

Perspectivismo y vitalismo: un ensayo de superación de escepticismo e idealismo

Ismael MARTÍNEZ-LIÉBANA
(Universidad Complutense)

Es usual distinguir en el problema filosófico general del conocimiento dos diferentes cuestiones específicas, consideradas complementarias entre sí y de extraordinaria relevancia: por un lado, la cuestión de su *posibilidad*; por otro, la de su *esencia o naturaleza*.

En virtud de la primera, preguntamos acerca de si el conocimiento (entendido como contacto genuino entre sujeto y objeto) es real (si de hecho y en realidad existe tal contacto); preguntamos incluso, más radicalmente aún, si el contacto en cuestión es posible, *si cabe concebir siquiera que el sujeto cognoscente pueda aprehender la esencia o naturaleza misma del objeto-cosa trascendente*. Desde luego, si logramos probar o mostrar la realidad o efectividad del conocimiento, *eo ipso* habremos probado igualmente su posibilidad: *ab esse ad posse valet illatio*.

A su vez, la cuestión acerca de la esencia o naturaleza del conocimiento nos enfrenta con la necesidad de definir con precisión la consistencia o índole propia de éste: ¿es el conocimiento una determinación o alteración del sujeto operada por el objeto, o más bien, inversamente, una creación o conformación del objeto llevada a cabo por el sujeto?

En la cuestión relativa a la posibilidad del conocimiento, se oponen irreconciliablemente entre sí dos posiciones extremas: el *Dogmatismo* y el *Escepticismo*. Para la primera, en general, el sujeto cognoscente *puede*, y de

hecho, aprehende la esencia o índole genuina del objeto-cosa trascendente. Para la segunda, en cambio, tal esencia es en sí incognoscible debido a la pluralidad y variedad indefinidas de factores y condiciones relativas que intervienen en todo proceso de conocimiento¹.

Por su parte, en el problema concerniente a la naturaleza del conocimiento, se enfrentan entre sí *Realismo* e *Idealismo*. Según el primero, el conocimiento es *copia* o *reproducción* (intencional) del objeto por el sujeto; éste, en el fenómeno del conocimiento, copia, re-presenta o re-produce intencionalmente a aquél. Para el segundo, en cambio, el conocimiento es creación, producción o, al menos, conformación del objeto (del objeto-conocido) por parte del sujeto cognoscente.

Numerosos han sido en la historia de la filosofía los intentos de superación de estas posiciones extremas; diversos han sido en efecto en la historia los ensayos de síntesis entre Dogmatismo y Escepticismo, por un lado, y entre Realismo e Idealismo, por otro. En las páginas que siguen nos referimos en concreto al ensayo llevado a cabo por Ortega y Gasset en diversas de sus obras². Él propone su *Perspectivismo* como síntesis superadora de la antítesis Dogmatismo-Escepticismo, y su *Vitalismo* como posición de mediación entre Realismo e Idealismo.

1. Perspectivismo

El perspectivismo constituye una posición gnoseológica intermedia entre el dogmatismo y el escepticismo, de acuerdo con la cual y en su sentido genérico, el conocimiento es siempre y necesariamente *perspectivista*, lo cual implica que cada sujeto cognoscente aporta respecto del objeto-cosa o mundo *un punto de vista* único, indispensable y plenamente justificado. El perspectivismo así concebido se halla en autores tan distantes histórica y doctrinalmente como Leibniz, Nietzsche, Vaihinger, Simmel, Sartre o Merleau-Ponty.

¹ Cf., por ejemplo, la exposición que Sexto Empírico hace de los tropos de Enesidemo en las *Hipotiposis pirrónicas*, I, 14.

² Citamos a Ortega por la edición de sus obras completas, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1983. El presente artículo no pretende llevar a cabo un rastreo exhaustivo de todos los escritos orteguianos en los que se expongan de una u otra forma sus doctrinas perspectivista y vitalista; tan sólo pretendemos una aproximación al tema sobre la base de algunas de sus obras más significativas al respecto. Aparte de las referenciadas en estas páginas, es interesante consultar: *¿Qué es conocimiento?*, Ed. *Revista de Occidente* en Alianza editorial, Madrid, 1992.

En este apartado nos referiremos concretamente y de manera sumaria al perspectivismo de Ortega y Gasset, tal como se presenta en su forma madura y acabada.

