

Ortega y Marías, críticos del realismo

Antonio Diéguez
Universidad de Málaga

Resumen

Pese a ser una pieza fundamental de su filosofía, la crítica de Ortega y de Marías al realismo está escasamente elaborada y sólo es efectiva contra un realismo ingenuo muy distante de las variedades realistas actuales. De hecho, el realismo crítico desarrollado en las últimas décadas del pasado siglo mantiene algunas concomitancias interesantes con el raciovitalismo, ya que comparte con éste la voluntad de superar al idealismo asumiendo al mismo tiempo algunas de sus aportaciones fundamentales. Sin embargo, hay también diferencias importantes entre ellos, y éstas permiten ver con mayor realce algunas limitaciones en el raciovitalismo.

Palabras clave: realismo crítico, perspectivismo, verdad, realismo interno, relatividad conceptual, relativismo.

Abstract

Ortega's and Marías' criticism of realism, in spite of being a fundamental ingredient of their philosophy, is poorly elaborated and it is effective only against a naïve realism very distant from the present varieties of realism. In fact, the critical realism developed in the last decades of 20th century offers interesting similarities with Ortega's ratio-vitalism. One reason of that is that both share the will to overcome idealism while accepting some of its main achievements. However, there are also important differences between them, and these differences enable us to see clearly some limitations in the ratio-vitalism.

Key words: critical realism, perspectivism, truth, internal realism, conceptual relativity, relativism.

Las tan desacreditadas cosas en sí... La cosa en sí, ¡tan desacreditada!... Me parece haber leído esto en alguna parte, y no ya una, sino muchas veces. Asusta pensar –decía Mairena– hasta dónde puede llegar el descrédito.

Antonio Machado, *Juan de Mairena*.

Es de sobra conocido que Ortega consideró la tarea de superar el idealismo como “la gran tarea intelectual de nuestra época”, como “el tema de nuestro tiempo”, y que presentó en varias ocasiones su propia filosofía como un logro conseguido en ese empeño, es decir, como una superación definitiva del idealismo, y con él también de la modernidad toda (cf. QF, VII, p. 392).¹ Por su parte, Julián Marías siguió de cerca en este asunto a su maestro y asumió sus tesis principales, desarrollándolas y clarificándolas. Menos se suele destacar que esta tarea de superación del idealismo venía acompañada en la obra de ambos autores por una crítica, más toscamente elaborada, pero no menos contundente, del realismo, considerado por ambos como una filosofía ingenua y superada por el idealismo desde sus mismos inicios cartesianos.

Desde hace tiempo podemos encontrar en la bibliografía sobre Ortega excelentes estudios y análisis acerca de su crítica al idealismo. Por citar sólo uno de los más sólidos, está el libro de Antonio Rodríguez Huéscar *La innovación metafísica de Ortega*, publicado en 1982 y reeditado en 2002 por Biblioteca Nueva, que lleva como subtítulo precisamente “Crítica y superación del idealismo”. Y se podrían añadir las numerosas páginas que Julián Marías ha dedicado a este tema en varias de sus obras. No entraré, pues, en este lado de la cuestión en el que nada de interés puedo aportar. Sin embargo, en extraño contraste con esta situación, no se ha prestado por parte de los estudiosos de Ortega una atención mínimamente comparable a la crítica que éste efectúa del realismo, a pesar de que desde los planteamientos orteguianos el acierto en esta crítica era una base necesaria para cimentar sobre ella la crítica al idealismo. En muchas ocasiones incluso se han dado por buenas sin más averiguaciones las explicaciones de Ortega acerca de la superioridad del idealismo sobre el realismo, como si esto fuera una verdad incontrovertida, como si realmente después de Descartes el realismo no hubiera tenido nada que decir, y como si de hecho no hubiese dicho nada.

No obstante, pese a esta menor atención recibida, la crítica de Ortega al realismo, secundada, como veremos por las referencias, por Julián Marías, es de enorme importancia para entender en todo su calado la innovación que Ortega creía representar en la tradición filosófica occidental (recuérdese que consideraba al realismo como el rasgo característico de la filosofía hecha hasta Descartes, es decir, el rasgo característico

¹ En lo que sigue se utilizarán las siguientes abreviaturas de las obras de Ortega: MQ (*Meditaciones del Quijote*), IPS (*Investigaciones psicológicas*), TNT (*El tema de nuestro tiempo*), DGM (*Las dos grandes metáforas*), QF (*¿Qué es filosofía?*), LM (*Unas lecciones de metafísica*), ETG (*En torno a Galileo*), RH (*Sobre la razón histórica*), QC (*¿Qué es conocimiento?*), HG (*El hombre y la gente*), IPL (*La idea de principio en Leibniz*). Excepto QC, las demás obras serán citadas por la edición de las *Obras completas* de 1983, indicando el volumen en números romanos. En cuanto a las de Julián Marías, serán como sigue: IF (*Introducción a la filosofía*), OCV2 (*Ortega. Circunstancia y vocación*, volumen 2), AM (*Antropología metafísica*), OLT (*Ortega. Las trayectorias*), RF (*Razón de la filosofía*), PER (*Persona*). Las ediciones citadas pueden verse en las referencias finales.

de casi nueve décimas partes de la historia de la filosofía). A esto hay que añadir que el debate sobre el realismo está lejos de haber cesado en la filosofía contemporánea, habiendo tenido un despliegue especialmente prolijo, argumental y conceptualmente, en la filosofía de la ciencia a partir de la década de los 60, y no sería nada sorprendente que ese debate nos hubiera enseñado cosas de utilidad con las que poder mirar a una nueva luz el pensamiento orteguiano. No para caer una vez más en el vicio ya habitual que Antonio Regalado acertadamente denuncia de intentar reconocer en la obra de Ortega las trazas de un supuesto pensamiento vigente, lo que no suele llevar más que a localizar en esta obra un elenco de intuiciones anticipatorias y de cuestiones superadas (cf. Regalado 1990, p. 19-20), sino para comprender mejor, desde planteamientos más amplios, el lugar filosófico que ocupan tanto la crítica de Ortega al realismo como las tesis del realismo actual.² Todo lector de Ortega que haya leído también las páginas del filósofo norteamericano Hilary Putnam entenderá perfectamente lo que quiero decir. Habrá sentido sin duda la necesidad de imaginar en qué términos habría transcurrido una discusión entre ellos. Se habrá preguntado por las razones últimas del paralelismo, y en ocasiones coincidencias casi literales, entre el realismo interno propugnado por el norteamericano y el perspectivismo orteguiano.

Creo que estos motivos justifican de sobra la incursión tras estas lindes que se realiza de forma tentativa en las páginas que siguen. Soy consciente, sin embargo, de que en el análisis no se hará plena justicia a Ortega. Introducirlo en un debate que ha sido y es fundamentalmente epistemológico y ontológico es forzar a su pensamiento a yacer en el lecho de Procusto. Al fin y al cabo, y esto lo ha advertido con claridad Pedro Cerezo (cf. Cerezo 1984, p. 259), para Ortega la superación del idealismo (y del realismo) no era una cuestión principalmente de importancia epistemológica, sino de alcance existencial, y con repercusiones culturales amplias; por ejemplo, en el ámbito político. Y, lo que es más, el problema del conocimiento no era para él una abstracta cuestión epistemológica, sino algo a considerar desde su función vital. No obstante, este cercenamiento parece ser un precio que todo análisis debe pagar y, como tal, lo único que cabe hacer es asumirlo resignadamente si las ganancias lo compensan. Que el lector juzgue.

