

La Vida como evolución: crítica de Ortega al realismo, idealismo y racionalismo

La originalidad en el planteamiento filosófico de Ortega (1) y el origen del raciovitalismo tiene su punto neurálgico en el concepto de "vida" y en el de evolución. Nos serviremos, pues, de ellos, para aclarar los criterios que Ortega utiliza para interpretar las corrientes históricas que le habían precedido (2).

En el último curso de metafísica, Ortega manifiesta que la vida es "espíritu" (3) y que el pensamiento o la razón es la función de salir de uno mismo para llegar a la realidad (4). Esta función es una actividad dinámica, un acto auténtico de la voluntad. La vida se presenta así como un acto esencial del ser humano (5) y el salir de sí mismo como una reflexión gnoseológica que se esfuerza por saber a qué atenerse, pues la realidad no nos es dada (6).

Según Ortega, la humanidad ha pasado por diversas etapas: la época prefilosófica o mítica; a ésta le sigue la del naturalismo o realismo y la última, el idealismo. El análisis orteguiano de las doctrinas filosóficas está condicionado por un término: "creencia" o "realidad radical". Cada época se distingue por una definición del ser y de la realidad que se convierte en artículo de fe; fe viva que, con el paso del tiempo y de la vida, decae en fe muerta al ser sustituida por otra definición mejor que la ya inerte.

Parménides será, para Ortega, quien introduce el método racional frente al empirismo de su época. La afirmación de Parménides contiene las simientes del idealismo que, a su vez, supone la del raciovitalismo que es el umbral de una tercera época filosófica aún indeterminada.

La reforma radical de la filosofía requiere la superación del estatismo de Parménides; por esta razón Ortega aboga por la fluidez del ser heraclíteo que "ya comienza a dar su cosecha" (7) instalando la movilidad, la dinámica, el cambio en el ser humano. El dinamismo de Heráclito queda incorporado por Ortega en términos de "mutación sustancial" (8). Aquí queda inscrito el concepto de evolución orteguiano. En la vida del hombre se realiza una evolución del ser y de la realidad en la sucesiva historia de su existencia mediante el ejercicio de ir superándose a sí mismo.

La realidad es, por tanto,, movimiento continuo e infinito "Pensar en su moverse sobre sí mismo" (9). Esta realidad como incesante actualización del movimiento se identifica con la "mónada" de Leibniz, el "yo transcendental" de Kant, el "Geist" de Hegel, la "voluntad" de Schopenhauer y el "élan vital" de Bergson (10).

Este "giro sobre sí mismo" tiene su origen en Aristóteles y se

desarrolla irreversiblemente a lo largo de la historia del pensamiento (11). Por esta razón, no hay posibilidad de retroceder, según Ortega. El idealismo abre la posibilidad del progreso, y señala la traba filosófica que implanta el estatismo formal del ser parmenídeo como paso desafortunado que ha inhibido el desarrollo enérgico de la vida (12). Nuestro filósofo siempre se expresa en términos de superación y de ruptura con una tesis previa, que resulta ya decadente

Por otra parte, insiste en que el método racional admite sin rodeos la configuración del perspectivismo, pues la vida nos exige tomar decisiones y este mismo esfuerzo nos hace ser más ser.

La realidad y el ser se convierten en orientación radical que gravita en la vida de cada hombre. Para Ortega, la concepción de que "el mundo es orden" supone que, al enfrentarse con la radical soledad en el caos de la pura circunstancia, el hombre ordena su horizonte vital. La tesis naturalista y la idealista no son más que distintas etapas del pensamiento filosófico que hay que superar y que, a su vez, indican un progreso.

En estos términos, y exigido por el naufragio post-idealista, se iniciará una nueva época: el raciovitalismo o metafísica vital. Desde esta concepción se deshecha la idea de una vida en sí misma, cosificada, estática y la noción de un yo hermético. El yo es esencialmente abierto y vinculado al mundo en una capacidad continuamente recreadora "el hombre construye mundos como crea dioses" (13).

La autenticidad del hombre responde a la intensidad o no de su vivir: o bien se conforma con el mundo vigente, o hace un proyecto de vida.

Crítica de Ortega a las teorías filosóficas

Hemos mencionado el recorrido orteguiano de las etapas históricas de la filosofía, y la prefilosófica o mítica basada en la interpretación de los sueños. El papel de la memoria perfila la perspectiva humana como el método para alcanzar la realidad (14).

El paso directo de la etapa mítica a la racional tiene como eje "no fiarse de los sentidos" (Parménides), así ocurre la transición del naturalismo empírico al naturalismo racional. Ortega resalta la superioridad del racionalismo y, aunque ingenuo, afirma que en el enunciado parmenídeo se gesta el futuro idealismo "pensar es ser". Esta formulación tiene en cuenta al sujeto.

