cultura a la vida y reclamar para esta la plenitud de sus derechos frente a aquella no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes —el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura— quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida. Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es solo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen.

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

Aclaremos este punto concretándonos a la porción mejor definible de la cultura: el conocimiento.

[El problema del conocimiento: racionalismo o relativismo]

El conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad. Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del racionalismo es taxativa: solo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana —por tanto, ultravital y extrahistórico—. Vida es peculiaridad, desarrollo; en una palabra: historia.

La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él, la realidad se deformaría y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad.

Es interesante advertir cómo en estos últimos tiempos, sin común acuerdo ni premeditación, psicología, «biología» y teoría del conocimiento, al revisar los hechos de que ambas actitudes partían, han tenido que rectificarlos, coincidiendo en una nueva manera de plantear la cuestión.

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

Un ejemplo elemental y puramente fisiológico se encuentra en la visión y la audición. El aparato ocular y el auditivo de la especie humana reciben ondas vibratorias desde cierta velocidad mínima hasta cierta velocidad máxima. Los colores y sonidos que quedan más allá o más acá de ambos límites le son desconocidos. Por tanto, su estructura vital influye en la recepción de la realidad; pero esto no quiere decir que su influencia o intervención traiga consigo una deformación. Todo un amplio repertorio de colores y sonidos reales, perfectamente reales, llega a su interior y sabe de ellos.

Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano receptor, dotado de una forma determinada que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan

oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica; ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto, con íntegra renuncia a la existencia.

[La perspectiva como modo de organización de la realidad]

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas una detrás de otra se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que solo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

Lo que acontece con la visión corpórea se completa igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. La species aeternitatis de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficción y abstracto. No dudamos de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento; pero es preciso no olvidar que desde él no se ve lo real. El punto de vista abstracto solo proporciona abstracciones.

Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica.

[Ni racionalismo ni relativismo]

La individualidad de cada sujeto real era el indomable estorbo que la tradición intelectual de los últimos tiempos encontraba para que el conocimiento pudiese justificar su pretensión de conseguir la verdad. Dos sujetos diferentes –se pensaba– llegarán a verdades divergentes. Ahora vemos que la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y no una ficción, tiene que ser su aspecto distinto del que otro percibe. Esa divergencia no es contradicción, sino complemento. Si el Universo hubiese presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático que a los de un yanqui, deberíamos pensar que el Universo no tiene verdadera realidad, independiente de los sujetos. Porque esa coincidencia de aspecto ante dos hombres colocados en puntos tan diversos como son la Atenas del siglo v y la Nueva York del xx indicaría que no se trataba de una realidad externa a ellos, sino de una imaginación que por azar se producía idénticamente en dos sujetos.

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 cómo esta, 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 omnímoda verdad, quedaría ignorada.

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto, y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno». El utopista –y esto ha sido en esencia el racionalismo– es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto.

Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros exóticos. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.

Cuando hoy miramos la filosofía del pasado, incluyendo la del último siglo, notamos en ella ciertos rasgos de primitivismo. Empleo esta palabra en el estricto sentido que tiene cuando es referida a los pintores del quattrocento. ¿Por qué llamamos a estos «primitivos»? ¿En qué consiste su primitivismo? En su ingenuidad, en su candor –se dice–. Pero ¿cuál es la razón del candor y de la ingenuidad, cuál su esencia? Sin duda, es el olvido de sí mismo. El pintor primitivo pinta el mundo desde su punto de vista –bajo el imperio de ideas, valoraciones, sentimientos que le son privados–; pero cree que lo pinta según él es. Por lo mismo, olvida introducir en su obra su propia personalidad; nos ofrece aquella como si se hubiera fabricado a sí misma, sin intervención de un sujeto determinado, fijo en un lugar del espacio y en un instante del tiempo. Nosotros, naturalmente, vemos en su cuadro el reflejo de su individualidad, y vemos, a la par, que él no la veía, que se ignoraba a sí mismo y se creía una pupila anónima abierta sobre el Universo. Esta ignorancia de sí mismo es la fuente encantadora de la ingenuidad.