Para empezar, conviene precisar qué entienden Ortega y Marías por realismo. El rastreo por diversos lugares de sus obras³ nos da como resultado, según mi criterio, que el realismo es aquella posición filosófica, presente como hemos dicho, al menos de forma implícita, en casi toda la filosofía anterior a Descartes, que sostiene las siguientes tesis:

- (R1) Las cosas son la realidad primaria.
- (R2) Las cosas son independientes de mí.
- (R3) El mundo es el conjunto estructurado de las cosas.

² Algo parecido se ha hecho ya con Heidegger y los resultados son ciertamente interesantes, hasta el punto de que para algún intérprete autorizado Heidegger aparece como un realista fuerte en lo que respecta a las ciencias naturales (cf. Dreyfus 2001).

³ Estos lugares, entre otros, serían: para las tesis (R1) y (R2) Ortega LM, XII, pp. 104-105, RH, XII, pp. 170-173 y Marías IF, p. 257; para la (R3) Ortega LM, XII, p. 104 y Marías AM, p. 114-115; para la (R4) Ortega DGM, II, p. 398, LM, XII, pp. 104-105 y Marías IF, p. 258, OCV2, p. 206; para la (R5) Ortega IPS, XII, pp. 385-387, DGM, II, p. 398, TNT, III, p. 199, QC, p. 167 y Marías OCV2, p. 177; y para la (R6) Marías IF, pp. 159-160.

- (R4) Yo soy una cosa más entre las cosas.
- (R5) Cabe un conocimiento de las cosas tal como son en sí, una “visión desde ningún lugar”.⁴ El pensamiento es copia del ser, pura recepción pasiva de éste desde una posición externa y neutral.
- (R6) La verdad consiste en la correspondencia unívoca de nuestras ideas con las cosas, entendidas las ideas como dúplicas de las cosas. La verdad es absoluta, en el sentido de que si una idea o teoría es verdadera, elimina toda otra posible acerca de la misma realidad.

Según ambos autores esta posición filosófica es, pese a su inmediatez y aparente plausibilidad, insostenible.⁵ Es Ortega el que desarrolló el argumento en su contra, aunque ligado siempre a las subsiguientes críticas a la posición idealista, a las que dedicó mayor atención por considerarlas mucho más necesarias, dada la vigencia del idealismo.

El argumento de Ortega contra el realismo, que presenta diferencias de matiz en diversos lugares de su obra, puede reconstruirse en los siguientes pasos:⁶

- I. Debemos partir de una tesis universal y carente de supuestos (firme, segura, indubitable). Sólo una tesis así puede darnos la *realidad radical*, esto es, la realidad que funda y explica todo lo demás.
- II. El realismo sostiene que “la realidad o el ser consiste en las cosas y su conjunto que llamamos mundo” (LM, XII, p. 104).
- III. Las cosas, según el realismo, han de entenderse como
 - a) independientes de mí, y
 - b) como algo fijado y conclusivo.
- IV. La tesis realista es universal, se predica de todo el universo, pero no es segura, indubitable, ya que implica otra tesis de su misma extensión, a saber, ‘la realidad es un sujeto que piensa en el mundo’.

En efecto, una realidad independiente de mí no me puede ser indubitable a no ser que yo mantenga alguna relación (percepción, pensamiento) con ella, es decir, a menos que suponga la realidad de mi pensamiento. “Para que sea verdad que existe el mundo es preciso que constantemente adherida a esa

⁴ La expresión “visión desde ningún lugar” (*view from nowhere*), que aquí empleo, ha sido popularizada en nuestros días por Thomas Nagel (1986), pero Ortega la había empleado también al decir que no hay verdad “vista desde lugar ninguno” (TNT, III, p. 200).

⁵ La caracterización del realismo que efectúan Ortega y Marías da como resultado algo sumamente parecido a lo que Putnam ha llamado ‘realismo metafísico’. El realismo metafísico, según Putnam, sostiene tres cosas: (1) El mundo consta de una totalidad fija de objetos independientes de la mente, (2) hay exactamente una descripción verdadera y completa de “cómo es el mundo”, y (3) la verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas (cf. Putnam 1981, p. 49). También hay una cierta similitud entre las estrategias empleadas en la crítica por Ortega y por Putnam. Ortega, como veremos a continuación, intentará mostrar que el realismo conduce inevitablemente a su contrario, el idealismo, y por tanto, a su propia anulación. Putnam intenta refutar el realismo por reducción al absurdo. Para ello despliega un complejo argumento basado en la teoría de modelos, que es ejemplificado con su famosa fantasía de los cerebros en una cubeta. La esencia del argumento está en mostrar que la idea de que pueda haber una verdad en principio incognoscible, o lo que es igual, de que una “teoría ideal” desde un punto de vista epistémico pudiera, pese a todo, ser falsa – posibilidad defendida por el realismo –, conduce a absurdos. (Para una discusión de este argumento, puede verse Diéguez (1998), cap. 6 y, particularmente, Alvarado Marambio (2002)).

⁶ Fundamentalmente se encuentra expuesto de forma más detenida en LM, XII, pp. 105-106 y 110-112, RH, XII, pp. 174-175 y 180-181, y QC, pp. 28-32.

verdad y como su anverso, vaya esta otra: existe pensamiento. Se trata, pues, de una complicación esencial entre dos verdades.” (QC, p. 32). En otras palabras, el mundo es real en tanto que mi pensamiento lo pone como real. (cf. LM, XII, pp. 110-112). “El mundo de quien digo que existe es aquello que yo pienso como mundo, y el atributo existencia es también un pensamiento.” (QC, p. 32). No es que el mundo sea mi pensamiento, sino que tanto mundo independiente como pensamiento independiente son meras hipótesis, meras construcciones (cf. QC, pp. 59 y 118-119, y RH, XII, pp. 180-181).

V. Por tanto, la tesis realista, según la cual la realidad es el mundo o conjunto de cosas es insegura y se anula a sí misma puesto que conduce a la tesis idealista.

El realismo no nos da, pues, la realidad radical.

Como puede verse, la carga del argumento está principalmente en mostrar que la tesis realista contiene supuestos que constituyen su propia anulación y, al mismo tiempo, se nos dice que son supuestos que señalan a una realidad más radical que la del realismo, que la realidad de las cosas, a saber, las cosas en tanto que vividas por mí. Digamos, pues, que la acusación de Ortega contra el realismo es doble: por un lado es una tesis que conduce a su contraria, esto es, a la tesis idealista que pone el pensamiento como realidad primaria; por otro, es una tesis meramente hipotética, de segundo grado, y como tal supone la realidad previa de las cosas en mi vida.⁷

A lo largo de su vida, pero con especial dedicación a partir de 1932, en lo que él mismo llamó su “segunda navegación”, Ortega elaboró un sistema filosófico que sacaba plenamente las consecuencias del fracaso que, para él, habían representado el realismo y el idealismo. La razón vital y su aneja concepción perspectivista del mundo son el centro de ese sistema.⁸ Y es perfectamente posible presentarlo, como haré a continuación, en contraposición directa con cada una de las tesis realistas mencionadas, aunque para ello no hay más remedio que ser excesivamente esquemático. En concreto, frente a esas tesis y en el mismo orden citado, el raciovitalismo (RV) sostiene lo siguiente:

(RV1) La realidad primaria y radical es “yo con las cosas”, yo teniéndomelas que haber con las cosas, esto es, mi vida, la vida biográfica –no la biológica– de cada cual. Esta realidad de mi vida es lo primero que encuentro y en ella se da o aparece toda otra realidad. Es, de hecho, la única realidad auténtica; lo demás es apariencia. El yo y el mundo, aquello que constituía la realidad

⁷ Hay una objeción más de fondo que queda insinuada en la exposición crítica de Ortega, a saber: el vocabulario sustancialista que subyace tanto al realismo como al idealismo es inadecuado para pensar la realidad y, particularmente, para pensar la realidad radical de la vida humana. Ortega está pues también denunciando ese vocabulario que entiende ‘cosa’ como algo dado de una vez por todas o que marca una dualidad insalvable entre ‘objeto’ y ‘sujeto’. Sobre esto algo más diremos después.