Ortega parte en su teoría del conocimiento de la constatación de lo que él considera error del dogmatismo y del escepticismo. A su juicio, en efecto, ambas posiciones son falsas, dado que parten de un falso supuesto, a saber: el supuesto de que *el punto de vista del individuo es falso*. Tal supuesto, en el caso concreto del escepticismo, hace que el conocimiento, la verdad sean imposibles, habida cuenta de que para él no hay más punto de vista que el individual; y en el del dogmatismo (o racionalismo), puesto que no se renuncia a la verdad (la verdad es posible y real), ha de apelarse necesariamente a un punto de vista supraindividual.

Para Ortega, en oposición a ambas tesis antagónicas, el único punto de vista verdadero, auténtico (incluso posible), es el individual. Sólo por y desde el individuo cabe un conocimiento real del objeto, del cosmos, del universo. Sólo al individuo, en tanto que individuo, le es dado mantener una relación cognoscitiva con el objeto. Cualquier otro sujeto cognoscente no individual (un sujeto trascendental, un yo absoluto o una razón pura, por ejemplo) sería un ente ficticio, una abstracción ilegítima.

Ello no quiere decir, sin embargo (y éste es, precisamente, el error del escepticismo), que el conocimiento, la verdad, al ser individual, sea *subjetivo*, relativo, en definitiva: falso. No, el conocimiento no es falso. La verdad (la verdad que cada cual aprehende) es, desde luego, limitada, fragmentaria, parcial (no total), mas es en todo caso real, por ser parte auténtica y genuina del mundo, del universo. Y es que la realidad, precisamente por serlo (esto es, por hallarse fuera de nuestras mentes y ser por tanto transubjetiva), se quiebra o fragmenta en innúmeras caras, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da a un individuo. El universo, pues, plural y multiforme, se rompe en añicos en la percepción; cada trozo, cada parte de él, es igualmente real, y en conjunto todos forman el universo entero. De ahí, pues, que no tenga sentido preguntar por la visión verdadera del mundo, por el conocimiento real del objeto; todos lo son igualmente, porque a todos les es dada una parte real del mismo (a cada cual la suya). Como el propio Ortega escribe:

“Desde este Escorial, riguroso imperio de la piedra y la geometría, donde he asentado mi alma, veo en primer término el curvo brazo ciclópeo que extiende hacia Madrid la sierra del Guadarrama. El hombre de Segovia, desde su tierra roja, divisa la vertiente opuesta. ¿Tendría sentido que disputásemos los dos

sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son ciertamente por ser distintas. Si la sierra materna fuera una ficción o una abstracción, o una alucinación, podrían coincidir la pupila del espectador segoviano y la mía. Pero la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista.”³

Y tomando el sujeto cognoscente en el sentido de pueblo o época, insiste en la misma idea:

“Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo y época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera.”⁴

Así pues, para Ortega, en oposición al dogmatismo (o racionalismo) no cabe un sujeto cognoscente entendido como yo absoluto o razón pura, por tanto, un sujeto general y abstracto, descarnado y desarraigado; desvinculado de toda relación con lo concreto y real, con lo individual y vital. El sujeto es siempre una entidad concreta, individual; el sujeto es vida, palpitación, la vida y la palpitación de cada cual (de la persona individual, de la generación, del pueblo, de la época histórica). De ahí, precisamente, que la reforma de la filosofía haya de pasar para Ortega por la superación de la razón pura, utópica (razón racionalista), y su sustitución por una razón vital, histórica. *El tema de nuestro tiempo*, el contenido más sustantivo del mismo, es sin duda el ensayo de tal superación y sustitución. Como él mismo nos dice:

“Hoy vemos claramente que, aunque fecundo, fue un error el de Sócrates y los siglos posteriores. La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria*. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero.”⁵

³ *Verdad y perspectiva*, in: *Obras completas*, Ed. Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 1983, t. II, p. 19.

⁴ *El tema de nuestro tiempo*, X. “La doctrina del punto de vista”, in: *Obras completas*, Ed. citada, t. III, p. 199.

⁵ *El tema de nuestro tiempo*, in: *Obras completas*, t. III, p. 177.

El punto de vista del dogmatismo (del racionalismo) es, pues, falso. Y lo es, precisamente, por no asumir ningún punto de vista, ninguna perspectiva concreta, por pretender la ubicuidad, la utopía, la verdad no localizada, aprehendida desde “lugar ninguno”. La *species aeternitatis* de Spinoza, el punto de vista ubicuo, es una abstracción vacía, una generalización carente de todo fundamento y realidad.

