

ORTEGA Y GASSET, J:

El tema de nuestro tiempo. Obras Completas,

Vol. III, cap. X. Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 197-203.

“La doctrina del punto de vista”

Contraoponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de la 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 sólo 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 [=los valores de 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 en 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.

Ortega comienza haciendo explícito su rechazo del relativismo. Si defiende el papel de la vida y lo diferencia del de la cultura, no es para rechazar esta última, es decir, no es para rechazar ni el conocimiento objetivo, ni la verdad, ni los valores morales, (todos ellos pertenecientes a la cultura) sino tan sólo para negar su exclusivismo. En esta obra Ortega parte de su **teoría perspectivista** (que es precisamente el tema de este texto, pero que fue establecida en su anterior etapa), y afirma por tanto que todas las verdades son parciales: en consecuencia, el **culturalismo** (o sea, la postura que considera que la cultura genera verdades objetivas independientes del sujeto) no es falso, pero sí es parcial. Lo falso sería afirmar tan solo el culturalismo y rechazar cualquier otro punto de vista (como dice en el texto, el exclusivismo de la cultura). Con una actitud mediadora que se encuentra presente en toda la obra de Ortega, este pretende combinar los dos puntos de vista (el vitalista y el culturalista) en pie de igualdad, produciendo así "una síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen". Como puede verse en esta frase, Ortega emplea el mismo concepto de "síntesis" que Hegel: la síntesis supera tanto a la tesis (en este caso el culturalismo) como a la antítesis (en este caso el vitalismo, que surge como reacción al racionalismo culturalista) reuniendo los aspectos positivos de ambos y evitando sus inconvenientes, por lo que ambas doctrinas dejan de ser defendibles ("desaparecen") ya que son menos explicativas que la nueva teoría que sintetiza ambas. Ortega era muy crítico con el idealismo metafísico de Hegel (recuérdese que el vitalismo es también una reacción al idealismo absoluto hegeliano, que identificaba la realidad con la Razón), pero le reconocía a Hegel el mérito de haber descubierto la dimensión histórica de toda realidad y la necesidad de expresar el conocimiento como sistema (ambos descubrimientos directamente vinculados a la estructura dialéctica). En este párrafo, Ortega califica a lo biológico (o sea, lo vital) de inmanente, y a lo cultural de trascendente. Con estos calificativos Ortega se refiere a que lo vital, lo biológico, se encuentra exclusivamente dentro de cada individuo, constituyéndolo corporalmente, mientras que lo cultural se encuentra en la relación del individuo con el exterior, especialmente con otros seres humanos, y por ello es trascendente, en el sentido de externo al individuo. Pero con ello

Ortega no quiere implicar que la cultura pertenezca a un mundo inteligible separado de lo particular y de las mentes de los individuos (algo que sería incompatible con su rechazo de la metafísica idealista). En este caso "trascendente" es equivalente a "transubjetivo" (como se explicita en el próximo párrafo), es decir, se trata de algo exterior al individuo concreto porque es algo que surge a través de la interacción entre varios individuos, varios sujetos (o sea, es transubjetivo), pero no es algo separado de los individuos particulares. Aunque Ortega pretende poner en pie de igualdad ambos puntos de vista, destaca que uno de ellos, el culturalismo, ha sido durante mucho tiempo el único punto de vista admitido en la cultura occidental: en efecto, desde Platón y Aristóteles prácticamente todas las corrientes filosóficas han buscado principios incondicionados que permitieran establecer verdades completamente definitivas, e independientes del contexto histórico y de las particularidades de los sujetos que conocen dichas verdades. Esto ha sido así hasta el siglo XIX, momento en que el giro histórico producido por el idealismo hegeliano y la posterior reacción antirracionalista ante ese idealismo (protagonizada ante todo por el existencialismo de Kierkegaard y el vitalismo de Schopenhauer) cambiaron el panorama filosófico occidental, generando la postura inversa al culturalismo racionalista.

A continuación Ortega precisa las dos doctrinas que defienden respectivamente la cultura al margen de la vida (es decir, el conocimiento objetivo separable de las condiciones particulares del sujeto concreto) y la vida al margen de la cultura (es decir, que niega la validez del conocimiento objetivo y afirma que todo es meramente subjetivo y particular): el racionalismo y el relativismo. Podría considerarse a Platón y Nietzsche como los máximos representantes de las posturas racionalista y relativista, respectivamente. Pero el primer ejemplo, el de Platón, quedaría en realidad fuera del foco de la discusión en la que se está centrando Ortega, puesto que él pretende referirse en este párrafo a la "tradicción moderna", es decir, a la iniciada con el idealismo epistemológico de Descartes. De hecho, al comienzo de esta obra Ortega define el "tema de nuestro tiempo" precisamente como la necesidad que tiene la cultura contemporánea de superar el modelo racionalista e idealista de la subjetividad (es decir, la concepción del sujeto típica del idealismo epistemológico de la edad moderna). Por tanto, los racionalistas modernos serían todos aquellos que, desde el idealismo epistemológico, han defendido la existencia de un conocimiento objetivo, seguro y necesario, fundamentado en un sujeto trascendental, o sea, común a todos los seres humanos (como las ideas innatas de Descartes, el innatismo virtual de Leibniz, el apriorismo de Kant, o el Absoluto autodesplegado dialécticamente de Hegel). Frente a ellos, los relativistas serían quienes han negado que exista un punto de vista universal o común a todos los seres humanos, y que en consecuencia todo conocimiento es relativo (y aquí se incluirían Hume, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, y Bergson). Según Ortega, ya no es posible mantener ninguna de estas soluciones de manera aislada: la necesidad de combinarlas y superarlas es, como hemos dicho, la sensibilidad propia de la época en que Ortega escribe (o sea, el tema de nuestro tiempo).