⁸ Una exposición del pensamiento orteguiano muy clara y de lectura muy recomendable es la de José Lasaga (2003). En el presente análisis hemos tomado como representativo de dicho pensamiento las tesis desarrolladas en la década de los treinta. Conviene tener presente, si bien no todos los intérpretes coinciden en esto, que algunas de ellas experimentan modificaciones significativas en obras más tardías. Sobre los cambios de Ortega a partir de mediados de la década de los treinta puede verse el capítulo 8 de Graham (1994) y los capítulos finales de Regalado (1990).

radical respectivamente para el idealismo y para el realismo, no son más que componentes de mi vida que sólo *a posteriori* abstraigo y separo. Ortega emplea, ya en 1916 (IPS, XII, p. 388), una imagen muy gráfica para explicar esta inextricabilidad de yo y cosas, la de los *Dii consentes*, los dioses unánimes o acordes, esos dioses de la mitología griega y romana que nacían y morían juntos. Ahora bien, mi vida no tiene una realidad sustancial, objetiva, estática, sino que su realidad es más bien dinámica, consiste en “pura ejecutividad”, en su realización efectiva. La vida “consiste en ejecutarse, y sólo en eso” (Ortega QC, p. 57, cf. LM, XII, pp. 35 y 119, RH, XII, pp. 180-181 y QC, pp. 43-47).

(RV2) El mundo esta lleno de cosas, pero éstas son halladas desde mis instalaciones y vienen recubiertas de interpretaciones previas. Lo que llamamos ‘cosas’ son interpretaciones de la realidad. Por debajo de estas interpretaciones las cosas sólo son “pragmata”, utilidades, asuntos, es decir, dificultades o facilidades que se presentan en mi vida (cf. Ortega LM, XII, p. 91, RH, XII, p. 209, QC, pp. 48, 90 y 121 y HG, VII, p. 117; Marías AM, pp. 65, 98-99, 112 y 187). Esto es tanto como decir que nunca encuentro las cosas aparte de mí, ni me encuentro yo aparte de las cosas; por eso “la realidad es la coexistencia mía con la cosa” (Ortega LM, XII, p. 119). No hay un mundo exterior subsistente con el que yo me encuentre, sino que hombre y mundo coexisten de forma indisoluble, son el uno para el otro y no existen el uno sin el otro. “Yo soy para el mundo y el mundo es para mí” (Ortega QF, VII, p. 403). Las cosas, por tanto, no son independientes de mí; al contrario, toda la realidad es inseparable de mí y yo soy un ingrediente de la realidad. “Existir para mí y existir en absoluto son –por lo pronto– sinónimos” (Ortega, QC, p. 121), pero no porque, como sostiene el idealismo, las cosas sean puros contenidos de conciencia, sino porque su existencia es siempre existencia *en mi vida* (cf. Ortega, LM, XII, pp. 119, 120, 123-124 y 127, y QF, VII, pp. 303, 401-402 y 409-411; Marías, IF, pp. 160, 253, 354 y 366-370 y AM, pp. 185-6). Las cosas no tienen, pues, un carácter sustancial, una realidad en sí, “su ser se agota en actuar sobre mí” (Ortega QC, p. 112). O dicho de otro modo, “mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta” (Ortega QF, VII, p. 416). Consecuentemente, tampoco el yo tiene un carácter sustancial. Puedo *imaginarme*, eso sí, las cosas existiendo sin mí, y de hecho eso es lo que me lleva inicialmente a afirmar su existencia independiente; pero aún así, incluso poniéndome en esa situación, la realidad mantiene una referencia inevitable a mí, ya que este pensamiento sólo es inteligible en tanto me imagino a un doble de mí mismo viendo esas cosas en mi ausencia. La persistencia del mundo material es, pues, una hipótesis, una interpretación de segundo grado que presupone la realidad radical y primaria de las cosas en cuanto vividas por mí (cf. Ortega, QC, p. 118-119; Marías IF, p 367).⁹

⁹ Sobre este punto Marías se expresa de forma bastante directa: “¿Qué quiero decir, en definitiva, cuando hablo de algo anterior a mí, o posterior a mí, o totalmente ajeno a mi presencia? Simplemente, que si pudiese ponerme en esa situación que de hecho me es inaccesible, *encontraría ese algo*; es decir, que al ponerme imaginativamente *con ello*, lo encuentro. Y eso es, ni más ni menos, lo que quiere decir realidad. *Pertenece, pues, al mismo sentido de la expresión su referencia a mí.*” (Marías, IF, p. 367). (Énfasis mío).

(RV3) El mundo, en la medida en que es lo que nos afecta, no es ni una cosa ni el conjunto de las cosas, sino el escenario del vivir en que éstas aparecen, algo “«abierto» e inagotable, opaco y nunca enteramente manifiesto, integrado por la *latencia* en todas sus formas –y principalmente la del futuro– [...]” (Marías AM, p. 114, cf. Ortega QF, VII, pp. 425 y 430-431). La realidad no tiene una fisonomía propia, independiente del punto de vista, es decir, no tiene un modo de presentarse único, acabado, total, e independiente por completo de mí (cf. Ortega TNT, III, p. 200). No obstante, la estructura que presente la realidad no es la que nosotros buenamente queramos imponerle. Sin mi interpretación la realidad no tendría estructura definida, pero esa estructura que a la vez reconozco y proyecto *es de la realidad*. “Las conexiones entre los diversos elementos de la realidad que definen lo que llamamos «cosas», dependen al mismo tiempo de la estructura de lo real y de mi intervención, condicionada por su punto de vista o perspectiva.” (Marías IF, p. 192, cf. IF, pp. 194-196 y 363-364, AM, p. 68 y OCV2, pp. 228).

(RV4) Yo no soy una cosa entre las cosas, sino alguien al que las cosas le son dadas en “su vida”, alguien que mantiene una intimidad consigo y con las cosas (cf. Ortega QF, VII, p. 408). En especial –y esto quien lo desarrolla sobre todo es Marías–, soy una persona, es decir, algo que tiene otra forma de realidad distinta a las cosas, una realidad no sustancial, sino dinámica, ejecutiva, proyectiva, o, como dice Marías, futuriza (cf. Ortega QF, pp. 402-403, QC, pp. 125 y 140; Marías IF, p. 267, AM, p. 49, y PER, pp. 15 y 156).