Sin embargo, el naturalismo falla porque el supuesto teórico descansa:

a) En el ser parmenídeo:

El concepto de naturaleza inherente a la ontología eleática erige como lógico "el círculo mágico" de la identidad: el ser sustantivo, hermético, autosuficiente. El eleatismo, según Ortega, no puede aplicarse a los fenómenos humanos, pues siendo múltiples quedan reducidos a la idea de cosa, res, que, fundada en la identidad, la convierte en fija, estática, previa y ya dada.

De este modo, aunque el método parmenídeo constituye el primer momento de la metafísica al concebir una primera realidad radical ("intelectualización radical" del ser), esta tesis naturalista, según el esquema orteguiano, implica la aprehensión de la realidad como pensamiento. La humanidad evoluciona a la segunda posición histórica: "el mundo ya no es real por sí y en sí, sino en mí y por mí". Es el paso de una transcendencia absoluta a una inmanencia absoluta.

b) La realidad es el Mundo:

El naturalismo o realismo afirma: "lo que verdaderamente hay, la realidad lo que es: es el Mundo ... En suma, el ser de la cosa es un ser ya, un ser quieto, estático, un estar siendo lo que se es" (15).

La tesis naturalista es la más obvia: la realidad o ser consiste en las cosas, y su conjunto es lo que llamamos mundo.

Descartes inicia el idealismo moderno; frente al realismo ingenuo de los griegos, el método cartesiano contempla la realidad desde el sujeto pensante. La importancia concedida al sujeto humano significa una superación del realismo. Pero este idealismo falla porque su supuesto teórico descansa:

a) En el ser parmenídeo:

El idealismo, a pesar del avance que supone frente al realismo, afirma también un ser estático. El ser no tiene más estructura que la identidad: "el ser es idéntico a sí mismo"; si para el realismo el ser como identidad es el último supuesto, principio fundamental de la realidad, para el idealismo, el pensar es la estructura estática del ser que es su resultado. Si el mundo es idéntico a sí mismo, el pensar también lo es.

b) La realidad es el pensamiento:

Según Ortega, esta teoría descansa en un grave error: ¿Cómo comprobar la teoría idealista de que las cosas están estructuradas según las mismas leyes del pensamiento?

... El supuesto arbitrario que caracteriza al racionalismo es creer que las cosas-reales o ideales- se comportan como nuestras ideas(16).

Consideramos la consistencia de una estructura por las partes en que pueden descomponerse. La estructura racional puede descomponerse en los distintos elementos que la constituyen. Pero esto mismo no puede decirse de todos los objetos, y mucho menos de la vida.

Teniendo en cuenta que el idealismo puede ser tanto racionalista como empirista, el racionalista es aquel que sólo concibe lo racional como aquello que puede descomponerse hasta llegar a lo simple; pero, lo simple como sinónimo de lo descomponible no es propio de toda realidad, y, sin embargo, el idealismo admite que lo real es racional y lo racional no es más que aquello que admite descomposición. Dicho

de otro modo, todo lo que no pueda ser aprehendido por el pensamiento no existe.

El idealismo, pues, nos condena a una inmanencia absoluta. No existe más que el sujeto pensante, y de éste tan sólo las imágenes mentales (17). La inmanencia a que nos lleva es ajena a la experiencia más natural del ser humano, y consiste en admitir que el pensamiento es en sí mismo. Si nos apropiáramos de este "ser en sí" como lo hace el idealismo, ya nada podemos hablar de lo demás. La existencia carece de sentido racional.

Para el realismo sólo existe lo otro, y en este caso Ortega reconoce al idealismo como etapa más revolucionaria y emprendedora que el realismo; pero, a su vez, el mundo que concibe el idealista no es más que una construcción que es en sí misma ajena a la realidad como tal. La causa de este mal radica en el tratamiento del ser como identidad.

La fórmula racionalista, por otra parte, ha sido utilizada tanto para el realismo como el idealismo. Se reducen cosas o ideas a pensamiento. Esta reducción hace del método racionalista un formalismo que también tiene como base la identidad: ideas y cosas se convierten en formas abstractas. La operación formal de la razón converge con la realidad en el idealismo, pensamiento y materia se identifican. En definitiva, ambos sistemas han dejado escapar el conocimiento auténtico de la vida; los realistas opinan que la vida podría ser comprendida por conceptos tales como espacialidad, fuerza, extensionalidad, los idealistas hicieron esto mismo sustituyendo estos conceptos por otros como intencionalidad, conciencia etc...

Veremos ahora cómo, según la propia concepción de Ortega, los filósofos modernos más destacados incurrir en el racionalismo.