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

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: sólo 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 mañana -por tanto, ultravital y extrahistórico. Vida es peculiaridad, cambio, 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.

En este párrafo, Ortega comienza reduciendo la discusión a una parcela de la cultura, el conocimiento objetivo, que define en los términos tradicionales, como "verdad" (y a esta en términos completamente ahistóricos, como algo invariable e independiente del contexto y las circunstancias, es decir, como algo "no relativo"). Esta verdad es trascendente, en el sentido de transubjetiva ya explicado en el apartado anterior: si algo es verdadero, es verdadero para todos los sujetos en todas las épocas: si algo fuese verdad para unos individuos pero no para otros, no diríamos que es "verdad", sino una opinión; si algo era verdad hace 10 siglos pero no es verdad hoy, diremos que no ha sido verdad nunca, pero que ahora lo sabemos. La "verdad" concebida de esta forma trasciende a los individuos y los contextos históricos, y va por tanto más allá de lo particular. Ortega se pregunta, ¿cómo es posible que una verdad de este tipo, que está más allá de lo particular, se encuentre presente dentro del individuo? (Ortega emplea el término "insaculación", que en realidad se refiere a la acción de introducir papeletas en un saco para realizar un sorteo). Según Ortega, cada una de las doctrinas citadas da una respuesta (ambas erróneas): el racionalismo considera que si dicha verdad se representa dentro de la mente del sujeto, este tiene que ser capaz de representársela sin alterarla de ningún modo. Y esto implica unas características determinadas para la mente que se representa esa verdad, concretamente la de no poner ninguna de sus características particulares como individuo en ella. Una Verdad universal necesitaría así una Razón universal, independiente de toda particularidad, y por tanto ajena a la vida, puesto que esta es por definición histórica (la vida es un proceso de cambio situado en un contexto concreto). En consecuencia, el racionalismo supone el rechazo del giro histórico, que como hemos visto Ortega considera el gran descubrimiento de la filosofía contemporánea.

La otra opción, la del relativismo, es negar la existencia de tales verdades universales. Los relativistas parten del hecho de que toda mente, toda conciencia, es particular y por tanto tiene particularidades (es, como dice Ortega, un "recinto peculiarmente modelado", es decir, conformado a partir de sus circunstancias históricas). La conclusión del relativismo es que si toda conciencia es particular, tiene que deformar necesariamente toda verdad que entre en ella, contaminándola con sus peculiaridades. Lo que cada individuo toma por la verdad universal no es sino su propia deformación de esta. Llevada al extremo, esta postura negaría incluso la existencia de una realidad objetiva que conocer (una realidad trascendente, distinta de lo que la realidad le parece al individuo). Esta postura estaría ejemplificada por Nietzsche, que precisamente niega la diferencia entre apariencia y realidad porque considera que no hay una realidad independiente de la apariencia (y al contrario que Kant, que precisamente mantiene el concepto de "noumeno" porque considera que debe haber una realidad distinta de la que aparece al sujeto, aunque nos sea desconocida).

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 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 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 fueran, ignoradas, no percibidas.

Según Ortega, la ciencia de su momento ha demostrado la falsedad de los supuestos tanto del racionalismo como del relativismo. Ortega no precisa a qué resultados se refiere, pero por las

disciplinas que cita y por los ejemplos que pondrá en los siguientes párrafos, podemos hipotetizar a qué pretende referirse. En el momento en que Ortega escribe, la psicología experimental llevaba casi 50 años investigando la relación entre los estímulos físicos y las sensaciones del sujeto, encontrando los umbrales que rigen dicha sensación (el umbral absoluto, que determina la cantidad mínima de estimulación necesaria para que se produzca la sensación, y los umbrales diferenciales, el incremento mínimo de estimulación que es preciso para que el sujeto aprecie un cambio en la sensación), lo cual guarda relación directa con el ejemplo de la visión y la audición que pondrá Ortega en el párrafo siguiente.