(RV5) La relación primaria del hombre con las cosas no es la del conocimiento, sino la de su uso, la del trato precognoscitivo con ellas, la de la ejecutividad. Ahora bien, esforzarse por conocer forma parte esencial de la condición humana; el hombre no tiene más remedio que hacerlo, ya que pensar es una función vital (cf. Ortega ETG, V, p. 22, RH, XII, p. 180, QC, pp. 93-95, 124-125 y 149, y HG, VII, p. 88). Cuando en el acto de conocimiento me enfrento a la realidad, mi vista de ella es siempre en escorzo, en perspectiva; pero, dado que la realidad se agota en su actuar sobre mí y no tiene un carácter sustancial propio, puedo decir al mismo tiempo que la realidad *es* escorzo, que existe para mí en perspectiva y, por tanto, que existe perspectivamente. La perspectiva es, así, un ingrediente de la realidad; y como las perspectivas son muchas y diversas, la realidad envuelve una esencial multiplicidad; es un repertorio de posibilidades que, en última instancia, posee un carácter histórico (cf. Ortega TNT, III, p. 199; Marías IF, p. 161, y OCV2, pp. 174, 231 y 244).¹⁰ Debe tenerse presente entonces que la perspectiva no es una deformación de la realidad, sino su organización. La perspectiva es el orden y la forma que la realidad toma para el que la contempla. No altera la realidad, sino que la deja ser. “Todos los aspectos y perspectivas lo son verdaderamente del objeto” (Ortega, IPS, XII, p. 439; cf. Marías IF, p. 170 y OCV2, p. 235). Ahora bien, en la medida en que no hay “verdad no localizada, vista desde ‘lugar ninguno’” (Ortega, TNT, III, pp. 199-200), puede afirmarse también que no existe el punto de vista de Dios, el punto de vista absoluto, o dicho de otro modo, que “su punto de vista es el

¹⁰ Las similitudes con Putnam también se producen en este punto. En su (1999) Putnam escribe: “Existe en filosofía la perdurable tendencia a pensar que las propiedades perspectivas son subjetivas y no realmente propiedades de las ‘cosas externas’, pero esto es un error.” (Putnam 1999, p. 159).

de cada uno de nosotros”, y no uno que nos haga ver “la realidad universal”; “los hombres son los órganos visuales de la divinidad” (Ortega TNT, III, pp. 202-203, cf. Marías OCV2, p. 174).¹¹ Nuestro acceso a la realidad es siempre mediato y construido. Lo que conocemos o pensamos no es nunca la nuda realidad, no es nunca una reproducción del ser de las cosas, “porque lo que pensamos es lógico, y la realidad es ilógica. Lo que pensamos es solo un instrumento a través del cual nos es posible ver, intuir, hacernos patente la realidad. La inteligencia nos proporciona un plano topográfico que nos guía para llegar a un cierto paisaje y no perdernos en él; pero la realidad del paisaje no es lo que hay en el plano, que es un esquema irreal, sino lo que vemos de él con los ojos” (Ortega RH, XII, pp. 233-234). Sin embargo, y conviene insistir en ello, ni el carácter perspectivo de la realidad ni nuestro acceso mediato a ella son razones suficientes para caer en el relativismo o en el escepticismo. “Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente –escribe Ortega, utilizando una metáfora que también emplea Popper–, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, el 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 una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la afinidad 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.” (Ortega TNT, III, p. 198). Por eso, como dice Marías, “mientras que en Nietzsche o en Teichmüller perspectiva se opone a realidad, significa apariencia, convención, ilusión que se desvanece cuando se suprime la visión perspectivista, en Ortega es la perspectiva la condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad.” (Marías OCV2, p. 174, énfasis en el original).

(RV6) La verdad es el descubrimiento, revelación (*aletheia*) o iluminación de la realidad desde mi punto de vista circunstancial, es decir, es despojar a la realidad de su pátina de interpretaciones, es dejar que la realidad se haga patente, manifiesta (cf. Ortega MQ, I, pp. 335-336; Marías OCV2, pp. 245-258 e IF, pp. 159-163, 179-180).¹² Es una verdad objetiva, pues es *de la*

¹¹ Estas son ideas que, casi literalmente, aparecen en la crítica de Putnam a la existencia de un punto de vista del ojo de Dios (*God's Eye point of view*) (cf. Putnam 1981, pp. 49-50). Aunque en el fondo hay coincidencia entre Ortega y Marías en negar que al hombre le sea dado acceder a un conocimiento que no esté situado en una perspectiva, Marías, dada su fe católica, lo presenta de un modo ligeramente distinto. Según él, cualquier intento de erigir un punto de vista particular en punto de vista absoluto equivale a querer usurpar el punto de vista de Dios.

¹² Ni Ortega ni Marías rechazan la noción de verdad como correspondencia, aunque la consideran secundaria, restringida a ciertos usos y, desde luego, no la interpretan en el sentido realista fuerte de una correspondencia entre nuestros juicios y una realidad independiente por completo de la mente. Así, si ya en *Meditaciones del Quijote* (de 1914) Ortega habla de la verdad como *aletheia*, en *Investigaciones Psicológicas* (un curso de 1916), p. 432, asume claramente la teoría de la verdad como correspondencia. En todo caso, la noción de verdad como correspondencia está subordinada a la noción más fundamental de verdad como descubrimiento o revelación, a la verdad como acción de quitar la costra de interpretaciones que velan la realidad. La correspondencia del pensamiento con las cosas sería una verdad “lógica”, pero cabe también hablar de una verdad de los seres, y de una verdad de la vida (la autenticidad), etc., y las relaciones entre ellas son complejas. Rodríguez Huéscar señala que el sentido

realidad, pero es parcial, pues es *desde mi perspectiva*. (cf. Marías, IF, pp. 162, 179-80 y 363). Y “es una interpretación más, la que procede de la actitud teórica” (Marías RF, p. 213). La verdad nunca es absoluta o única, caben visiones distintas y, sin embargo, verdaderas de una misma realidad: “la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos” (Ortega TNT, III, p. 200); pero de nuevo esto no debe conducir al relativismo. Perspectivismo no es relativismo. No todo se reduce a “mi” verdad o “tu” verdad, sino que cabe conjuntar las diversas perspectivas para alcanzar planteamientos más objetivos. No obstante, la integración de las diversas perspectivas será siempre parcial y no podrá jamás proporcionar una verdad única y absoluta. Para el perspectivismo orteguiano, si algo hay relativo a un punto de vista, no es la verdad, sino la misma realidad. Siendo la perspectiva un componente de la realidad, la verdad podrá ser parcial, pero también objetiva (cf. Marías OLT, p. 177, AM, p. 186, IF, p. 154 y Rodríguez Huéscar 1985, pp. 135-136).

Tras esta enumeración ordenada, resulta bastante clara la separación entre el raciovitalismo y el realismo al modo como lo entienden Ortega y Marías. De hecho, cada una de las tesis raciovitalistas supone la negación o la corrección severa de la correspondiente tesis realista (evitando a la vez caer en su contra-tesis idealista). No obstante, si ahora comparamos estas tesis raciovitalistas con las tesis ontológicas y epistemológicas que han venido defendiendo en las últimas décadas algunos autores realistas que podríamos calificar de ‘realistas críticos’ se apreciará fácilmente que los paralelismos son más que notables, particularmente entre RV3 y lo que se designa a continuación como RC3, por un lado, y, por otro lado, entre RV5 y RC5. En efecto, el realismo crítico (RC),¹³ tal como ha sido defendido por Karl R. Popper (de forma todavía embrionaria y parcial), Ilkka Niiniluoto, Raimo Tuomela, Alvin Goldman, John Searle y Philip Kitcher, entre otros,¹⁴ se puede resumir –salvando las diferencias

más profundo y originario de la verdad en Ortega es el de la autenticidad, la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo (cf. Rodríguez Huéscar 1985, pp. 221-253). En un breve texto Marías apunta la conexión, en mi opinión un tanto confusa, entre estas tres formas de concebir la verdad: “Y no hay, por lo demás, [en la idea de verdad como autenticidad] oposición a la idea de *alétheia*, sino profundización y complemento de ella. Sobre todo, aplicación de ella, específicamente, a la *realidad humana*: se trata, en efecto, de una correspondencia, adecuación o coincidencia del hombre consigo mismo, de lo externo con lo íntimo del hombre. Pero esa relación es intrínseca y obligada, pues el hombre consiste en *ambas cosas* [...]. La autenticidad, la coincidencia del hombre consigo mismo no es sino la manera adecuada de hacerse patente lo latente en el hombre; con otras palabras, la forma humana de la *alétheia*.” (Marías OCV2, p. 278).