Ahora bien, esto no quiere decir que la verdad y el conocimiento sean imposibles, que, habida cuenta de la eliminación del sujeto general, del yo absoluto o razón pura, no quepa ya acceso alguno a la verdad transparente y objetiva. Si la realidad, el ser, el mundo, han de ser captados necesariamente por y a través del individuo, desde un punto de vista determinado y bajo una perspectiva bien definida, ¿no hay, pues, cabida para un acceso al ser en sí de las cosas, a su intimidad propia y genuina? El error del escepticismo ha consistido para Ortega precisamente en suponer que la participación del sujeto cognoscente en el proceso de conocimiento traía consigo la alteración y deformación cognoscitivas del objeto-cosa o realidad exterior objetiva. Mas lo que sucede en el fenómeno del conocimiento es para Ortega algo muy diferente. El sujeto, en efecto, al conocer la realidad, no la *deforma*, tan sólo la *selecciona*, se apropia de la parte de ser (objetiva, real, auténtica) que le corresponde, que es congruente, armonizable, con su peculiar estructura cognoscitiva individual. Sólo de esa parte puede dar cuenta y razón; para el resto, manifiesta una ceguera total. Como el propio Ortega escribe:

“El sujeto, ni es un medio transparente, un “yo puro”, idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta 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 acontecía al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas.”⁶

⁶ *El tema de nuestro tiempo*, X. “La doctrina del punto de vista”, in: *Obras completas*, t. III, p. 198.

Ahora bien, podría pensarse que, puesto que el sujeto selecciona y escoge de la realidad aquella parte que es asimilable por su peculiar estructura psíquica cognoscitiva, el conocimiento así obtenido es resultado en todo caso del particular punto de vista o perspectiva del cognoscente y, por ello mismo, claramente subjetivo. Mas, para Ortega, el hecho de que el objeto-cosa, la realidad, haya de presentarse al sujeto necesariamente en perspectiva, bajo un determinado punto de vista, no quiere decir, sin embargo, que haya de ser forzosamente subjetivo (falso, en definitiva). Y ello, porque la perspectiva, el punto de vista de cada perceptor es *componente de lo real*, cualidad misma del objeto-cosa o realidad que se conoce. La perspectiva forma parte de ésta, es uno de sus elementos o ingredientes básicos. De ahí que el perspectivismo no sea subjetivismo (en el sentido peyorativo del término), sino propiamente objetivismo, realismo. Es lo que el propio Ortega expresa de forma categórica:

“Lo que ocurre es que una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar.”⁷

Finalmente, el sentido ético de la teoría perspectivista orteguiana es manifiesto. Según esta teoría y como aquí ha quedado claramente de relieve, la verdad es necesariamente plural, cada sujeto cognoscente (cada individuo, cada pueblo, cada época histórica) tiene la suya, a cada cual le es dada una parte (grande o pequeña) de la verdad total y omnimoda. Nadie, puede, pues, como hemos visto, disputar con el resto y arrogarse el privilegio de una posesión plena, integral, de la verdad y del conocimiento. Todos, en mayor o menor medida y desde la peculiar perspectiva que a cada cual le ha correspondido, intervienen en el conocimiento y son partícipes de la verdad. Pues bien, la conjunción de perspectivas, la yuxtaposición armónica de puntos de vista, la cooperación en el conocimiento se imponen, a fin de lograr una visión integral, absoluta, del universo y de la historia. Lejos, por tanto, de disputar (cada uno desde su particular perspectiva o punto de vista), conviene aunar visiones, integrar concepciones en armónica y equilibrada conjunción. Sólo de esta forma se podrá alcanzar al fin el punto de vista absoluto, ubicuo, divino. En palabras de Ortega:

⁷ *El sentido histórico de la teoría de Einstein*, 2. “Perspectivismo”, in: *Obras completas*, t. III, p. 235.

“La verdad integral sólo 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 omnímoda 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.”⁸

2. Vitalismo

Si el problema relativo a la posibilidad del conocimiento había llevado a Ortega a mantener una posición perspectivista que pretendía ser superadora tanto del dogmatismo como, sobre todo, del escepticismo, en la cuestión concerniente a la esencia o naturaleza del conocimiento, su pretensión será claramente superar la antítesis realismo/idealismo, omnipresente en la historia de la filosofía, con su propuesta vitalista.