Esos resultados excluyen, según Ortega, los dos supuestos básicos ya mencionados: la existencia de un sujeto trascendental defendida por el racionalismo (el "yo puro" que implica la res cogitans de Descartes, la Razón de Kant, pero también el "yo trascendental" de la fenomenología de Husserl, que Ortega parece rechazar en este texto) y la inevitabilidad de que las particularidades del sujeto produzcan una alteración en lo conocido, defendida por el relativismo. Ortega considera que es posible una solución de síntesis (de nuevo su típica postura mediadora, heredada de Kant): el sujeto particular determina el conocimiento, como considera el relativismo, pero no deformando, sino seleccionando, con lo cual lo que el sujeto conoce es parcial, pero no falso, ya que aquello que conoce es una parte de la realidad, realidad que depende del objeto conocido, como dice el racionalismo. Ortega está por tanto considerando el acto de conocimiento como una relación entre el sujeto y el Cosmos (la "realidad cósmica", es decir, independiente del sujeto) por la cual se constituye un "Mundo", que es la experiencia que el sujeto tiene del Cosmos y que al mismo tiempo constituye al propio sujeto (el "yo y mis circunstancias"). Ese "Mundo" no abarca la totalidad del Cosmos, sino tan sólo la parte de este que aparece al sujeto desde su perspectiva, pero esa parte es plenamente real.

Un ejemplo elemental y puramente fisiológico se encuentra en la visión y en 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 queden 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. Así mismo, para 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 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.

Ortega justifica su afirmación de que el sujeto selecciona, pero no deforma, la realidad, recurriendo a los umbrales absolutos de la vista y el oído, que son sensibles a unas determinadas longitudes e intensidades de onda, pero no pueden captar las demás, aunque sí somos capaces de crear instrumentos capaces de captarlas (como los receptores de radio, los de infrarrojos, los rayos X, etc.). Desde este ejemplo, Ortega generaliza al conjunto del conocimiento: la "estructura vital" (que incluye nuestra biología, como en el ejemplo utilizado, pero que abarca también nuestra cultura y nuestra historia, como se verá más adelante) influye en nuestro conocimiento de la realidad, pero por selección, no por deformación, con lo cual nuestro conocimiento puede ser considerado

objetivo. En realidad, con el ejemplo utilizado, Ortega está pasando por alto la cuestión clave de esta discusión: el idealismo epistemológico había situado al sujeto en el centro de la reflexión filosófica precisamente a causa de las cualidades secundarias (como los colores y los sonidos, que son el ejemplo que utiliza Ortega) porque dichas cualidades podía entenderse que no existían en la realidad, sino tan solo en la mente del sujeto como reacción a un estímulo real. Este planteamiento moderno puede conducir al relativismo (como ocurrió en el caso de Hume) porque nos lleva a pensar que lo que conocemos no es la realidad, sino algo que ocurre dentro del sujeto. El problema no es si el sujeto percibe todas las ondas electromagnéticas o solo una parte, sino si la sensación "rojo" que produce en el sujeto una determinada longitud de esas ondas puede considerarse equivalente a la realidad, o una deformación de ella.

Según Ortega, por tanto, las "verdades" (es decir, el conocimiento expresado por medio de conceptos y enunciados, o sea, el conocimiento inteligible, y no solo la percepción sensible) sigue este mismo modelo. En el caso del conocimiento inteligible, no es tanto la estructura biológica sino más bien la herencia cultural la que determina qué puede ser conocido y qué no. Ortega considera que, como en el caso de la visión y la audición, unas épocas difieren de otras no por su interpretación de la realidad, sino por la porción de realidad a la que tienen acceso, lo que les permite concebir unos fenómenos, y ni siquiera percatarse de otros. Como puede apreciarse, Ortega considera que esos puntos de vista se corresponden no tanto con individuos aislados, sino con "pueblos" y "épocas". Se trata de una concepción semejante a la noción hegeliana de "volkgeist": cada sociedad tiene una cultura propia y un "mundo" colectivo, y por tanto tiene su propia "verdad" de la que no puede salir. Ortega concibe por tanto un desarrollo histórico en el que cada cultura representa una aportación insustituible, y ninguna puede agotar toda la verdad. Como puede verse, es una concepción historicista muy parecida al desarrollo del Absoluto planteado por Hegel, con la importante diferencia de que Ortega no está implicando que se trate del autodesarrollo de un Absoluto preexistente, es decir, que Ortega no vincula dicho desarrollo histórico a una metafísica idealista como la hegeliana, sino a las categorías vitales (que no aparecen en este texto, pero que serán el desarrollo de esta problemática) por las cuales el ser humano no tiene esencia, sino historia (en este punto Ortega adopta una postura semejante al existencialismo), y desarrolla esa historicidad a través de las diferentes "sensibilidades vitales" de las sucesivas generaciones (equivalentes al "alma típica" que menciona en el texto). En este sentido, de nuevo Ortega se acerca a Hegel (y a Comte) al considerar que es la forma de conocimiento (y no un elemento material como la economía, que era el modelo de historia defendido por Marx) la que provoca el cambio histórico.

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 unas detrás 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 el 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 sólo 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 cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento 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 ficticio 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 sólo proporciona abstracciones.