¹³ Uso este apelativo pese a saber que existe una corriente en las ciencias sociales, suscitada básicamente por la obra de Roy Bhaskar y cuyo órgano de expresión es el *Journal of Critical Realism*, que se autodesigna de este mismo modo. No debe, empero, confundirse el realismo crítico del que hablo (también designado a veces como realismo modesto o moderado) con esta corriente, aunque compartan bastantes convicciones fundamentales.

¹⁴ Cf. Popper (1983), Niiniluoto (1987, 1999), Tuomela (1985), Goldman (1986), Searle (1995), Kitcher (1993, 2001). Considero también cercano a esta posición que describo el contextualismo realista que Nicholas Rescher expone en su libro *Nature and Understanding*, (2000). Como podrá verse en las tesis que siguen, el realismo crítico debe mucho al criticismo kantiano y, en algunos de sus representantes, le debe sobre todo a la versión más cercana al kantismo de la filosofía contemporánea, esto es, al realismo interno de Hilary Putnam, en especial a su tesis de la relatividad conceptual. Sin embargo, el realismo interno, pese a su nombre, no debe ser incluido en el realismo crítico, porque algunos de sus planteamientos centrales están más cerca del antirrealismo contemporáneo que del realismo. Si, como sostiene Brian Ellis (cf. Shankey 2002, nota 6), el realismo interno es la posición filosófica que niega que

individuales— en las siguientes tesis ordenadas siguiendo los mismos criterios anteriores:

- (RC1) No hay realidad radical, en el sentido de indubitable y firme, o de una realidad en la que radique todo, que explique todo lo demás. No hay realidades radicales y realidades radicadas.¹⁵ Toda posición de realidad es hipotética y, como tal, susceptible de ser cuestionada. En esto el realismo crítico adopta una postura naturalista. Del mismo modo, la distinción sujeto/objeto no es ontológicamente primaria. Las cosas no son primariamente objetos para un sujeto, sino que pueden ser consideradas con independencia de cualquier observador. Ser objeto es algo que puede sucederle a las cosas, pero no constituye su carácter ontológico básico. El realismo crítico no se compromete con el sustancialismo del sujeto y del objeto propio del realismo ingenuo.
- (RC2) Tenemos buenas razones para postular la existencia de un mundo independiente de la mente. Esta existencia no se asume como artículo de fe o como algo demostrado, sino como proponía Max Planck, a modo de hipótesis de trabajo.
- (RC3) El mundo no tiene una estructura ontológica acabada, no es un conjunto de cosas dadas. La realidad no viene con las etiquetas puestas. No está categorizada y estructurada de forma precisa con independencia de nuestros intereses y nuestros conceptos. No hay, por tanto, géneros naturales, clases objetivas de objetos independientes de nuestros lenguajes o de nuestros intereses. El realismo crítico rechaza lo que Tuomela ha llamado ‘la versión ontológica del mito de lo dado’. Rechaza que el mundo real esté dado categorialmente de una vez por todas.

tengamos acceso epistémico al mundo nouménico y que considera que los objetos, la referencia y la realidad son relativos a los esquemas conceptuales, entonces podemos decir que se diferencia del realismo crítico en que éste, además de defender la teoría de la verdad como correspondencia, cosa que no hace aquél, sostiene que tenemos acceso al mundo tal como es en sí mismo (con lo que no tiene sentido hablar de nómeno) y que, aunque los objetos y la referencia puedan ser relativos a los esquemas conceptuales, la realidad como tal es independiente de ellos. En el caso de Tuomela, que se califica a sí mismo de realista interno, su inclusión dentro del realismo crítico es más aceptable, porque, si bien defiende una concepción epistémica de la verdad cercana a Sellars y a Putnam, el resto de sus planteamientos son claramente realistas. El realismo de Searle, en cambio, es más fuerte que el que aquí presentamos. Y no conviene olvidar, por otro lado, que en las últimas décadas Putnam ha abandonado precisamente su concepción epistémica de la verdad (la verdad como afirmabilidad garantizada en condiciones epistémicas ideales) para adoptar una noción más fuerte de verdad y una posición más cercana al realismo, a la que denomina ‘realismo natural’ (cf. Putnam 1994, prólogo). Para una discusión de las posiciones realistas, puede verse Diéguez (1998).

¹⁵ Para no situar mal a Ortega, conviene aclarar que, según algunos intérpretes, él tampoco entiende que el ser la vida la realidad radical signifique que ella sea, de algún modo, un fundamento ontológicamente constitutivo de todo lo demás, y menos aún un fundamento epistemológico (cf. Lasaga 2005, p. 18, Ledesma 2001, pp.133-137 y Morón Arroyo 1968, p. 138). Que la vida es la realidad radical quiere decir que en su acontecimiento le es dada a cada cual toda otra realidad (cf. Ortega, IPL, VIII, p. 274), enunciado, por cierto, que tiene todavía mucha tela que cortar, pero no es una tarea que podamos tomar aquí. No obstante, no todos ven las cosas del mismo modo y, por ejemplo, Marías tiende a interpretarlo en el sentido fundacionalista.

(RC4) Yo soy una parte del mundo, pero una parte muy especial, puesto que puedo conocer lo que me rodea, e incluso puedo conocer mi propia mente, convirtiéndola así en objeto y, por tanto, también en parte del mundo. En todo caso, mi mente es un producto natural, resultado de una evolución biológica y mantiene una relación causal con el resto del mundo.

(RC5) Sólo tengo acceso a la realidad a través de cierto lenguaje o cierto marco conceptual, lo que implica que puedo estructurar la realidad de formas múltiples; no hay un lenguaje o un sistema conceptual privilegiado desde el cual se daría la única descripción correcta posible del mundo (no hay un punto del vista de Dios). Pero una vez elegido el lenguaje o el marco conceptual, es la realidad misma la que determina qué cosas son correctas o no son correctas en dicho lenguaje o marco conceptual. Puedo, por tanto, conocer la realidad independiente, aunque de forma falible y conjetural. Se debe rechazar, en consecuencia, la distinción entre fenómeno y noúmeno. No se trata de que a través del fenómeno conozcamos el noúmeno, ni de que conozcamos directamente el noúmeno. Conocemos sencillamente una realidad con la que interactuamos y cuyas propiedades podemos a veces detectar con éxito. Este conocimiento de la realidad implica que la mente tiene un papel activo y no meramente receptivo, ya que es ella la que construye los lenguajes o los esquemas conceptuales, pero eso no nos da pie para decir que la mente construye la realidad. En otras palabras, conocer la realidad no es obtener una copia de ella. La mente no es ciertamente un espejo de la naturaleza. Pero tampoco es la constructora de la naturaleza. La mente es la constructora de los lenguajes con los que estructuramos la naturaleza.

(RC6) La verdad es la correspondencia de nuestros enunciados con la realidad. No obstante, nuestro conocimiento es falible y no cabe la verdad absoluta. Lo que sí cabe es conjeturar si, dada la evidencia disponible, estamos o no más cerca de la verdad que antes. La verdad es siempre verdad en un lenguaje. Caben, pues, diversas teorías verdaderas acerca de una misma realidad. Pero en cada lenguaje la verdad es aquello que la realidad determina como tal. El relativismo epistemológico, tan querido por muchos constructivistas, no está justificado. No toda clasificación de la realidad vale tanto como cualquier otra. En función de nuestros intereses y propósitos, habrá lenguajes, y por tanto clasificaciones, más apropiados que otros. No podrán ser nunca tenidos por los más apropiados desde un punto de vista absoluto, es decir, en todos los contextos y para cualquier propósito, pero sí que podrán ser tenidos por tales en contextos determinados. En suma, no existe el lenguaje perfecto que nos dará la clasificación auténtica de los verdaderos géneros naturales, objetos y propiedades, porque sencillamente esa clasificación es siempre relativa a ciertos intereses y propósitos; sin embargo, para ciertos propósitos puede mostrarse que una clasificación es mejor que otra.