Mas la complacencia que el candor nos proporciona incluye y supone la desestima del candoroso. Se trata de un benévolo menosprecio. Gozamos del pintor primitivo, como gozamos del alma infantil, precisamente porque nos sentimos superiores a ellos. Nuestra visión del mundo es mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones. Al movernos

en nuestro ámbito vital sentimos este como algo ilimitado, indomable, peligroso y difícil. En cambio, al asomarnos al universo del niño o del pintor primitivo vemos que es un pequeño círculo, perfectamente concluso y dominable, con un repertorio reducido de objetos y peripecias. La vida imaginaria que llevamos durante el rato de esa contemplación nos parece un juego fácil que momentáneamente nos liberta de nuestra grave y problemática existencia. La gracia del candor es, pues, la delectación del fuerte en la flaqueza del débil.

El atractivo que sobre nosotros tienen las filosofías pretéritas es del mismo tipo. Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que suponen inmovibles nos dan la impresión de un orbe con el uso, definido y definitivo, donde ya no hay problemas, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos. Pero cuando tornamos a nosotros mismos y volvemos a sentir el Universo con nuestra propia sensibilidad, vemos que el mundo definido por esas filosofías no era en verdad el mundo, sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del Universo, tras el cual no había nada más, era solo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda la filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esta pertinaz utopía, necesita corregir ese error, evitando que lo que es blando y dilatado horizonte se anquilese en mundo.

Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquel; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal.

De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferencia universal, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De este modo, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral solo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta» es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; nuestra verdad parcial es también verdad para Dios. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Solo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, a través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el Universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

Por eso conviene no defraudar la sublime necesidad de que nosotros tiene e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, cap. X, «La doctrina del punto de vista», *El tema de nuestro tiempo*, Austral, 1986

1 | Contextualización de *El tema de nuestro tiempo*

El capítulo X y último de *El tema de nuestro tiempo* (1923) plantea, de acuerdo con su título, «La doctrina del punto de vista», una teoría perspectivista del conocimiento. Se retoma la cuestión que había sido discutida en el capítulo III, «Relativismo y racionalismo», respecto de la función de la vida como sujeto gnoseológico. Si el racionalismo explica la verdad recurriendo a una estructura inmutable que trasciende la vida, el relativismo, por el contrario, reconoce los derechos de esta, pero afirmando que lo verdadero es cambiante como la vida misma y, por tanto, falso.

El tema de nuestro tiempo es la segunda obra estrictamente filosófica de Ortega y vuelve sobre un aspecto que el autor ya había apuntado en un ensayo de *El espectador* (1916) titulado «Verdad y perspectiva». Aparecida dos años después de que publicara *España invertebrada* (1921), quiere ser una continuación de la filosofía formulada en *Meditaciones del Quijote* (1914), en donde Ortega afirma su ya clásica descripción de la vida como una estructura compleja: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo». La circunstancia o mundo plantea al yo el problema de vivir, lo que exige el esfuerzo de «salvación» que se ejecuta a través de la cultura. Si en *Meditaciones* se hacía notar la influencia fenomenológica sobre el neokantismo de Marburgo ya asimilado y, en cierta forma, amortizado, en *El tema de nuestro tiempo* surge en torno a la idea de vida una nueva influencia que le da al libro su sabor. Esa influencia es Nietzsche, matizado por Scheler. La idea de vida que maneja aquí Ortega está a medio camino entre lo biológico y lo biográfico: «*El tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo», aunque aclara inmediatamente que no se trata de hacer cultura al margen de la razón, sino solo de rebajar sus pretensiones de soberanía. La cultura racional tiene que comprender que nace de y sirve a la vida.