Descartes inaugura el idealismo como nueva etapa del pensamiento filosófico. Este período, como ya hemos visto, consiste en admitir el pensamiento como realidad absoluta. La tesis cartesiana "pienso, luego existo", responde a la concepción idealista de "todo es pensamiento". Puesto que Descartes distingue la res cogitans y la res extensa: ¿qué diferencia existe entre estos elementos si ambos son -en última instancia- pensamiento?. No encontraremos otra respuesta que la afirmación cartesiana de tal dualismo (sujeto/objeto, espíritu/materia). Tal afirmación, por otra parte, es carente de mayor explicación.

La admisión de este formalismo (cogitatio-extensio) no explica el peculiar modo de ser la res ni que la cogitatio o la extensio sean formas que determinan tales realidades (18) y, por otra parte, conduce a que el sistema cartesiano sacrifique el auténtico afán por saber qué es realmente la res.

Ortega reconoce el mérito de la tesis cartesiana consistente en descubrir una existencia que depende exclusivamente del sujeto humano. Sin embargo, critica este racionalismo que cae en una absoluta inmanencialidad del pensar-en-sí y para-sí, resultado de la reducción de la realidad a un pensar formal que disuelve la res en fantasma.

Leibniz es, según nuestro autor, una de las figuras claves del racionalismo. En Ni vitalismo, ni racionalismo dirá que el racionalismo leibniziano adquiere caracteres admirables puesto que no es sólo una actitud contemplativa, sino que el sujeto humano impone a la realidad su propia estructura racional. En este sentido, Ortega reconoce en Leibniz al predecesor de la teoría kantiana: "No es el entendimiento quien ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento" (19). Valora igualmente a Fichte porque confiere a la razón el papel de "crear modelos" mediante los que han de conducirse las cosas.

Esta intervención humana en el acto cognoscitivo descubierta por Leibniz va a ser el gran mérito de Kant pero, al mismo tiempo, el idealismo transcendental paralizó su desenvolvimiento. Pues, mientras que el conocimiento racional leibniziano es conocimiento de la realidad, para Kant, la síntesis cognoscitiva produce tan sólo conocimiento de apariencias. Justamente en este punto, Ortega hace hincapié en el error y también en la validez permanente de la contribución kantiana al problema del conocimiento.

Nuestra opinión consiste precisamente en afirmar que la legislación del pensar humano es el punto de partida en la fundamentación del raciovitalismo, pero Ortega lo propone en el mismo modelo antropológico kantiano que intenta corregir.

La razón de la que habla el filósofo madrileño es la razón pura kantiana, portadora de dos funciones: definición y disección; y tendrá que pronunciarse sobre los "compuestos infinitos" que son el mundo, el destino y el sentido de la vida hasta penetrar en el interior de la realidad. En Ni vitalismo, ni Racionalismo dice: "La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad" (20). Estos estratos corresponden al noumeno kantiano. Según Ortega esta realidad es inescrutable porque es sólo objeto de interpretación, afirmación personalísima que se convierte en artículo de fe (visiones irrazonables).

El error de Kant, dirá Ortega, consiste en considerar que esta legislación epistemológica es defectuosa y postular un ser supremo con un pensar perfecto. Este ser supremo resulta un absoluto estático, legislador de la totalidad incondicionada. Nuestro autor al señalar como fallo racionalista este aspecto del modelo antropológico kantiano (21), construye su propio sistema (22) sobre estos cimientos (23) y lo llamará "método vital".

Resumimos, pues, que Ortega reconoce el avance kantiano pero le achaca que "se queda en mitad del camino", al admitir:

1. Una realidad en sí fuera de los límites de nuestro conocimiento, y nuestro conocimiento sólo conoce una pseudo-realidad.
2. Esta realidad sólo es conocida por un conocimiento más perfecto, no constructivo sino intuitivo.

De este modo, según Ortega, Kant opta por el ser parmenídeo pues tanto el sujeto absoluto como su pensar perfecto son abstracciones, que nada tienen que ver con el pensamiento transformante de la realidad.

Por nuestra parte, entendemos que Ortega fundamenta su tarea filosófica en el intento de superar el idealismo mediante la supresión del racionalismo. El racionalismo lo entiende Ortega como un formalismo que circunda la realidad sin apercibirse que ésta no le es dada al hombre, sino que el sujeto humano es búsqueda constante de una realidad en continuo hacerse. En este sentido, la realidad no es un objeto "que yace frente al sujeto" al modo etimológico del término, sino que es un devenir absoluto que se manifiesta in infinitum, y sin adquirir nunca una plenitud estática se presentará como absoluto en continuo progreso.

La ontología que rechaza el filósofo madrileño es el ser parmenídeo elevado a absoluto. En contrapartida propone el devenir heraclíteo (24). Este devenir lo identificará con la dinámica aristotélica que, dentro de un esquema evolucionista, se manifiesta como "el pensar que gira sobre sí mismo". Dicha evolución está encajada en las épocas históricas y se supone que, como el devenir mismo, progresa al infinito.