¿Qué nos dice todo esto? ¿Qué consecuencias de interés podemos sacar de esta extemporánea comparación entre el perspectivismo raciovitalista y el realismo crítico contemporáneo? ¿Qué sugieren las similitudes y qué indican las diferencias? Porque si de algo vale esta comparación, como dijimos al comienzo, no es para señalar una vez

más la presencia de ciertas anticipaciones en el pensamiento orteguiano, sino para obtener algún resultado, aunque sea crítico, que nos permita avanzar un tanto en la comprensión tanto del realismo y como del perspectivismo.

En esta tesitura, una primera consecuencia a extraer es que Ortega y Marías no contemplaron la posibilidad de que el realismo pudiese adoptar una forma más sofisticada capaz de contestar los desafíos teóricos del idealismo, y hacerlo sin caer en las deficiencias del realismo clásico. Bien es cierto que el realismo crítico ha sido desarrollado fundamentalmente a partir de los años 70 y que no se les puede exigir a Ortega y Marías que supieran con anticipación la evolución que tomaría el pensamiento realista. Pero no se puede tampoco ocultar que contaban con algunos antecedentes que quizás no fueron considerados con toda la atención que merecían, pese a que ambos los conocían de sobra (es el caso del llamado ‘realismo crítico’ desarrollado dentro del neokantismo por autores como Oswald Külpe y August Messer –y que, pese a su nombre, no guarda ninguna conexión directa, hasta donde yo sé, con el realismo crítico contemporáneo–, o del realismo fenomenológico de Alexander Pfänder y Nicolai Hartmann, o del neorealismo Charles Sanders Peirce, de George Edward Moore o de Bertrand Russell).¹⁶ En todo caso, es difícil evitar la impresión de que Ortega y Marías conceden demasiado pronto que el realismo no tiene nada serio que decirle al idealismo porque éste, en el fondo, sigue siendo una tesis más fundamental a la cual el propio realismo termina por llevar. Una crítica seria del realismo habría exigido al menos una atención comparable a la que ambos dedican al idealismo, y habría exigido preguntarse si el realismo no podía incorporar de alguna manera, e incluso contestar, las objeciones que le plantean.

Que el realismo crítico sea una forma de “superar” –por utilizar este problemático término– el idealismo explica, por otra parte, muchas de sus similitudes con el perspectivismo raciovitalista. Tanto uno como otro intentan incorporar las tesis más aceptables del idealismo, como, por ejemplo, el papel activo del sujeto en el proceso de conocimiento, la inexistencia de un punto de vista total establecido “desde lugar ninguno”, la relación ineludible de la ontología del mundo con el sujeto cognoscente (con sus lenguajes, esquemas conceptuales, etc.), el rechazo del relativismo sin caer por ello en un objetivismo ingenuo. Podríamos incluso fijar el propósito último que a ambos anima en el intento de integración del idealismo y el realismo. No creo, sin embargo, que sea desencaminado decir que, pese a las intenciones de superación del idealismo por parte de Ortega, su perspectivismo hace más concesiones a éste que las que pueda hacer el realismo crítico. El realismo crítico, por ejemplo, no puede llegar al

¹⁶ Antonio Rodríguez Huéscar escribe al respecto: “Claro que no es sólo Ortega el que se alza contra el idealismo; otros filósofos, procedentes de muy diversas corrientes de pensamiento, lo hacen igualmente – desde finales del siglo XIX–, pero en los casos más notorios y señalados (un Moore, un Russell...), lo hacen... en nombre de un nuevo «realismo» –es éste, en realidad, un denominador común a toda la cohorte variopinta de «realistas críticos» y «neorealistas», tanto continentales como británicos o americanos, desde finales del XIX hasta mediados del XX–. Ahora bien, Ortega piensa que si algo no se puede hacer, al rechazar el idealismo, es recaer de nuevo en el realismo, por muy «crítico» o muy «neo» que éste sea.” (Rodríguez Huéscar 2002, p. 52). Muy bien, pero entonces la pregunta que debe hacerse es: ¿se funda también el rechazo de Ortega a estas formas nuevas de realismo en su argumento contra el realismo que hemos expuesto más arriba, o más bien hay un rechazo de base porque considera que ninguna forma de realismo será capaz de llevar a cabo la reforma radical de la filosofía que consideraba imprescindible? Si es lo primero, veremos ahora que se equivocaba, pues su argumento contra el realismo clásico fracasa si se lo traslada al realismo actual. Si es lo segundo, entonces su crítica al realismo huelga por completo. Podría haberlo rechazado como insuficiente para sus propósitos filosóficos sin necesidad de recurrir al argumento que venimos comentando.

extremo –sin autodisolverse al hacerlo– de identificar el existir en absoluto con el existir para mí, como sí hace RV2, o de declarar que “el mundo exterior no existe sin mi pensarlo” (QF, VII, pp. 401-402), sino que se limita a defender que si bien existe una realidad independiente de mi mente, ésta no tiene una estructura intrínseca y no es una realidad “prefabricada” (*ready-made*).¹⁷ El perspectivismo sostenido en RV5, en cambio, está muy cerca del realismo crítico, incluso teniendo en cuenta que no es sólo una tesis epistemológica, sino también ontológica: no se trata de que los seres humanos tengan siempre e inevitablemente una perspectiva desde la que contemplar el mundo, se trata de que la realidad misma existe perspectivamente, esto es, su existencia es sólo existencia en perspectiva, en referencia a un sujeto que interactúa con ella (lo cual, por cierto, es coherente con lo mantenido en RV2). En una línea parecida, RC5 reconoce la ‘relatividad conceptual’ defendida por Putnam, o sea, que la ontología es relativa a nuestros lenguajes o sistemas conceptuales, sin que esto signifique que pueda imponérsele al mundo arbitrariamente cualquier ontología esperando que funcione en la práctica. El realismo crítico sigue manteniendo la creencia en un mundo independiente de nuestra mente que se nos resiste, aunque sea un mundo susceptible de diversas ordenaciones ontológicas.

En suma, mientras que para el realismo crítico tiene pleno sentido hablar de una realidad independiente de la mente, que desde luego no se agota en su actuar sobre mí, para el raciovitalismo –si bien la posición en este punto es oscilante–, la idea de una realidad independiente es ella misma precisamente una construcción intelectual que hace referencia necesaria a un sujeto y, lo único que podemos decir, es que las cosas se dan en mi vida y que su ser consiste en *serme* dificultades o facilidades. Es en este punto, en su base ontológica, no en sus consecuencias epistemológicas, donde se encuentra la diferencia fundamental entre el perspectivismo raciovitalista y el realismo crítico.