A finales de la década de los años veinte, en un curso titulado *¿Qué es filosofía?* (1929), Ortega añadió un nuevo matiz a su concepto de vida que lo fijó definitivamente. La vida no es un tipo de fenómeno biológico o psicológico que poseen ciertos individuos, sino la «realidad radical» de la que tiene que dar cuenta el filósofo por ser lo primero que hay o que aparece ante él. El racionalismo de Descartes acertaba en su crítica al realismo aristotélico. Antes que el ser de la cosa está la idea, el «yo pienso la cosa». Pero no comprendió, sin embargo, que el sujeto pensante no es la realidad primera y autónoma sino una realidad segunda, que depende de otra anterior: pienso *porque* existo, es decir, mi vida es la realidad primera. Como tal realidad, no es un fenómeno, una cosa material o espiritual, sino una estructura compuesta de yo y circunstancia o mundo. Ortega, entonces, concibió su filosofía de madurez como un análisis de los ingredientes y de las categorías de la vida humana, y la desarrolló en los cursos universitarios que dictó en su cátedra de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid. Lo hizo justo después de abandonar la política, en la que se había ocupado entre 1930, a raíz de la proclamación de la Segunda República, y 1932, cuando disuelve la Agrupación al Servicio de la República, un grupo político que había fundado con Gregorio Marañón y el novelista Ramón Pérez de Ayala. En cursos como *Unas lecciones de metafísica* (1934), *¿Qué es conocimiento?* (1932-33) y *En torno a Galileo* (1933), Ortega describe la estructura del mundo y la consistencia del yo. Lo más original de sus análisis reside en el hecho de que ve las cosas no como entes acabados sino como «prágmata» o instrumentos que halla el hombre para resolver su vida. En correspondencia, el yo de cada cual no es el conjunto de aparatos psíquicos o potencias de alma, sino el proyecto de vida que uno aspira a ser. La vida humana es un acontecimiento de carácter dramático, dice Ortega formalmente. Un drama en el tiempo, que ocurre sin que Dios o la razón intervengan para organizar el destino humano, que se despliega libre e indeterminado en la historia. De ahí que nuestro filósofo prefiera la expresión «razón histórica» a «razón vital» para nombrar su propuesta filosófica. En *Historia como sistema* (1935) formuló su tesis más radical: el hombre no tiene naturaleza, sino que es historia. Esto significa que la razón carece de categorías trascendentales, idénticas, y que sus conceptos son metáforas que nacieron un día y que se han repetido por su eficacia para captar algún aspecto importante de la realidad. Las ideas no transcriben esencias o reflejan la realidad, sino que son instrumentos que permiten transformarla. El hombre, en su condición de ser histórico, es sobre todo un ser técnico, y la razón humana es histórica y narrativa, por cuanto la única fuente de acierto de que dispone es el pasado.

Desde *El tema de nuestro tiempo*, una cuestión siempre presente en la filosofía de Ortega ha sido la de la crisis de la modernidad. Puede decirse que una notable cantidad de sus textos están orientados al examen y la superación de la crisis, interpretada como crisis cultural y de principios. La vida humana es siempre individual en su realidad, pero en su compleja estructura contiene dos dimensiones: la vida individual, la intimidad del yo, y la vida colectiva, que estructura la circunstancia con los usos sociales, las creencias heredadas, las costumbres, etc. La vida tiene que moverse en un complejo equilibrio entre tradición e innovación a través de la caravana de las generaciones. Si ese equilibrio se rompe, la época amenaza crisis. Algunos de los libros más famosos de Ortega tuvieron su origen en el examen de este tipo de cuestiones. Mencionaremos, aunque sin poder entrar en ellos, *La rebelión de las masas* (1930), *En torno a Galileo* (1933) y *El hombre y la gente*, publicado póstumamente.