Ortega realiza aquí una analogía entre la percepción visual y el conocimiento inteligible (como hizo

Platón en la analogía del Sol, pero con un sentido e intención muy diferentes). La visión implica siempre un punto de vista (una perspectiva) ya que no es posible ver algo desde ningún punto de vista, o desde más de uno en un mismo momento. Cada perspectiva implica una organización figura-fondo que destaca unos determinados aspectos de la realidad, y esconde otros (que caen detrás del objeto visto). Es el mismo caso al que Ortega se refería antes, al decir que cada pueblo está sintonizado (como lo están los órganos de los sentidos) a un determinado tipo de verdades, y eso le impide conocer otras (como el ojo reacciona a unas ondas, e ignora otras). Resulta evidente que, en el caso de la vista, nadie se plantea que la imagen del paisaje que está viendo sea falsa porque no coincida exactamente con la imagen que está viendo otra persona situada en otro punto del mismo paisaje. Sin embargo, en el campo del conocimiento inteligible sí se ha planteado esa posibilidad (la de que una perspectiva sea la correcta, y todas las demás sean erróneas). Calificar una visión del paisaje (o ambas) de falsas implicaría suponer la existencia de una imagen verdadera, algo que es evidentemente absurdo en el caso del paisaje, puesto que no hay un paisaje real distinto del paisaje que estoy viendo (simplemente estoy viendo una parte del paisaje, y no todas las infinitas imágenes del mismo paisaje que puedo obtener si cambio de punto de vista). Al aplicar esto a la realidad en su conjunto, Ortega está llegando a una conclusión muy parecida a la de Nietzsche: no tiene sentido hablar de una "auténtica realidad" (el "paisaje arquetipo"; un "arquetipo" es un modelo original, es decir, una idea platónica; nótese como el término "arjé" forma parte del término "arquetipo") diferente a la "apariencia", y por ello no podemos interpretar la "apariencia" como "falsedad", sino como aquello que "aparece" ante el sujeto. Para Nietzsche, esto suponía que no era posible ningún conocimiento objetivo. Ortega interpreta esta apariencia de un modo muy diferente, y la considera un aspecto entre otros de la realidad, y por tanto, objetivo. Tanto Nietzsche como Ortega consideran "reales" las apariencias, pero las emplean para fundamentar epistemologías en buena parte opuestas. Ortega añade que la perspectiva es un componente de la realidad, aunque en sentido estricto tenemos que decir que la perspectiva no forma parte del "Cosmos", sino del "Mundo", o como dice en el texto, de cómo la "realidad cósmica" puede ser vista: el Cosmos no implica una perspectiva, pero el "Mundo" (esto es, el Cosmos visto por un sujeto) si la implica. De hecho, Ortega considera absurda la idea de algo que no cambie al modificar el punto de vista: como en el caso de Nietzsche, Ortega considera que la inmutabilidad de algo no es signo de una existencia superior, no es una característica del ser, sino al contrario, del no-ser, de su falsedad. Si algo no cambia de una perspectiva a otra, de una época a otra, eso quiere decir que no se trata de algo real, sino de una invención humana (como ocurría con los conceptos supremos en Nietzsche). Utilizando la analogía de la vista, podemos decir que una fotografía no es real porque no cambia al movernos nosotros (no podemos, por ejemplo, rodearla y verla desde atrás). Ortega redonda en esta idea rechazando la vieja pretensión racionalista de encontrar un punto de vista absoluto, esto es, que no dependa de ninguna otra cosa, y que de este modo elimine por completo el relativismo, pretensión que ya se encontraba en la búsqueda de un principio incondicionado por parte de Platón, y que en la época moderna reeditaría Descartes en su búsqueda de un principio indudable sobre el que construir su filosofía. Ortega pone como ejemplo la "species aeternitatis" de Spinoza. Baruch Spinoza (1632-1677) fue un filósofo racionalista que, partiendo de la obra de Descartes, desarrolló una metafísica monista y panteísta radicalmente diferente de la del filósofo francés. Sin embargo, Spinoza compartía con Descartes la aspiración a un conocimiento organizado de una manera meramente deductiva a partir de unos cuantos axiomas, y como aquel tomaba la geometría como modelo del conocimiento perfecto. Su obra principal, "*Ética demostrada geoméricamente*", tiene un título bien explícito en este sentido (nótese que Spinoza está aplicando el método geométrico a la ética, precisamente aquello que quedaba fuera de la duda cartesiana). Spinoza diferenciaba tres tipos de conocimiento: el conocimiento de primer género es el de inferior categoría, y consiste básicamente en la percepción por la que accedemos a las cosas individuales y a los conceptos directamente derivados de dicha percepción. Spinoza califica este conocimiento de "experiencia vaga". Este conocimiento no es suficiente ni adecuado, puesto que no se representa las relaciones causales entre las cosas. Cuando las ideas (en el sentido de contenidos mentales) del conocimiento de primer género se ordenan siguiendo relaciones necesarias empleando para ello las