Realismo e idealismo son posiciones tanto gnoseológicas como metafísicas. Gnoseológicamente, el realismo afirma, en general, que el objeto propio del conocimiento es la realidad, las cosas externas, trascendentes e independientes de la conciencia. Para el realista, en efecto, el sujeto se trasciende a sí mismo en el proceso de conocimiento, accediendo así a un mundo de cosas (de *res*) concluso y autónomo. El idealismo, en cambio, sostiene que lo conocido es la obra de la conciencia, el producto de la actividad creadora, o al menos conformadora, del espíritu. A su vez, desde una perspectiva metafísica, el ser genuino, la realidad radical, es para el realismo (para la conciencia natural no contaminada aún por la duda) la realidad del mundo y de las cosas o *res* que lo integran. El prototipo de ser es así para el realista el ser de la cosa, ser fijo, concluso, perfecto, independiente. En cambio, el idealista sostendrá, en general, que el ser genuino es el ser de la conciencia, ser íntimo, “espiritual”, dinámico y autotransparente.

Frente a esta antítesis irreconciliable, que jalona de principio a fin la historia toda de la filosofía, Ortega propone una “tercera vía” con la pretensión inequívoca de superar las insuficiencias tanto del realismo como, sobre todo, del idealismo. Considera, en efecto, que ninguna de ambas posiciones extremas constituye una respuesta acertada y convincente ante el problema gnoseológico y metafísico fundamental. Ni realismo ni idealismo aportan a su

⁸ *El tema de nuestro tiempo*, X. “La doctrina del punto de vista”, in: *Obras completas*, t.III, p. 202.

juicio una explicación cabal y certera del fenómeno del conocimiento, debido principalmente a una errónea interpretación previa del ser. Por ello, se hace preciso hallar un nuevo plano o nivel metafísico desde el que sea posible llevar a cabo una diferente y más certera interpretación y formulación del ser y del conocer.

La tesis vitalista que Ortega sustenta va a convertirse en la necesaria consecuencia o resultado de las insuficiencias detectadas en el proceso que lleva a cabo de reconstrucción o recreación de las posiciones realista e idealista. A su juicio, el realismo (primera actitud filosófica, como sabemos, en la historia general de las ideas y en la particular de cada individuo) surge como respuesta primera, inicial, a la pregunta que inquiere por la *realidad radical*, por el *ser fundamental* de cuanto hay. ¿Qué ser, se pregunta el realista, es el verdadero, el auténtico, el genuino?, ¿qué tipo de ser, de realidad, es el primordial, el primitivo, y del que todos los demás no son más que resultados, síntesis o derivaciones? Para Ortega, esta pregunta (que es una pregunta *radical*) ha de ser contestada con una respuesta o tesis igualmente radical. Y este carácter de radicalidad ha de tenerlo la tesis en un doble sentido, en una doble dirección: la tesis ha de ser radical tanto en *universalidad* como en *suficiencia independiente*. La tesis, en primer lugar, ha de ser *universal*, ha de contener una afirmación sobre el *todo* de la realidad; nada, absolutamente nada, ha de quedar fuera de su radio de acción. La tesis, en definitiva, y en expresión de Ortega, ha de cumplir con el *principio de pantonomía*. Pero también, en segundo lugar, la tesis ha de ser radical en cuanto a su carácter de *firmeza absoluta*, de *absoluta indubitabilidad*. La tesis, en este segundo sentido, ha de afirmarse a sí misma, no fundar su verdad en la verdad de otra tesis más radical. En definitiva, y en seguimiento del llamado *principio de autonomía*, la tesis ha de ser radical, fundamental, indubitable.

Ahora bien, la tesis realista, que afirma como realidad radical, como ser fundamental, la realidad de la *cosa*, de la *res*, del mundo, ¿es suficientemente radical y primera? La realidad radical para el realismo es la cosa, la *res*, entendiendo por ella una entidad autónoma e independiente, que existe en sí y por sí sin necesitar de ninguna otra para ser o existir. La realidad radical para el realismo es así, por ejemplo, esta mesa, ese árbol, aquella montaña, realidades que, ante todo, exhiben un ser autónomo, autosuficiente, independiente de mi relación cognoscitiva con ellas. Según Ortega, la tesis que las afirma como realidades radicales ha de ser, en primer lugar, *universal*. Mas, ¿lo es en verdad? La tesis que afirma que la realidad radical son las cosas y su conjunto (mundo), ¿es absolutamente omnicomprensiva, verdaderamente

omniabarcante?, ¿se hace con ella una referencia al *todo* de lo real? Ortega piensa que no: al afirmar la existencia independiente de la cosa, del mundo, se deja fuera al pensamiento en que se hace tal afirmación. Ésta, al afirmar lo que afirma, no incluye en sí *absolutamente toda* realidad; falta, al menos, una (la realidad del pensamiento en que se formula la tesis). Es preciso, pues, que la tesis primera, radical, se incluya a sí misma, lo que no acontece, como se ve, con la tesis realista.