2 | Análisis y comentario del texto

Vida y cultura

Si en *Meditaciones del Quijote* la cultura y la vida son realidades afines, siendo la cultura el momento de «claridad y firmeza» de la vida, en *El tema de nuestro tiempo* vida y cultura están enfrentadas y representan poderes perfectamente diferenciados: el «poder inmanente de lo biológico» y el «poder trascendente de la cultura» no viven en armonía. La cultura ha desplazado a la vida, ignorando sus derechos. Los valores vitales no sirven, solo los racionales tienen carta de soberanía en la vida cultural europea. El racionalismo que ha dominado a lo largo del siglo *xx* ha destruido la fuente de espontaneidad e inspiración de que depende una cultura viva y en forma. Ortega cree que la filosofía, el arte, la ciencia, en general la gran cultura del siglo *xx*, han comprendido el error del idealismo (del racionalismo) y quieren buscar una «síntesis más franca y sólida» entre ambos poderes: cultura y vida. En los capítulos anteriores

de *El tema de nuestro tiempo*, del IV al IX, ha discutido temas generales de cultura, como los valores morales, sentimentales y estéticos. En el último se trata de afrontar la cuestión central para la filosofía moderna, el problema del conocimiento, que había quedado planteada mas no resuelta en el capítulo III.

El problema del conocimiento: racionalismo o relativismo

La verdad se presenta como inmutable y eterna, y la vida, como temporal y cambiante. El racionalismo satisface las condiciones de la verdad postulando un sujeto puro separado de y ajeno a los cambios de la vitalidad. El relativismo, por su parte, reconoce que la vida es cambio histórico, variación de puntos de vista, pero declara el conocimiento imposible. La síntesis entre vida y cultura parece exigir un encaje de ambas posiciones, que es lo que se propone Ortega con su doctrina del punto de vista. El sujeto de conocimiento está condenado a tener un punto de vista limitado sobre el mundo, pero esto no significa que lo que capta desde su situación sea falso. Ortega se sirve de dos ejemplos. El primero se refiere a una red introducida en una corriente. Aquello que atrapa la red es real, aunque no toda la realidad: «Hay selección pero no deformación». Asimismo, los biólogos nos han enseñado que las distintas especies animales reaccionan a los estímulos físicos del medio dentro de ciertos límites que presenta la estructura psíquica de cada especie. Habrá sonidos y colores que no lleguen al interior del sujeto, pero, argumenta Ortega, los que llegan son reales.

La perspectiva como modo de organización de la realidad

La tesis de Ortega consiste en afirmar que la perspectiva es el principio de ordenación de la realidad humana. Por tanto, el problema del conocimiento no es tanto el de negar que conocemos a partir de «vistas» o «escorzos» subjetivos que cada cual va tomando de la realidad, como el de reconocer que cada «vista» es real —y por ello verdadera— aunque limitada. Esto exige un proceso abierto de perfección y complemento del punto de vista con otros puntos de vista. No hay que caer en la «ingenuidad» del racionalismo que consiste en «mirar» la perspectiva individual como si fuera un error que uno puede evitar contemplando el paisaje, no desde el lugar en que está situado el espectador, sino desde el punto de vista de «ningún lugar», un supuesto sujeto «trascendental». «El punto de vista absoluto no existe», dice Ortega refutando a Spinoza. Y repite: «La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única». De ahí la aspiración de la filosofía racionalista de ser verdad para siempre, más allá de la vida y de la historia. Ortega, por el contrario, reconoce que la doctrina del punto de vista tiene que declarar la perspectiva en la que se apoya, para poderse articular con los puntos de vista de otras doctrinas. De esta manera se evita el relativismo, aunque al precio de convertir la verdad en un proceso abierto, inseguro, complejo y difícil.

Ni racionalismo ni relativismo

Para Ortega, la realidad, el mundo, está configurado por un número indefinido de puntos de vista, esto es, de vidas humanas: «Cada individuo es un punto de vista sobre el Universo». El «saber absoluto» del que habla Hegel en la *Fenomenología del espíritu* es para Ortega el sumatorio de todas las perspectivas individuales. Pero la filosofía no tiene, ni puede tener nunca, acceso a esa perspectiva de perspectivas. Al contrario de lo que creía Malebranche, el otro racionalista que cita Ortega en el texto, no es que el hombre vea la verdad en la mente de Dios, sino que Dios ve la verdad de las cosas «a través de los hombres». Esta es la manera en que Ortega refuerza su perspectivismo, subrayando que el hombre no tiene ningún acceso privilegiado ni a la razón pura kantiana ni al espíritu hegeliano ni al entendimiento tomista.