"nociones comunes" (que son ideas innatas, y constituyen los axiomas del sistema de Spinoza) se obtienen ideas adecuadas, claras y distintas, que conforman el conocimiento de segundo orden, que es propiamente el conocimiento científico. Este conocimiento es superado por el conocimiento intuitivo, o conocimiento de tercer orden, que consiste en el conocimiento de la relación de cada idea adecuada con el conjunto del orden necesario de las cosas. Se trataría por tanto del conocimiento de toda la realidad (y en este sentido es un precedente del Sistema de Hegel), y Spinoza lo denomina "amor intelectual a Dios" (aunque con el término "Dios" no se refiere a una entidad personal y trascendente al mundo, sino a la Naturaleza, al conjunto de la realidad). Este "amor intelectual a Dios" es el que Spinoza describe como contemplar el mundo "Sub specie aeternitatis" (bajo la forma de la eternidad, es decir, desde el punto de vista de la eternidad). Sin embargo, Spinoza considera que esta forma de conocimiento no es algo efectivo, sino tan sólo un ideal al que se tiende. Ortega es, por tanto, un poco injusto con Spinoza ya que, a pesar de ser Spinoza un racionalista que cree en la posibilidad de demostrar el conocimiento de una manera totalmente independiente de los sujetos particulares (en el conocimiento de segundo orden), su "sub specie aeternitatis" se parece en realidad mucho al papel que Ortega le da a Dios como símbolo de un ideal de síntesis total del conocimiento, como veremos en un párrafo posterior.

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

La individualidad de cada sujeto 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.

Según Ortega, esta nueva forma de entender las "verdades" (como dependientes de una perspectiva, parciales, y por tanto complementarias) que sintetiza y supera las alternativas excluyentes del objetivismo racionalista y del subjetivismo relativista, constituye una nueva forma de hacer filosofía e incluso una nueva manera de relacionarse con la realidad. Alcanzar esa síntesis constituye, según Ortega, el "tema de nuestro tiempo", la tarea que tiene que realizar la generación a la que él pertenece. En este párrafo, Ortega redonda en la idea de que la inmutabilidad de algo sería un signo no de su realidad, sino más bien de su irrealidad. Si dos personas pertenecientes a dos periodos históricos y culturas muy distintas conociesen exactamente lo mismo, siendo que conocen desde perspectivas distintas, deberíamos llegar a la conclusión de que lo que conocen es fruto de la imaginación, esto es, que se trata de una construcción humana (tal y como afirmaba Nietzsche acerca de los conceptos, especialmente los más generales) y no de una realidad externa.

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 un dimensión vital. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnimoda 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, tienen 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 o exóticos. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.

En este párrafo puede apreciarse con claridad el aspecto historicista de la filosofía de Ortega (y la influencia de Hegel sobre dicho historicismo). Ortega afirma que la "verdad" es inmutable y ajena a la historia: si algo es "verdad" en sentido pleno, será verdadero siempre, no verdadero hoy y falso mañana. Pero para que esa verdad sea conocida, para que sea consciente, es necesaria una conciencia, una vida, que será siempre particular, concreta y situada. Tenemos aquí una concepción muy semejante al desarrollo del Absoluto hegeliano: se recordará que dicho Absoluto existía de forma no consciente en la primera parte del sistema, la Lógica. En ese momento, el Absoluto representa la verdad inmutable, pero nadie es consciente de esa verdad. A través del desarrollo dialéctico (por tanto, del cambio, la contradicción, y la historia) aparece el Espíritu, es decir, la mente humana, en la cual la verdad del universo (que es "omnímoda", esto es, que lo abarca todo, y por tanto se identifica con el conjunto de la realidad y con el sistema en tanto que conocimiento) se hace por primera vez consciente. Ortega no comparte con Hegel su idealismo metafísico, ya que para Ortega la Razón no es primera ontológicamente, y afirma que la razón procede de la vida, y no a la inversa (en este sentido, toma una postura mucho más semejante a la de Schopenhauer). Sin embargo, la concepción que Ortega tiene del desarrollo histórico guarda bastante semejanza con la doctrina de Hegel: ese desarrollo histórico es un despliegue de la conciencia que atraviesa los pueblos y las épocas (de nuevo el *volkgeist*) y en el que cada cual cumple con un papel insustituible, aporta una perspectiva única y una versión de la verdad que nadie más puede producir, las cuales se funden, como veremos en el último párrafo, en una síntesis ideal (aunque por ello inalcanzable). La visión orteguiana de la historia puede entenderse como una desmitificación del planteamiento hegeliano, que adopta la visión que esta tiene del desarrollo histórico, pero no justifica este sobre una realidad inteligible y absoluta independiente de los seres humanos, sino de manera mucho más terrenal como cambios generacionales provocados por las diferentes circunstancias de los individuos y las sociedades.