Tampoco por lo que respecta a su dimensión de *indubitabilidad* o *absoluta firmeza*, la tesis realista es suficientemente radical y primera. En efecto, afirmar que el ser fundamental, que el dato primario del Universo es la *res*, la cosa independiente, el ser en sí y por sí, ¿es totalmente seguro, absolutamente indubitable? Cuando yo, por ejemplo, veo y toco esta mesa, como ahora, estoy, desde luego, convencido de que la mesa existe, de que la mesa está ahí, ante mí; mientras la veo y la toco, no hay para mí duda alguna de que la mesa existe. Mas, si abandonando esta habitación y no teniendo ya, por tanto, ante mí la mesa me pregunto si ella sigue existiendo, ¿qué me responderé? Parece *probable*, a pesar de que ya no la vea ni la toque, que la mesa ha de seguir existiendo; a pesar de que ya no esté presente ante ella, es razonable *suponer* que la mesa siga existiendo. Mas probabilidad, suposición, no es *absoluta certeza*, *seguridad plena*, y una tesis radical —insistamos una vez más en ello— ha de ser enteramente indubitable, radicalmente autoafirmativa. Lo absolutamente seguro, indubitable para mí no es la cosa independiente, la cosa en sí y por sí, sino la cosa *para mí*, la cosa *frente a mí*, la *presencia de la cosa ante mí*. Por ello, Ortega concluye que tampoco desde esta perspectiva, desde la perspectiva de la *indubitabilidad* o *firmeza absoluta*, la tesis realista es suficientemente radical.

¿Qué ocurre, por otra parte, con la tesis idealista? El idealismo supera en radicalidad al realismo. Según él, la realidad radical, el ser fundamental, el dato primario e indubitable del Universo, no es ya la *res*, la cosa autónoma e independiente, sino el *pensamiento de la cosa*, la *cosa para la conciencia*. De la existencia de la cosa en sí y por sí (de la existencia en sí y por sí de esta mesa, por ejemplo) puedo razonablemente dudar cuando yo no estoy ante ella, mas de su *presencia ante mí*, de su *ser para mí*, de eso, yo no puedo dudar en absoluto; mientras la cosa está presente ante mí, es para mí firme e indubitable su existencia. Esta tesis es ciertamente radical por lo que respecta a su dimensión de universalidad. En efecto, afirmar que el ser, la realidad radical es el pensamiento, es formular una tesis universal, omnicompreensiva, que no se deja fuera a sí misma, como le sucedía a la tesis realista. *La reali-*

dad radical es el pensamiento; esta tesis es ella misma un pensamiento, y por ello se autoincluye, abarcándolo así absolutamente todo.

Ahora bien, ¿es la tesis idealista suficientemente radical por lo que respecta a su indubitabilidad? El idealismo sostiene que lo indudable, que lo absolutamente seguro y cierto es el pensamiento de la cosa, la cosa en tanto que objeto de pensamiento. Por tanto, y dado que los pensamientos en que han venido a parar las cosas son necesariamente pensamientos de un sujeto, el idealismo concluye que lo real, que el dato primario y radical del Universo es precisamente el sujeto, el yo, la subjetividad pensante. Mas, ¿es esto cierto?, se pregunta Ortega: lo inmediato, lo directamente aprehensible, lo absolutamente evidente, ¿es ese yo señero y aislado, al que Descartes pretende elevar al rango de máxima autoridad metafísica? ¿Lo inmediato para mí, lo absolutamente seguro y cierto cuando toco esta mesa, es mi yo, mi subjetividad pensante aislada y solitaria, o es más bien la mesa que toco? Lo inmediato para mí no soy yo solo, que toco la mesa, no soy yo en tanto que mera intimidad y subjetividad; tampoco es la mesa en tanto que realidad independiente en sí y por sí; lo inmediato, lo absolutamente evidente, soy yo y la mesa, ambos en indisociable conjunción; yo como tocante y la mesa como tocada. Lo inmediato, pues, no es, como pretendía el idealismo, la mesa en tanto que mero pensamiento mío, en tanto que simple contenido de mi conciencia. Lo primario, lo indubitable, la realidad radical es así un ser *dual*, bifronte, ser con dos caras en mutua dependencia y correlación. El ser primario y radical no es, por tanto, el ser independiente y autosuficiente del realismo y del idealismo; el ser es para Ortega *interdependencia, coexistencia, dualidad*: la dualidad inseparable de la intimidad y el mundo, del sujeto y el objeto, del yo y la circunstancia.