3 | Otros planteamientos filosóficos

El problema del perspectivismo en la filosofía moderna

El perspectivismo orteguiano se sitúa en el contexto histórico de la crisis de la filosofía clásica que, después de Hegel, se reconoce expuesta a las «sospechas» que sobre ella lanzan toda suerte de positivismo y criticismo, decretando su transformación en «otra cosa»: ciencia de la sociedad (Comte), teoría de la revolución (Marx) o arte dionisiaco (Nietzsche). Pero Ortega llega a la filosofía después de dos reacciones: la del neokantismo y, sobre todo, la de la fenomenología. Esta última le proveerá de instrumentos metodológicos adecuados para plantear con cierta fortuna una renovación filosófica, cuyo programa se llama «crítica y superación del idealismo». Hemos visto en el texto de *El tema de nuestro tiempo* un ejemplo de lo que cabe entender por «superación» del idealismo. Ortega cree que a partir de Kant una forma de entender la razón, la llamada «razón pura», que en realidad es una razón físico-matemática, se fue apoderando de la realidad, hasta el punto de que se declaró irracional todo aquello que no podía ser tratado por la razón y sus métodos científicos. Esa es la denuncia culturalista que formula Ortega en *El tema de nuestro tiempo*. Zonas de la realidad como el arte, los sentimientos, el amor y las relaciones humanas no podían constituirse en objeto de conocimiento. Así, la razón vital es planteada por Ortega no como una alternativa a la razón pura sino como su ampliación.

Ortega, que se adelantó a la crítica filosófica de su tiempo, mostró las limitaciones de los ideales ilustrados en la práctica histórica al insistir en que el racionalismo era la fuente del utopismo político, que a su vez estaría en el origen de los movimientos totalitarios del siglo xx. También con sus análisis de la alienación cultural y la cultura de masas, que han tenido ilustres cultivadores en algunos miembros de la Escuela de Fráncfort como Marcuse. En la actualidad, la filosofía hermenéutica y las corrientes postmodernas se consideran afines y complementarias del perspectivismo histórico, que es la última palabra de Ortega en materia de conocimiento.



Vocabulario específico

cultura Conjunto de producciones que lleva a cabo el hombre para vivir ordenadamente, de acuerdo a formas y principios. La cultura es concebida aquí como una función de la vida, de ahí que deba estar supeditada la producción cultural a la necesidad vital: cuando ciertas funciones vitales trascienden de la propia inmanencia biológica, se objetivan y se convierten en cultura, organizándose conforme a principios que ya no son «vitales» sino culturales o espirituales.

perspectiva Término que tiene en el texto un doble uso: por un lado, el gnoseológico, que significa «punto de vista» sobre lo real, sector del mundo —sea sensible o intelectual— a que accede un sujeto. Por otro, el ontológico, según el cual lo real se organiza en perspectivas: «la perspectiva es uno de los componentes de la realidad», lo que significa que el yo es un componente de la perspectiva y el paisaje el otro, sin que tenga prioridad uno sobre otro.

verdad En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega maneja un concepto de verdad tradicional, como verdad-adequación, en el sentido aristotélico: es verdad lo que resulta transparente para el sujeto, aquello a lo que accede por intuición directa o por construcción racional.

vida Concepto central, y el único que articula toda la filosofía de Ortega, a través de las distintas fases, etapas o épocas que los estudiosos señalan en su obra. El objeto de reflexión de su filosofía no es otro que la vida, porque lo que llamamos *realidad*, «lo que hay», es la vida. En *El tema de nuestro tiempo*, *vida* es el fenómeno primario de la historia y de la cultura y es entendida como vida psicológica, aunque muy cerca y en continuidad con la vida biológica.