Por tanto, el error no consiste en admitir las verdades parciales que podemos conocer desde una determinada perspectiva, sino en aspirar a un punto de vista no situado en una posición particular, un punto de vista "utópico", en sentido literal "sin lugar". Es el término que Tomás Moro (1478-1535) eligió como título para su obra política, "Utopía", en la que hablaba de una isla del mismo nombre en la que había un gobierno perfecto. La "utopía" por tanto designa algo que no existe en ninguna parte, y a partir de la obra de Moro se emplea para denominar a los proyectos políticos que pretenden conseguir una sociedad y un gobiernos perfectos que se supone solucionarán todos los problemas de la humanidad. Aunque en este texto Ortega está empleando el término en su sentido etimológico ("lugar ninguno"), no hay que descartar las implicaciones políticas que tiene el uso del término. En efecto, Ortega era un liberal reformista que desconfiaba de los movimientos de masas de su época, que pretendían llevar a cabo una revolución radical que supuestamente daría lugar a una sociedad justa y perfecta (básicamente, esos movimientos eran el fascismo y el comunismo). Esos movimientos pueden calificarse propiamente de utópicos, puesto que pretenden alcanzar una sociedad perfecta futura, que no existe todavía. Al considerar que el principal error del racionalismo

es el utopismo, que es compartido por esos movimientos de masas, Ortega está implicando que el error de esos movimientos políticos radicales radica en la creencia de que el propio punto de vista constituye la verdad absoluta, y en el desprecio de todas las demás perspectivas. La teoría epistemológica de Ortega tiene, por tanto, una aplicación política: el perspectivismo implica que ningún sistema político puede ser válido para todas las culturas y las épocas (no hay sistema político perfecto, y aquí Ortega difiere radicalmente de Platón, a pesar de que como aquel propugna un sistema en el que predominen los más inteligentes), y en consecuencia aboga siempre por la reforma dentro de un sistema democrático, y no por la revolución, que siempre está basada en una única perspectiva que se confunde con la verdad misma.

Ortega acusa a la filosofía de haber adoptado siempre el punto de vista utópico, esto es, de haber aspirado a principios incondicionados y a verdades inmutables, olvidándose por completo de la situación histórica. Cada autor pretendía crear un sistema válido para toda la humanidad, y cada autor fracasaba porque sus seguidores modificaban su sistema (los discípulos de Platón se transformaron en escépticos, los de Aristóteles abandonaron pronto su metafísica, Locke se basó en Descartes para contradecirlo, Hegel utilizó la filosofía kantiana para crear un sistema metafísico idealista, y a su vez su obra fue empleada por Marx para eliminar el idealismo y sustituirlo por un sistema completamente materialista, por poner solo algunos ejemplos). Ortega concluye por tanto que todo sistema filosófico está situado en una determinada perspectiva, y que en consecuencia ninguno de ellos puede ser definitivo, sino que tendrá que relacionarse con nuevos sistemas filosóficos que surgirán con posterioridad. La filosofía es así un diálogo sin fin al que constantemente se añaden nuevos contertulios y en el que nadie puede tener la última palabra. Esta forma de entender la filosofía es muy semejante a la desarrollada por Hegel. Según Hegel, la filosofía era la máxima expresión de la conciencia de una época, y como tal surgía al final de esta, es decir, las doctrinas filosóficas que hacían explícita la visión del mundo que tiene una determinada cultura aparecen cuando esta ha llegado a su plena madurez, y por tanto está pronta a desaparecer. Según Hegel los Estados no pueden sintetizarse en un Estado universal, porque siempre aparecerá una nueva sociedad, con su propio modelo de Estado, que sustituirá a las sociedades y pueblos decadentes, en un proceso sin fin, y por la misma razón tampoco puede existir una filosofía definitiva, ya que esta no es sino la máxima expresión de una sociedad en el campo del Espíritu Absoluto (esto es, en la cultura). Sin embargo, Hegel pretendió que su propio sistema era la culminación de toda la filosofía anterior. Por supuesto, fue rápidamente superada por nuevos planteamientos, muchos de ellos precisamente basados en la concepción historicista desarrollada por Hegel. En el texto de Ortega parece esconderse una cierta burla al hegelianismo, que admitió la historicidad de la filosofía, pero que a su vez también realizó su "gesto definitivo" (de hecho, pocos filósofos a lo largo de la historia se han creído tan definitivos como se creyó Hegel).

La última frase del párrafo apunta la doctrina orteguiana del desarrollo de la razón, que constituye el objetivo principal de su etapa "raciovitalista" (y que es, de nuevo, el "tema de nuestro tiempo"). Según Ortega, la razón no es algo dado para el ser humano, sino algo que este va construyendo de manera paulatina, histórica: lo dado para el ser humano, lo originario, es la vida, así que la razón debe basarse en la vida, y no al contrario. La razón surge porque el ser humano se encuentra con problemas que no puede resolver por medio de sus instintos o creencias. Cuando estas creencias dejan de funcionar, son puestas en duda y surge así el pensamiento crítico, es decir, la Razón, que se compone de "ideas", o sea, de pensamientos conscientemente construidos y que pueden ser discutidos racionalmente. El primer paso en esta construcción fue la "razón pura", que surgió con la filosofía griega. La "razón pura" es la que intenta captar lo universal, y es por tanto el modelo de razón típico de la postura racionalista. En época contemporánea surgió otra forma de razón, la razón histórica, descubierta por Hegel y desarrollada por Dilthey, que es la adecuada para comprender los fenómenos asociados al ser humano (la cultura, la sociedad, etc.), ya que este, a diferencia de la naturaleza, no tiene esencia fija, sino historia. Ortega plantea que esta razón tiene que ser ampliada para alcanzar la "razón vital", que no es sino la capacidad de adaptación del ser humano a la realidad. De este modo, la razón histórica sería una parte de la razón vital, y la razón pura una parte