Ortega se pregunta a menudo por la razón que indujo al idealismo (que había tenido la clarividente intuición del hecho del pensamiento) a malinterpretar y falsificar éste su brillante descubrimiento, el descubrimiento de lo interior, de lo íntimo, de la subjetividad. Y la encuentra sin dificultad al constatar que en el seno mismo del idealismo sigue operante la antigua idea realista de ser como *ser independiente, autosuficiente, como ser sustancial*. El prejuicio realista que concibe la realidad originaria como realidad en sí y por sí, por tanto, como realidad autónoma e independiente, es lo que lleva al idealista a no atenerse a lo que inmediata y evidentemente se patentiza en el hecho del pensar y a establecer una hipótesis problemática, no evidente de suyo, cual es la hipótesis de la conciencia, del pensamiento puro. Como el propio Ortega escribe:

“Al toparse con el hecho evidentísimo de que la realidad radical e indubitable es yo que pienso y la cosa en que pienso —por tanto, una dualidad y una correlación— no se atreve a concebirla imparcialmente, sino que dice: puesto que hallo estas dos cosas unidas —el sujeto y el objeto, por tanto en dependencia—, tengo que decidir cuál de las dos es independiente, cuál no necesita del otro, cuál es el suficiente.”⁹

Y, desde luego, la *independiente*, la *suficiente*, será para el idealismo la realidad de mi yo, de mi subjetividad y de los pensamientos en ella contenidos.

En la tesis idealista hay, pues, según Ortega, una verdad manifiesta, pero también un manifiesto error. Lo que hay de verdad en tal tesis es la afirmación del pensamiento de la cosa, de la cosa para la conciencia, como hecho *indubitable* y *evidentísimo* (*absolutamente incuestionable*). Esta parte de verdad de la tesis idealista es lo que Ortega llama su “primer trayecto”. Ahora bien, hay en ella también un “segundo trayecto”, que añade a lo anterior algo no inmediatamente evidente, algo, por tanto, dudoso, problemático, hipotético: el supuesto heredado (supuesto realista) de que ser es sólo ser independiente, autónomo, autosuficiente; por tanto, que el genuino ser, que la realidad radical soy yo, conciencia, y los pensamientos en mí contenidos. Y es precisamente esta parte de la tesis idealista, este “segundo trayecto” de la misma, lo que Ortega se propone superar mediante su aguda y certera crítica.

Lo inmediato y evidente, el dato radical del Universo no soy yo y mis pensamientos; no es, por ejemplo, mi ver o tocar esta mesa; es, por el contrario, esta mesa en tanto que vista y tocada por mí. Yo no percibo mi ver o tocar la mesa (este ver y tocar no es, por tanto, un dato radical para mí); lo que percibo *directa e inmediatamente* es la mesa misma, que veo y toco. La mesa sí es para mí ahora realidad radical, porque la veo y la toco. Y mientras la mesa es para mí realidad radical, dato primitivo del Universo, no puede serlo al mismo tiempo mi ver y mi tocar la mesa, pues mientras veo y toco la mesa, no veo mi ver ni toco mi tocar. Desde luego, mi ver y tocar la mesa pueden ser para mí igualmente datos primitivos y radicales del Universo, mas no mientras vea y toque la mesa, sino una vez que haya hecho, asimismo, de esos actos de percepción objetos de mi reflexión interna. Como el propio Ortega nos dice a propósito de otro ejemplo similar:

⁹ *¿Qué es Filosofía?*, lección X. Ed. Alianza Editorial-Revista de Occidente, *Obras completas*, t. VII, p. 410.

“Pero es el caso que cuando yo veo esa pared es ésta lo presente y patente, pero no mi verla. Yo no veo mi ver cuando estoy viendo. Para darme cuenta de que hay mi ver, tengo que dejar de ver y recordar que hace un instante veía. Yo veo mi ver cuando estoy fuera de él, cuando no me es inmediato, cuando la realidad que él nombraba —estar viendo la pared— ya no es realidad, sino que estoy en otra realidad nueva, a la que llamo “recordar un pasado”: recordar que he visto la pared.”¹⁰