En segundo lugar, la discusión actual sobre el realismo nos puede ilustrar acerca de los puntos débiles (desde la perspectiva realista, claro está) en el argumento orteguiano contra el realismo. En concreto, dicho argumento puede ser contestado por el realista crítico en al menos tres aspectos centrales:

- (a) La filosofía de Ortega y Marías sigue presa de la tradición infalibilista, una tradición que ve en la búsqueda de la certeza, del dato radical, un objetivo irrenunciable de la filosofía (tradición cuya trayectoria nos lleva por la senda Platón-Bacon-Descartes-Husserl). Por eso Ortega busca un punto de partida filosófico indubitable, y lo encuentra en la vida como realidad radical, lo que le lleva a llamar a su filosofía “cartesianismo de la vida”.¹⁸ Pero la tradición

¹⁷ Para ser justos hay que recordar que esa identificación del existir en absoluto con el existir para mí es sólo una mitad de la tesis raciovitalista. La otra mitad es que mi yo es igualmente dependiente de la circunstancia, que no existe sin ella porque coexiste con ella, que “sin objetos no hay sujeto”, “si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa” (QF, VII, pp. 402 y 408). Sin esa otra mitad, claro está, el raciovitalismo habría sido una forma más de idealismo.

¹⁸ Éste, dicho sea de paso, es uno de los rasgos que aleja a Ortega de cualquier veleidad postmoderna. Su mensaje no puede ser más claro: “El problema primero filosófico consiste en determinar qué nos es dado del Universo –el problema de los datos radicales. [...] Nosotros nos instalamos, desde luego en este nivel, y lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable. Hallamos que no es la conciencia, el sujeto, sino la vida, que incluye, además del sujeto, el mundo. De este manera escapamos al idealismo y conquistamos un nuevo nivel.” (QF, VII, p. 422).

infalibilista es hoy ampliamente contestada en la epistemología y desde hace tiempo ha cobrado una creciente relevancia la tradición filosófica alternativa, la tradición falibilista (que estaría representada en una de sus variantes por la línea Cicerón-Cusa-Hume-Peirce-Carnap-Popper-Putnam). Esta tradición cuestiona que necesitemos una verdad indubitable para poder acceder a la auténtica realidad y para obtener un conocimiento adecuado de ella (cf. Niiniluoto 1998). El falibilismo, tal como Popper lo presenta, es un punto medio entre el dogmatismo y el escepticismo: no podemos aspirar a la certeza, pero esto no significa que no podamos conocer nada de forma fiable. Pues bien, el realismo crítico es falibilista y asume que la existencia de una realidad independiente no es más que una hipótesis, si bien sumamente plausible y explicativa, o, por utilizar un término popperiano, sumamente verosímil.¹⁹ Como tal, no pretende pasar por una tesis indubitable y, por tanto, el realismo crítico no se ve afectado por el reproche de Ortega en el argumento antes expuesto. Pero este carácter hipotético de la realidad no es asumido por el realismo crítico resignadamente o como premio de consolación por carecer de la certeza correspondiente, sino con la convicción a la que conduce el saber que esto es lo más que podemos conseguir en cuanto a fundamentación de cualquier afirmación empírica, lo cual, por cierto, no es poco. Nada de ello, además, exige poner “patas arriba toda la filosofía”, como cree Ortega (HG, VII, p. 129, nota), a menos que uno no quiera abandonar la tradición infalibilista, como ocurre en su caso.

- (b) No es cierto, por otra parte, que la tesis realista se anule a sí misma, conduciendo inevitablemente a la idealista. Obviamente no puedo pensar en una realidad independiente sin pensarla; no puedo verla saliendo fuera de mí mismo para contemplarla sin mis ojos. No tengo, en una palabra, acceso cognitivo a la realidad más que conceptualizándola. Esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que no existe el punto de vista del ojo de Dios, que no hay un punto de vista absoluto, no representacional, desde el que pueda comparar la realidad misma con mis representaciones mentales. Pero reconocer esto no tiene por qué llevar a aceptar que el concepto de realidad independiente remite necesariamente a un yo que lo piensa, o que no se tenga ningún acceso a esa realidad independiente de cualquier representación o conceptualización. Que no haya un mundo pensado sin pensamientos es una simple tautología que en nada obliga a sostener que no haya un mundo independiente de cualquier pensamiento. Para el realismo tiene perfecto sentido una realidad existente sin referencia a una mente. Por otra parte, el conocimiento empírico de nuestras capacidades cognitivas puede decirnos en qué medida y en qué situaciones estas capacidades son herramientas fiables o no para tratar con esa realidad independiente (dejo aquí de lado la acusación de circularidad que este enunciado suscita y que tiene su cumplida respuesta).
- (c) Desde un planteamiento realista Ortega se equivoca al escribir: “Cuando el sello moldea la cera tenemos con la misma evidencia delante el sello y la huella por él dejada. Podemos, pues, comparar aquél con ésta. Pero al ver la sierra de Guadarrama no vemos sino su impresión en nosotros, no la cosa

¹⁹ En este punto el realismo crítico es más débil que el realismo empírico de Kant. Para éste, en efecto, la existencia de una realidad del mundo exterior es algo de lo que podemos tener plena seguridad.

misma.” (DGM, II, p. 399). Esto no es sino un viejo argumento antirrealista: para saber si tenemos un conocimiento verdadero de la realidad tendríamos que tener un acceso a dicha realidad que no fuera a través de nuestro conocimiento, a través de nuestras representaciones, lo cual es absurdo. Podemos comparar el sello con su huella en la cera porque podemos verlos ambos a la vez, pero no podemos comparar las cosas con su huella en la mente porque su huella en la mente es todo lo que tenemos y podemos tener de la cosa.²⁰ Berkeley emplea este argumento en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (XXIII) para concluir que ser es ser percibido. Los escépticos se basan en él para decir que no hay ninguna garantía de estar conociendo la realidad, o incluso que no la puedo conocer en absoluto. Los empiristas, para sostener que lo único que conocemos son los *sense data*. Wittgenstein, aplicándolo al lenguaje –no puedo salir de mi lenguaje y verlo desde fuera– lo usa para declarar la inefabilidad de la semántica (cf. Hintikka 2000). Ortega se conforma con afirmar que la realidad de algún modo es siempre una realidad para mí. Su existir es un existir para mí.

Ahora bien, el realista tiene un criterio muy diferente sobre este asunto. Para el realista, cuando vemos la sierra de Guadarrama no vemos ninguna impresión en nosotros, no vemos nuestra representación de la Sierra de Guadarrama, vemos la sierra de Guadarrama misma, aunque sea en una perspectiva determinada. Que no pueda salir de mi mente para comprobar si mi visión se corresponde exactamente con “la sierra en sí” no es una objeción frente al realismo crítico. El realismo crítico admite que solo tenemos acceso cognitivo al mundo a través de una conceptualización, pero sostiene también que el mundo *es independiente* de dicha conceptualización y que las conceptualizaciones diversas no son cárceles que nos impidan acceder al mundo, sino más bien el vehículo con el que accedemos, aunque parcialmente, a su meollo.²¹ El no tener un acceso cognitivo al mundo independiente de nuestros esquemas conceptuales lo más que nos dice es que no cabe la certeza total acerca de nuestros conocimientos, que éstos son siempre parciales y falibles, pero no que no quepa conocimiento alguno o que la realidad sea únicamente una realidad para mí. Nuestras conceptualizaciones pueden ser, de hecho, evaluadas objetivamente y comparadas con otras en muchos aspectos, incluido el de su éxito para explicar y predecir el comportamiento de los fenómenos. Tal éxito puede servir como indicador falible, pero en muchos casos bastante fiable, del acierto de nuestros postulados teóricos acerca del mundo. Y eso es suficiente para poder afirmar que tenemos buenas razones para creer que nuestro

²⁰ Putnam repite también este argumento para deshacerse de la teoría de la verdad como correspondencia: “No se puede señalar una correspondencia entre nuestros conceptos y los supuestos objetos nouménicos sin un acceso a los objetos nouménicos” (Putnam 1981, p. 73). Por otra parte, el rechazo de Putnam al punto de vista del ojo de Dios es interpretable como la imposibilidad de adoptar un punto de vista externo a mí mismo (y a cualquier otro sujeto cognoscente) para contemplar las cosas desde él.