de la razón histórica. El proyecto filosófico de Ortega es precisamente la construcción de dicha razón vital, lo cual supone situar la "vida" como realidad radical de la que proceden todas las demás, y sustituir las viejas categorías fijistas de la razón pura por unas nuevas categorías vitales.

Cuando hoy miramos las filosofías del pasado, incluyendo las del último siglo, notamos en ellas 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 éstos "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 las ideas, valoraciones, sentimientos que le son privados—, pero cree que lo pinta según él es. Por lo mismo, olvida introducir en su obra su personalidad; nos ofrece aquélla 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 el 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 éste 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 incommovibles nos dan la impresión de un orbe concluso, 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 sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error; evitando que lo que es blando y dilatado horizonte se anquilese en mundo.

Ortega utiliza ahora una analogía con la historia de la pintura para calificar a las filosofías del pasado de "primitivistas". Los pintores del quattrocento (esto es, los pintores de los inicios del Renacimiento) creían haber descubierto la forma de representar fielmente la realidad a través de la técnica pictórica de la perspectiva. Ellos consideraban que sus pinturas eran "realistas", mientras que las pinturas anteriores, (es decir, las medievales), que carecían de dicha perspectiva, no eran capaces de representar la realidad tal cual era. Sin embargo, cuando vemos actualmente las pinturas del quattrocento, no nos resultan realistas. Las vemos más bien como una expresión artística propia de su época, y las consideramos primitivas porque, desde nuestra perspectiva histórica, podemos entenderlas como un paso en el camino que conduce a otras formas de arte más realistas. Ortega afirma que sentimos placer al contemplar esas pinturas precisamente porque para nosotros representan una simplificación ingenua de la realidad, un mundo cerrado que nosotros sabemos que ha sido superado. En este punto, Ortega está asumiendo la perspectiva dialéctica de Hegel: nosotros somos la síntesis de los puntos de vista anteriores a nosotros. Esos puntos de vista son, desde

nuestra posición, simples y predecibles, controlables, puesto que para nosotros están superados, están resueltos. Sin embargo, el mundo que vemos desde nuestra propia perspectiva es un problema por resolver, una tarea histórica que debemos construir, algo difícil. Por ello, Ortega considera que el placer que sentimos al encontrarnos con estos primitivos implica sentirnos superiores a ellos: nos gustan porque son fáciles, y son fáciles porque ya han sido superados.

Ortega plantea que la misma situación se produce cuando analizamos las filosofías del pasado. Ninguna de ellas es ya válida en nuestro tiempo, porque todas han sido superadas dialécticamente. Lo que los pensadores antiguos creían que era la verdad, nosotros sabemos ahora que es, a lo sumo, una parte de ella, y que se encuentra determinada históricamente por sus circunstancias. De este hecho pretende Ortega extraer una lección: si todos los pensadores anteriores a nosotros confundieron su propia perspectiva con la verdad absoluta, debemos concluir que a nosotros nos está ocurriendo lo mismo. Si queremos evitar caer en el mismo error (es decir, tomar nuestra verdad parcial por toda la verdad, el error del racionalismo), debemos tomar conciencia de que nuestras verdades son solo parciales. De una manera que recuerda poderosamente a la relación entre metáfora y concepto en Nietzsche, Ortega nos dice que debemos evitar que lo que es continuamente cambiante (la transformación incesante de perspectivas) se fije en un "Mundo". Es decir, no debemos confundir nuestro "mundo" con una realidad definitiva.

Ahora bien; la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; 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 individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. 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 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! Sólo 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, al 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 al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

Por eso conviene no defraudar la sublime necesidad que de 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.

Regresa Ortega al punto clave del perspectivismo: esos "mundos" dependientes de la perspectiva del individuo no son falsos, solo son parciales, y por tanto su subjetividad, su particularidad, no es