Estrechamente relacionada con esto, se halla la distinción que Ortega establece entre el *pensamiento-en-ejecución* y el *pensamiento-objeto*. El primero es el pensamiento en tanto que se ejecuta, el pensamiento vigente o actuante (por ejemplo, mi acto subjetivo de tocar). En cambio, por el segundo entendemos propiamente el objeto sobre el que recae la ejecución, vigencia o actuación del primero (por ejemplo, esta mesa que ante mí tengo en tanto que tocada por mí). Pues bien, según Ortega, todo acto de pensamiento (por tanto, todo acto subjetivo del yo) no es autotransparente, no recae sobre sí mismo en tanto que acto ejecutante, sino sobre alguna otra realidad extrínseca, no subjetiva, que es su objeto (el pensamiento-objeto). De ahí, por tanto, que en todo acto de pensamiento (en el acto de tocar esta mesa, por ejemplo), tengamos que distinguir necesariamente el pensamiento-en-ejecución (el acto de tocar, en nuestro ejemplo) y la realidad pensada (tocada —la mesa—), que en ese acto de pensamiento es lo que propia y verdaderamente hay. El idealismo, pues, se equivoca cuando sostiene que *sólo hay*, que *sólo existe* el pensamiento ejecutivo (la subjetividad y sus contenidos). Lo que hay o existe es propiamente lo objetivo, la realidad pensada ante la conciencia subjetiva. Ésta, aunque indispensable para que exista la anterior, no existe en sentido estricto; sólo existe si, desde fuera, desde otro pensamiento-en-ejecución, se la hace objetiva, objeto para ese pensamiento ejecutivo. Es lo que Ortega nos dice en los siguientes términos:

“Es preciso, pues, distinguir entre el ser ejecutivo del pensamiento o conciencia, y su ser objetivo. El pensamiento como ejecutividad, como algo ejecutándose y mientras se ejecuta no es objeto para sí, no existe para sí, no lo hay. Por eso, es incongruente llamarlo pensamiento. Para que haya un pensamiento es menester que se haya ejecutado ya y que yo desde fuera de él lo contemple, me lo haga objeto. Entonces yo puedo no adherir a la convicción que el pensamiento fuera para mí, no reconocer su vigencia y decir “era una alucinación” o, más en gene-

¹⁰ *Unas lecciones de metafísica*, lección XIV. In: *Obras completas*, t. XII, p. 124.

ral, lo pensado en él era interior a él y no realidad efectiva. Esto es lo que se llama pensamiento, según oímos antes. Recuerden que decíamos: cuando sólo hay pensamiento no hay efectivamente lo en él pensado. Cuando sólo hay mi ver esa pared, no hay pared. Pensamiento es, pues, una convicción no vigente: porque no se ejecuta ya, sino que desde fuera de ella se la mira. Pensamiento es, pues, un aspecto objetivo que toma la convicción cuando ya no convence. Pero es el caso que ese aspecto lo adopta ahora, es decir, que es mi nueva convicción, la que ahora ejecuta, la que es vigente. Vigente es sólo la convicción actual, actuante, la que aún no existe para mí y, por tanto, no es pensamiento sino absoluta *posición*.¹¹

Así pues, realidad radical y primaria es (en oposición a realismo e idealismo), no un ser sustancial y autosuficiente, sino la coexistencia o interdependencia entre la subjetividad y la objetividad, entre la inmanencia y la trascendencia, entre el pensamiento y lo por él pensado. El ser inmediato, evidente, no es ni la cosa en sí y por sí de los antiguos, ni la intimidad pura y cerrada de los modernos. El ser es dualidad, correlación, indisociable conjunción entre el yo y el mundo; es, en definitiva, lo que Ortega llama *vivir (mi vida)*, la vida de cada cual. Todo es o no es para cada uno en el amplio seno de esa realidad dual, bifronte. Lo primero que es para mí, lo inmediato, lo evidente, es mi vida, y vida es tanto yo, como las cosas con las que me relaciono. Yo (subjetividad) y cosas (mundo) formamos parte por igual de la vida, de mi vida. Aunque entre sí distintos, el yo es inconcebible sin las cosas y éstas sin aquél; mas también la vida es impensable sin alguno de estos dos términos. Como el propio Ortega nos dice:

*“Yo no soy mi vida. Esta, que es la realidad, se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida.”*¹²

Ortega, finalmente, se esfuerza en clarificar su pensamiento distinguiéndolo tanto del realismo como del idealismo, haciendo uso a menudo de sen-

¹¹ *O. c.*, lección XIII. In: *Obras completas*, t. XII, p. 118.