²¹ E. Gilson (1974, p. 174) ha captado esto con suma claridad: “Para el realista no existe el ‘noumeno’, en el sentido en que lo entiende el idealista. Toda vez que el conocimiento presupone la presencia de la cosa misma ante el entendimiento, no hay por qué suponer, detrás de la cosa que está en el pensamiento, un doble misterioso e incognoscible, que sería la cosa de la cosa que está en el pensamiento. Conocer no es aprehender una cosa tal como está en el pensamiento, sino, en el pensamiento aprehender la cosa tal como ella es”.

conocimiento es un conocimiento adecuado, si bien perfectible, de una realidad independiente del sujeto. El éxito de nuestras teorías no es una prueba de su verdad, pero un éxito continuado y en situaciones complejas, o un éxito en predecir fenómenos completamente novedosos o en realizar predicciones muy exactas, como el que a veces consigue la ciencia, solo puede ser satisfactoriamente explicado si apelamos a la verdad (aproximada) de nuestras teorías. Nuestro acceso al mundo es, pues, mediado, parcial e indirecto, pero es un acceso al mundo real, exterior a la mente.

Conclusiones

La crítica de Ortega y Marías al realismo merece más atención de la que ha recibido, ya que es el presupuesto del que se parte en su crítica al idealismo y, por tanto, está en la base de la propuesta filosófica del raciovitalismo. Esta crítica al realismo está menos elaborada en la obra de ambos autores que la crítica al idealismo y se centra en un realismo ingenuo que ya para cuando Ortega escribe era cosa del pasado. Prácticamente da por supuesto sin demasiadas explicaciones que con Descartes el idealismo superó al realismo de una vez por todas. Ciertamente, las nuevas tendencias dentro del realismo no fueron tenidas en cuenta en esa crítica. Sin embargo, el realismo crítico desarrollado a partir de la década de los 70 del pasado siglo mantiene algunas concomitancias interesantes con el raciovitalismo, ya que comparte con éste la voluntad de superar al idealismo asumiendo al mismo tiempo algunas de sus aportaciones fundamentales, particularmente la afirmación del papel activo del sujeto en los procesos cognitivos. Sin embargo, hay también diferencias importantes entre ellos, y éstas permiten ver tres puntos al menos en los que podría basarse una réplica realista: el raciovitalismo, por un lado, se adscribe a una tradición filosófica infalibilista sumamente cuestionada en la epistemología actual; por otro, de la verdad trivial de que cualquier acceso a la realidad es siempre mediado por nuestras representaciones no se sigue que carezca de sentido una realidad independiente de nuestra mente; y, en tercer lugar, a pesar de su objetivismo y de su defensa del carácter no deformante de la perspectiva, Ortega parece inclinado a creer, al menos durante una fase de su pensamiento, que nuestras representaciones son una barrera en lugar de un instrumento para acceder a lo real. Esto último no sólo es rechazado por el realismo, sino que plantea algunos problemas de coherencia dentro del perspectivismo, pues si lo que percibo son sensaciones y no puedo salir de éstas ¿cómo puedo afirmar que mi perspectiva es verdaderamente un elemento de la propia realidad?

Agradecimientos

Un borrador del presente trabajo fue leído por José María Atencia, José María Herrera, José Lasaga, Mabel Salido y Javier Zamora Bonilla. Sus observaciones críticas han sido casi todas incorporadas o atendidas de algún modo, lo cual ha contribuido a mejorar sustancialmente el texto. También ha sido de gran ayuda la lectura del trabajo inédito de José María Atencia titulado “El problema del ser y el conocimiento en José Ortega y Gasset”.

REFERENCIAS

- ALVARADO MARAMBIO, J. T. (2002), *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo*, Pamplona: Eunsa.
- ATENCIA PÁEZ, J. M. (s. f.), “El problema del ser y el conocimiento en José Ortega y Gasset”, (inédito).
- CEREZO GALÁN, P. (1984), *La voluntad de aventura*, Barcelona: Ariel.
- DIÉGUEZ LUCENA, A. (1998), *Realismo científico*, Málaga: Universidad de Málaga.
- DREYFUS, H. L. (2001), “How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondence Theory of Truth with respect to the Entities of Natural Science”, en T. R. Schatzki, K. Knorr-Cetina & E. von Savigny (eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Dordrecht: Reidel, pp. 151-162.
- GILSON, E. (1974), *El realismo metódico*, (trad. V. García Yebra), Madrid: Rialp.
- GOLDMAN, A. I. (1986), *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- GRAHAM, J. T. (1994), *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, Columbia: University of Missouri Press.
- HINTIKKA, J. (2000), “La filosofía contemporánea y el problema de la verdad”, en M. J. Frápolli y J. A. Nicolás (eds.), *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica y política*, Granada: Editorial Comares, pp. 289-312.
- KITCHER, Ph. (1993), *The Advancement of Science. Science Without Legend, Objectivity Without Illusions*, New York: Oxford University Press.
- (2001), *Science, Truth, and Democracy*, New York: Oxford University Press.
- LASAGA MEDINA, J. (2003), *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2005), “Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica. (Ortega a medio siglo de distancia)”, *Revista de Occidente*, 293, Octubre, pp. 5-25.
- LEDESMA PASCAL, F. (2001), *Realidad y ser. Un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*, Madrid: Editorial Complutense.
- MARÍAS, J. (1971), *Introducción a la filosofía*, Madrid: Revista de Occidente (1ª ed. 1947).
- (1973), *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2. vols., Madrid: Revista de Occidente (1ª ed. 1960).
- (1973), *Antropología metafísica*, Madrid: Revista de Occidente.
- (1983), *Ortega. Las trayectorias*, Madrid: Alianza.
- (1993), *Razón de la filosofía*, Madrid: Alianza.
- (1996), *Persona*, Madrid: Alianza.
- MORÓN ARROYO, C. (1968), *El sistema de Ortega*, Madrid: Ediciones Alcalá.
- NAGEL, T. (1986), *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press.
- NIINILUOTO, I. (1987), *Truthlikeness*, Dordrecht: Reidel.
- (1998), “Escepticismo, falibilismo y verosimilitud”, en P. Martínez-Freire (ed.), *Filosofía actual de la ciencia*, suplemento 3 de *Contrastes*, pp. 195-222.
- (1999), *Critical Scientific Realism*, Oxford: Oxford University Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983), *Obras completas*, Madrid: Alianza.
- (1984), *¿Qué es conocimiento?*, Madrid: Alianza.
- POPPER, K. R. (1983), *Realism and the Aim of Science*, London: Hutchinson (2ª ed. London: Routledge, 1994).
- PUTNAM, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

- (1994), *Words and Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1999), *The Threefold Cord*, New York: Columbia University Press.
- REGALADO GARCÍA, A. (1990), *Ortega y Heidegger*, Madrid: Alianza.
- RESCHER, N. (2000), *Nature and Understanding*, Oxford: Clarendon Press.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1985), *Perspectiva y verdad*, Madrid: Alianza.
- (2002), *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- SEARLE, J. (1995), *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press.
- SHANKEY, H. (2002), “Realism, Method, and Truth”, en M. Marsonet (ed.), *The Problem of Realism*, Aldershot: Ashgate, pp. 64-81.
- TUOMELA, R. (1985), *Science, Action, and Reality*, Dordrecht: Reidel.