Este devenir está encarnado en la esencia vital del hombre. Se manifiesta en el ejercicio de la voluntad. Por tanto, para Ortega desde su pensamiento antropocentrista, la superación del idealismo -como tesis ya agotada-, significa un nuevo paso en la evolución de esa dinámica en continuo ejercicio. La ontología requiere un método que explique tal desarrollo. El raciovitalismo es superador del subjetivismo y objetivismo de la metafísica, porque éstas son verdades aisladas o parciales de la realidad auténtica.

Para Ortega no es primordial el método científico, pues no busca un sistema teórico metafísico; ni tampoco se interesa por la ontología como doctrina del ser, sino que su "método ontológico" se refiere a la dinámica como concepto absoluto, y el método al ejercicio de la voluntad humana para que se realice tal absoluto. La metafísica orteguiana es método de "vida". La acción propia es "hacerse". ¿De dónde parte este "hacerse"? La dicotomía de las dos fuentes supremas del entendimiento y de la voluntad quedaba sin resolverse en el sistema kantiano, a pesar de la propuesta regulativa del sustrato suprasensible. Kant lo postulaba como fundamento de toda creación y motor teleológico que hace del hombre, encaminado hacia su destino absoluto, la causa final de esta creación. Este postulado hipotético es incognoscible al entendimiento humano. Kant, pues, fracasa y queda sin resolver el divorcio entre las apariencias y las esencias tanto dentro como fuera del hombre.

Ortega, sin embargo, no acepta el postulado de un ser supremo con un conocimiento perfecto pero afirmará la actividad nouménica de la voluntad como actividad esencial del ser humano.

Afirmadas ambas postulaciones, el filósofo español puede definir la realidad radical por medio del acto volitivo de salir de sí mismo a fin de nombrar las mismas ideas transcendentales como acto personal. Frente al estatismo parmenídeo, la teoría orteguiana propone una realidad en continuo movimiento, y el raciovitalismo como eslabón que desarrollará un nuevo y progresivo momento histórico.

En El último curso de Metafísica añade a esta concepción que no considera su pensamiento como último, porque no admite ningún tipo de finalidad. Este progreso no es sólo una verdad sobre la vida, sino que es el deber de todo hombre. Aquí aparece el vínculo clave entre la vida que Ortega define como "el pensar que gira sobre sí mismo" (Aristóteles), y el "imperativo nouménico" kantiano:

Este es el ingrediente más extraño y misterioso del hombre. Por un lado es libre ... Y, sin embargo, ante su libertad se alza siempre algo con un carácter de necesidad, como diciéndonos: "poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser (25).

Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS

NOTAS BIBLIOGRAFICAS.

1. ORRINGER, N. Ortega y sus fuentes germánicas. Madrid, Gredos, 1979.
2. ABELLAN, J.L. Ortega y Gasset en la Filosofía española. Madrid, Técnos, 1966.
3. MINDAN, M. "El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid", Revista de Filosofía, Madrid, núms 60-61, Enero-Junio 1957, pág 1963.
4. Ibidem, pág 168.
5. BOREL, J.P. Introducción a Ortega y Gasset. Madrid, Guadarrama, 1969.
6. Op. cit., "El último curso...", pág 70.
7. ORTEGA Y GASSET, J. Obras completas, tomo VI. Madrid, Revista de Occidente, 1947, págs 418 y ss.
8. Ibidem, pág 35.
9. FERNANDEZ DE LA MORA, G. ORTEGA Y EL 98. Madrid, Rialp, 1961.
10. Op. cit., n.1, pág 417.
11. Ibidem, págs 413 y ss.
12. ORTEGA Y GASSET, J. Unas lecciones de metafísica. Madrid, El Arquero, 1974.
13. Op. cit., Obras completas, tomo V, pág 33.
14. Ibidem, tomo VI, pág 37.
15. Op. cit., Unas lecciones ..., pág 151.
16. Op. cit., tomo III, pág 278.
17. Op. cit., tomo VII, pág 390.
18. Op. cit., tomo VI, pág 27.
19. Op. cit., tomo III, pág 279.
20. Ibidem, pág 277.
21. MORON ARROYO, C. El sistema de Ortega y Gasset. Madrid, Alcalá, 1968.
22. Entre los comentaristas se ha estudiado con gran profusión el capítulo de la sistematicidad o no del pensamiento de Ortega (Marías, Granell, Vela).
23. GUY, A. Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles. Madrid, Austral, 1968.
24. GARRAGORI, P. Introducción a Ortega. Madrid, Alianza Editorial, 1970.
25. Op. cit., tomo V, pág 138.