¹² *O. c.*, lección XIV. In: *Obras completas*, t. XII, p. 127.

das metáforas ilustrativas con respecto a cada una de tales doctrinas. Así, entiende que la imagen o metáfora que mejor ejemplifica la posición realista ante el fenómeno del conocimiento es la del *sello impreso en la tabla cerina*, imagen frecuentemente usada en la Antigüedad y en el Medievo y que procede de Platón y Aristóteles¹³. Según tal metáfora, del mismo modo que el sello de bronce deja su marca o huella en la tabla de cera, el conocimiento se explicaría por la impresión o impronta que los objetos exteriores e independientes dejasen en la conciencia del cognoscente. A su vez, los modernos, desde Descartes, que reducen las cosas exteriores a puros estados de conciencia, interpretarían, según Ortega, el hecho del conocimiento conforme a la metáfora del *continente y su contenido*. Convertidas las cosas en meras ideas, el sujeto, la conciencia, no conoce sino éstas, esto es, sus propios contenidos o estados interiores. En cambio, para Ortega, que afirma la vida como realidad radical, la metáfora que más se ajusta al fenómeno real del conocimiento, es la que apunta a determinadas parejas de divinidades de la antigüedad griega y romana, los *Dioscuros* o *dii consentes* (los dioses unánimes), que nacían, vivían y morían juntas. Puesto que ser y conocer es coexistir yo con el mundo, compartir yo con las cosas mi vivir (y el vivir de las cosas), la imagen que mejor describe tales hechos es la de dos entidades, dos divinidades asociadas, que comparten solidariamente una vida común, unánime. Conocer es, según esto, trascenderse en la inmanencia: trascenderse el yo a sí mismo (una de las divinidades) y acceder cognoscitivamente al mundo (la otra divinidad); pero, al mismo tiempo, es también insertarse, incluirse inseparablemente ambos extremos (yo y mundo) en el amplio y unitario horizonte del vivir, de la vida propia, la de cada cual.

Sólo ya unas breves líneas a modo de epílogo. Ciertamente, la reflexión orteguiana en torno a la doble dimensión (existencial y esencial) del problema filosófico del conocimiento; en torno, por un lado, a *si existe*, si se da de hecho (o incluso es posible) el conocimiento humano, y, por otro, a *qué sea* o cómo se defina tal conocimiento (cuestiones que los escolásticos designarían, respectivamente, mediante las expresiones *an sit* y *quod sit*), constituye en sí una aportación valiosa y sumamente sugerente al conjunto de ensayos de superación de las antítesis dogmatismo/escepticismo y realismo/idealismo¹⁴.

¹³ Cf. PLATÓN, *Teeteto*, 191 c y ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 12, 424 a, 15-20.

¹⁴ Son sumamente interesantes los análisis que Antonio Rodríguez Huéscar lleva a cabo,

Con respecto a la primera, el perspectivismo de Ortega revela inequívocamente el optimismo gnoseológico que profesa el autor. El conocimiento de la realidad es posible, y en ese conocimiento, cada individuo, cada pueblo, cada época histórica se erigen en órganos cognoscitivos insustituibles: cada individuo, cada pueblo, cada época histórica aportan al conocimiento todo de la realidad una peculiar perspectiva, perspectiva que de faltar, acarrearía irremisiblemente una mengua irreparable en la índole y calidad de ese conocimiento. Nadie, por tanto, *está de más* ante la realidad que se pretende conocer, *nadie sobra*; la cooperación de todos (individuos, razas, épocas) ha de dar por resultado el conocimiento absoluto y universal, el único universal y absoluto conocimiento de que en rigor cabe hablar.

No obstante, encontramos mayor depuración y profundidad filosóficas en la solución aportada por Ortega a la dialéctica realismo/idealismo. Su crítica al idealismo nos parece atractiva, certera y convincente. El análisis de la "doble trayectoria" del idealismo cartesiano, que se toma como modelo, pone bien a las claras el error básico entrañado en la suposición idealista del *sujeto sin objeto*. Mediante los conceptos de "pensamiento-objeto" y "pensamiento-en-ejecución", Ortega destruye definitivamente la quimera idealista del sujeto señero y hermético, del sujeto-Dios que no necesita del objeto para ser lo que es ni para conocerse como tal. El sujeto, como el objeto, es deficiente y precario y necesita de éste, como éste necesita de aquél. Ortega llama a esta conjunción de entidades subalternas *vidua*, que *deviene así para el hombre en la genuina y más radical entidad metafísica, en el verdadero origen y sustancia del mundo, en el auténtico arjé de lo real*.

Así, pues, creemos, no puede hablarse ya con rigor de existencia y esencia del conocimiento sin contar con Ortega, sin tener bien presente sus peculiares aportaciones a sendos problemas gnoseológicos. El estudio y replanteamiento de los mismos habrá, pues, de incluir necesariamente un capítulo destacado, destinado a elucidar los aspectos más sustantivos de perspectivismo y vitalismo.

respectivamente, del perspectivismo de Ortega y de su crítica al idealismo en *Verdad y perspectiva: El problema de la verdad en Ortega*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966 y *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Ed. Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982.