contradictoria con su objetividad. A continuación, Ortega se plantea si podría existir una verdad absoluta, integral (o sea, toda la verdad), y responde que esta sería la suma de todas las perspectivas posibles, la síntesis de todos los puntos de vista. Aunque no lo especifica en el texto, esta síntesis solo puede ser un ideal al que se tiende, ya que la historia no se detiene nunca, y por tanto siempre habrá perspectivas futuras que no podemos tener en cuenta a la hora de realizar nuestra síntesis (eso es precisamente lo que Ortega le achacaba, en un párrafo anterior, a los "gestos definitivos" de la filosofía). Ortega utiliza como "símbolo" de esa síntesis el concepto de "Dios". Hay que tener en cuenta que Ortega era agnóstico, y que por tanto lo que afirma en este párrafo no es en absoluto un intento de demostración de la existencia de Dios, sino que al contrario está tratando el concepto de Dios como una creación humana (un "símbolo", no una realidad) que nos permite concebir el conjunto de la realidad, cuando en sentido estricto solo podemos tener acceso a una parte de ella. Dios había sido concebido por la tradición racionalista y por la tradición cristiana como un ser inmutable y trascendente (totalmente separado del mundo material cambiante): para Platón y Aristóteles, lo divino es el principio incondicionado que no se transforma nunca; para Aquino y Descartes es la substancia infinita, que trasciende por completo a las substancias finitas que sí son cambiantes; para Kant (que también toma a Dios como un símbolo, un ideal al que se tiende, y no como una realidad efectiva) es la síntesis de lo fenoménico y lo nouménico. Dios representa de ese modo el punto de vista utópico, exento de toda particularidad, que siempre ha buscado el racionalismo. Ortega pretende darle la vuelta al simbolismo del concepto de Dios, y para ello emplea una característica típica del Dios cristiano: Dios es ubicuo, es decir, está en todas partes. Esto es justamente lo contrario de "utópico": no es que Dios esté fuera del espacio y el tiempo, fuera de las particularidades, es que está en todas partes a la vez, es decir, Dios es la suma de todas las particularidades. El concepto de Dios que está adoptando Ortega es en realidad un concepto panteísta: Dios coincide con el conjunto de la realidad, y no es algo separado de ella. Ortega, por tanto, se parece bastante en su concepción de Dios a Spinoza (por ello sorprende más que no reconozca el "amor intelectual a Dios" que constituye el conocimiento intuitivo de Spinoza como un ideal en parte semejante al que el propio Ortega defiende). La visión que Ortega tiene de Dios también recuerda a la de Hegel. Al final del párrafo, Ortega cita la doctrina de Malebranche, según la cual todo lo que conocemos lo conocemos en Dios, para proponer el punto de vista contrario. Nicolás Malebranche (1638-1715) fue un filósofo racionalista, seguidor de Descartes, que intentó solucionar el problema de la relación entre la res cogitans y la res extensa proponiendo la doctrina ocasionalista, según la cual Dios intervenía en cada ocasión en la que nuestra mente deseaba hacer un movimiento para que ambas sustancias coincidieran y ese movimiento fuese realizado por la res extensa. En este modelo, la única causa verdadera es Dios, y por tanto todo cuanto existe esta causado directamente por Dios (no sólo indirectamente, como supone la doctrina cristiana tradicional de la creación, según la cual Dios ha creado a todos los seres, pero no crea las acciones de estos seres, que una vez han sido creados actúan independientemente). Esta teoría de Malebranche incluye al conocimiento, y por tanto dicho conocimiento no puede derivar de la interacción entre la mente y las cosas (en cuyo caso las cosas, o la mente, o ambas, serían la causa del conocimiento), sino directamente de Dios. O sea, que según Malebranche, cada vez que conocemos algo, es Dios quien produce directamente dicho conocimiento en nuestra mente. Por ello, Malebranche afirma que todo cuanto vemos, lo "vemos en Dios". Ortega plantea el punto de vista inverso, y considera que es Dios el que conoce a través de nosotros, y no nosotros a través de Dios. Esta noción es muy semejante a lo que Hegel decía acerca de Dios (al que también toma como símbolo del Absoluto, y no como el Dios personal de la tradición cristiana, al que considera como una representación mítica y emocional del Absoluto). Hegel denomina "Dios" a la "Idea" antes de la creación, esto es, al concepto que es síntesis de todas las relaciones dialécticas de la Lógica, pero especifica que ese Dios (como el resto de conceptos de la Lógica) no es consciente. la conciencia no aparece en el sistema de Hegel hasta el momento de la Filosofía del Espíritu. Dios, entendido como la conciencia del Universo, no estaría al comienzo del sistema, sino en su final, como resultado de la síntesis de todas las conciencias humanas. Dios, por tanto, es para Hegel el producto de la conciencia humana, no su origen. Como puede verse, se trata de una concepción muy

semejante a la orteguiana, que también imagina a Dios como constituido por todas y cada una de las conciencias humanas.

Para finalizar, Ortega insiste en la necesidad de afrontar la tarea de generar una razón vital que sintetice racionalismo y relativismo (el tema de nuestro tiempo). Hegel hasta el momento de la Filosofía del Espíritu. Dios, entendido como la conciencia del Universo, no estaría al comienzo del sistema, sino en su final, como resultado de la síntesis de todas las conciencias humanas. Dios, por tanto, es para Hegel el producto de la conciencia humana, no su origen. Como puede verse, se trata de una concepción muy semejante a la orteguiana, que también imagina a Dios como constituido por todas y cada una de las conciencias humanas.